Document generated on 04/30/2025 1:23 p.m.

Laval théologique et philosophique

Le recours à l'expérience dans les théologies des masculinités

Jean-François Roussel

Volume 56, Number 1, février 2000

Expérience et théologie

URI: https://id.erudit.org/iderudit/401273ar
DOI: https://doi.org/10.7202/401273ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Roussel, J.-F. (2000). Le recours à l'expérience dans les théologies des masculinités. *Laval théologique et philosophique*, *56*(1), 47–64. https://doi.org/10.7202/401273ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2000

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval Théologique et Philosophique, 56, 1 (février 2000) : 47-64

LE RECOURS À L'EXPÉRIENCE DANS LES THÉOLOGIES DES MASCULINITÉS

Jean-François Roussel
Faculté de théologie
Université de Montréal

*RÉSUMÉ : Cet article porte sur trois théologies américaines qui s'intéressent à divers aspects de « l'expérience masculine » : celles de James B. Nelson, Stephen B. Boyd et Garth Kasimu Baker-Fletcher. Après avoir situé ces théologies dans le contexte des études sur les masculinités (*men's studies*) interdisciplinaires et de leurs postulats épistémologiques, elles sont tour à tour analysées : comment théorisent-elles l'expérience ? Quel est le sujet qui énonce l'expérience ? Quels sont les visées et les effets de ces discours ? Que peut-on en apprendre pour une compréhension du recours à l'expérience en théologie, au-delà de la thématique des masculinités ?*

ABSTRACT : This article is concerned with three American theologies which deal with various aspects of male experiences : the theologies of James B. Nelson, of Stephen B. Boyd and of Garth Kasimu Baker-Fletcher. We will first put those theologies in the context of interdisciplinary men's studies, with their epistemological presuppositions. We will then proceed to analyse each of them, with the questions : How do they theorise experience ? Who is the subject enunciating the experience ? What are the objects and effects of those discourses ? What can we derive from this for a better understanding of the use of experience in theology ?

Les études sur les masculinités (*men's studies*) font désormais partie du paysage académique américain. Elles constituent une démarche de spécification par des hommes de leurs positions sociales et culturelles en fonction de leurs masculinités. Puisque celles-ci sont conçues comme culturellement variables et irréductibles à une quelconque essence masculine, nous choisissons de traduire *men's studies* par « études sur les masculinités ». Il sera ici question de leurs variantes théologiques, que j'appellerai « théologies des masculinités » pour signifier leur proximité par rapport aux premières.

Les études sur les masculinités recourent fréquemment à la catégorie sémantique de l'expérience. Elles montrent un recours à cette catégorie dans un contexte qui comporte une dimension politique, et où la rhétorique joue un rôle important. L'intérêt de ce recours déborde le domaine des études sur les masculinités : les procédures rhétoriques en cause nous semblent communes à d'autres pratiques discursives en théologie, et les problèmes que nous relèverons à leur sujet concernent toute théologie qui entend prendre en compte l'expérience comme lieu théologique.

Au niveau de l'acte théologique, l'expérience comme lieu théologique met en cause le sujet de la théologie en acte. Au niveau du discours constitué et à analyser, la rhétorique de l'expérience est liée à une position d'énonciation, qui produit des effets discursifs et politiques, voulus ou non par les protagonistes. Toutefois, en théologie des masculinités, le concept d'expérience, et avec lui d'autres concepts épistémologiques tels que ceux de raison, de vérité, d'identité et de langage, est peu problématisé. Dans ce flottement, il peut arriver que surviennent des déplacements des pratiques théologiques. Mais en revanche, faute d'une clarification des conditions d'énonciation et des positions subjectives en cause, ces théologies peuvent ne se trouver qu'à reproduire structurellement des pratiques théologiques dont elles prétendent se démarquer. Nous nous proposons ici de le montrer par la présentation de trois pratiques théologiques qui montrent autant de manières possibles d'investir les expériences masculines. Pour chacune, nous suivrons l'ordre des questions suivantes : comment l'expérience y est-elle problématisée ? à partir de quelle position d'énonciation ? et quel type de savoir chaque pratique espère-t-elle atteindre par la considération de l'expérience ? Par la suite, nous tenterons de dégager quelques enjeux de ces pratiques au regard de leur recours à l'expérience. Toutefois, avant d'aborder ces pratiques théologiques, nous ferons un bref état de la théorisation de l'expérience dans les études sur les masculinités.

LA THÉORISATION DE L'EXPÉRIENCE DANS LES ÉTUDES SUR LES MASCULINITÉS

Un dépouillement de la littérature d'études sur les masculinités a tôt fait de mettre en évidence un recours significatif à la notion d'expérience. Il apparaît par exemple chez Harry Brod, qui s'intéresse au concept d'expérience en tant que formation historico-culturelle spécifique et variable d'un lieu et d'une époque à l'autre[1]. Dans une perspective similaire, Tom Driver écrit :

> J'emploie le mot expérience pour désigner l'intersection entre des facteurs culturels, historiques, personnels et psychologiques. Je ne pense pas que ces divers aspects de l'existence peuvent être séparés, même si l'on peut les distinguer à des fins analytiques[2].

Définie comme une construction historique, culturelle, psychologique et liée à des situations personnelles, l'expérience prend des formes aussi variables que les agencements possibles des éléments qui la composent. Cette complexité a sans doute à voir avec la diversité des approches du thème de l'expérience masculine dans les études sur les masculinités, les unes plaçant au centre de leur argumentation la thèse

1. « [...] the subject matter of men's studies is the study of masculinities and male experiences in their own right as specific and varying social, cultural, and historical formations » (Harry BROD, « A Case for Men Studies », dans Michael S. KIMMEL, éd., *Changing Men : New Directions in Research on Men and Masculinity*, Newbury Park, Beverly Hills, London, New Delhi, Sage Publications, 1987, p. 264).

2. Tom F. DRIVER, « Growing Up Christian and Male : One Man's Experience », dans B. KRONDÖRFER, éd., *Men's Bodies, Men's Gods : Male Identities in a (Post-) Christian Culture*, with an Epilogue by James B. Nelson, New York, London (UK), New York University Press, p. 57 (nous traduisons).

d'une expérience essentiellement masculine, les autres adoptant une approche inverse.

Par ailleurs, les études sur les masculinités des années 1980 sont influencées par une lecture de Michel Foucault et de théoriciens post-structuralistes. Cette perspective théorique invite à critiquer la notion d'une expérience essentiellement masculine. C'est à l'occasion d'une lecture de Foucault qu'Arthur Brittan soutient la thèse d'une masculinité construite socialement et d'une manière variable[3]. Récemment, John MacInness dénie toute portée aux concepts de masculinité et de féminité dans la critique du système patriarcal. Pour cet auteur, ces concepts à fonction normative se nourrissent d'un glissement de la pensée du biologique (sexes) au sociologique (genres), et ont pour fonction de réguler les statuts des hommes et des femmes dans une société moderne d'échanges. Ils ne correspondent pas à un état de fait et ne peuvent en aucune manière servir à la déconstruction de la culture qui les supporte. Plus approprié, pour une telle déconstruction, serait l'abandon pur et simple de cette conceptualité et du projet identitaire qu'elle appelle[4].

MacInness s'inscrit dans la foulée d'une analyse du concept de genre qui est pratiquée par la théorie postmoderne des genres des années 1980 et 1990. C'est cette théorie qui conteste le féminisme de la différence en lui reprochant de constituer une féminité essentielle, normative et excluant les féminités non conformes. La thèse de MacInness est contestable, à l'aune même des prémisses épistémologiques de la théorie postmoderne des genres, dans la mesure où elle fait de la correspondance à un état de fait une des conditions de vérité d'un discours. De plus, MacInness rattache une rhétorique de la masculinité à sa fonction : le discours sur les genres est une construction culturelle aux effets normatifs et univoques. Ce faisant, MacInness n'envisage pas la possibilité d'autres investissements possibles de ce discours. N'est-ce pas contradictoire ? Cette position demeure toutefois intéressante dans la mesure où elle attire l'attention sur la fonction normative des concepts de masculinité et de féminité en modernité jusqu'à ce jour. MacInness démontre que le projet de construire une masculinité non patriarcale, fondateur des études sur les masculinités, s'il reste d'ordre normatif, revient à renforcer la construction culturelle qui fait du genre le critère de définition des statuts des individus dans la société.

C'est ici qu'apparaît une ligne de partage au sein des théoriciens des masculinités. Si certains, à partir des années 1980, ont adopté les perspectives constructivistes du post-structuralisme, d'autres contestent une telle approche et craignent d'y voir les études sur les masculinités perdre la substance de leur objet d'étude. Pour Harry Brod, par exemple, l'enjeu du recours à l'expérience dans une théorie des masculinités tient à une intention de spécifier les expériences des hommes[5]. Avec l'explicitation d'une expérience ignorée, on aura reconnu une perspective fondatrice des études féministes. De fait, sur ce point, les études sur les masculinités apparaissent

3. Arthur BRITTAN, *Masculinity and Power*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, 218 p.

4. John MACINNESS, *The End of Masculinity : The Confusion of Sexual Genesis and Sexual Difference in Modern Society*, Buckingham UK, Open University Press, 1998, 176 p.

5. Cf. n. 1.

comme le corollaire des études féministes, qui ne cessent de mettre en évidence un (ou des) champ(s) d'expérience différent(s) de celui des hommes. On sait que le féminisme afro-américain a mis en lumière une expérience de femmes noires dont le féminisme des blanches ne rendait pas compte. Or, c'est bell hooks, une des figures de proue de ce courant, qui adressait aux hommes en 1984 une invitation à expliciter leurs expériences en vue d'une distanciation critique à l'égard des modèles patriarcaux de masculinités[6]. Cette explicitation suppose toutefois qu'on cesse de traiter ce qui advient aux hommes comme des faits qui concernent l'humain générique, par contraste avec une expérience localisée, particulière, qui serait celle des femmes. Bien au contraire, le présupposé de Brod est que les expériences d'hommes doivent être prises en compte en tant que localisées et spécifiques. Pour étoffer cette position de principe, Brod présente des exemples d'attention à des expériences masculines spécifiques qui émergent en études sur les masculinités[7]. Il apparaît bien que cette position pose le problème de l'expérience en termes de champs disciplinaires et qu'elle aboutit à soutenir que les études sur les masculinités sont nécessaires pour rendre compte des expériences spécifiques des hommes, comme le sont les études féministes pour rendre compte des expériences des femmes. Se trouvent ainsi tracés les contours d'un champ de recherche sur les hommes. Et Brod de conclure :

> La prétention qui légitime les *men's studies* est qu'il existe un concept assez unifié de masculinité pour en justifier l'étude par une discipline propre (*rubric*). Dans la mesure où je puis en juger aujourd'hui, cela n'est pas le cas, pour [les concepts de] blancs, classes dirigeantes, *straights*, païens, et ainsi de suite. Je devrais renverser mon jugement et accepter, par exemple, des études blanches, s'il était démontré que la condition blanche constituait un concept fondamental de cet ordre et pas seulement un regroupement artificiel (*externally imposed*) d'identités nationales et ethniques radicalement disparates. *Jusqu'à ce jour, les* men's studies *continuent d'occuper une position unique dans le monde académique*[8].

Pour Victor Seidler, nous ne connaissons pas seulement avec la raison pure, mais aussi avec d'autres modes d'entrée en relation avec le monde, modes dont font partie les émotions et sensations. La critique que fait Seidler d'une tradition post-kantienne réductrice sous ce rapport, est bien connue par ailleurs. Seidler la reprend en contexte d'études sur les masculinités en lui attribuant un rôle important dans la réduction à la raison des modes masculins de relation au monde, dans la mesure où ce sont généralement les hommes qui ont actualisé cette tradition dans l'histoire. Au plan épistémologique, le post-structuralisme reprend les prémisses de la pensée post-kantienne,

6. « Men are not exploited or oppressed by sexism, but they are ways in which they suffer as a result of it. This suffering should not be ignored » (bell hooks, « Men : Comrades in Struggle », dans *Feminist Theory from Margin to Center*, Boston, South End Press, 1984, p. 72). Brod renvoie à cet ouvrage en reprenant à son compte la polarité centre-marge de hooks, pour soutenir que les *men's studies* visent à déplacer les hommes de leur position centrale (H. BROD, *art. cit.*, p. 264).

7. Similarité ne signifie pas ici, toutefois, que les théoriciens de ces secteurs s'en tiennent à répéter les positions de leurs vis-à-vis féministes. La similarité se situe au plan du projet, et non des thèses. Par exemple, la *men's history* relève des variations historiques des identités masculines que la *women's history* n'avait pas aperçues. À titre d'exemple récent, cf. Michael KIMMEL, *Manhood in America : A Cultural History*, New York, Toronto, London, Sydney, Singapore, The Free Press, 1996, XIV-544 p.

8. H. BROD, *art. cit.*, p. 276 (nous traduisons et soulignons).

quand il perd de vue ces autres éléments constituant le rapport au monde que sont les sensations et les émotions[9]. Or, cet oubli, généralisé dans la philosophie, conduit les hommes à penser leur rapport au monde en faisant abstraction de leurs expériences et des spécificités de ces dernières. Ceci est vrai non seulement au plan individuel, mais aussi quant à la portée politique reconnue à l'expérience[10].

Les théories post-structuralistes ont mis en évidence la multiplicité des rapports qui peuvent se tisser entre le langage et les jeux de pouvoir. Cette reconnaissance amène Seidler à admettre l'expérience comme une construction historique, culturelle, psychologique et liée à des situations personnelles. Cette admission implique-t-elle qu'on conçoive en outre l'expérience comme une construction langagière ? Contre toute attente, Seidler le nie : pour lui, l'expérience précède le langage, et si les théories post-structuralistes ont le mérite de mettre en lumière les dimensions historiques et culturelles de l'expérience, elles en empêchent toute prise au sérieux en tant que source de connaissance quand elles font de l'expérience un effet de langage[11]. Pour Seidler, qui reprend ici une perspective empruntée à Gramsci et Wittgenstein, le développement du langage chez l'enfant est lié à des expériences immédiates, non encore rationalisées, et le langage comme les émotions et sensations appartiennent à la même matrice d'expériences[12].

On peut questionner la thèse de Seidler du point de vue de sa cohérence, quand elle nie l'essence langagière d'un fait qu'elle caractérise pourtant comme culturel et historique. Elle étonne aussi par son jugement sur la place accordée par le post-structuralisme à l'expérience comme lieu épistémologique, surtout si l'on songe que par « post-structuralisme », il désigne un courant de pensée où Foucault occuperait une position centrale. Foucault ne soutient certainement pas qu'il existe telle chose que l'expérience pré-langagière entrevue par Seidler, mais que dire de son *Surveiller et Punir* et de l'*Histoire de la sexualité*, où la construction de soi passe aussi par un rapport au corps et par les contacts corporels avec les autres ? Enfin, dans sa défense de l'expérience comme un donné brut, Seidler se trouve à décrire un état de choses à propos d'un fait qui relève plutôt de l'événement pur, au sens que Deleuze a donné à ce concept[13]. Il entend réhabiliter l'expérience dans les discours et les pratiques masculines, mais c'est en en faisant un donné général, lié à des facteurs qui ressortissent au fait d'être de sexe mâle, et sans rendre compte plus avant de l'événement inédit que constitue toute expérience.

Ainsi, le recours à l'expérience s'inscrirait dans le projet d'une théorie qui dépasserait les cadres rationalistes de la pensée moderne et occidentale, théorie historiquement pratiquée par des hommes et qui continue de jouer un rôle important dans la

9. En parlant des post-structuralistes, Seidler désigne « cette tradition française prédominante, particulièrement bien représentée dans les œuvres de Michel Foucault » (Victor SEIDLER, *Rediscovering Masculinity*, London, Routledge, 1989, p. 6).
10. Cf. *ibid.*, p. 178-183.
11. Cf. *ibid.*, p. 1-13.
12. Cf. *ibid.*, p. 134-142.
13. Cf. Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 392 p.

construction des modèles de masculinité. Comme l'écrit Seidler, il s'agit de « reinstate ourselves and our histories into our own theorizing », d'élargir la palette des voies que les hommes empruntent pour entrer en relation avec leur monde [14].

Comment situer les théologies des masculinités dans ce débat ? Comment s'y construit le sujet de la théologie ? Pour répondre à ces questions, nous examinerons trois pratiques. La première, celle de James B. Nelson, est celle d'un pionnier d'un courant théologique qui entend, pour ainsi dire, poser l'expérience masculine comme un lieu théologique. La seconde, celle de Stephen B. Boyd, est élaborée à partir d'une position d'énonciation apparemment similaire à celle de Nelson, mais l'articulation du sujet à l'expérience énoncée y fonctionne différemment. La dernière, celle de Garth Kasimu Baker-Fletcher, présente une théologie afro-américaine où le sujet, qu'on s'attendait à voir lutter pour son éventuelle reconnaissance, est plutôt intéressé par les possibilités rhétoriques qu'ouvre sa non-reconnaissance.

JAMES NELSON OU L'EXPÉRIENCE MASCULINE RECONNUE

La première pratique que je présenterai ici entend faire reconnaître la consistance et la spécificité d'un champ d'expérience d'hommes blancs et hétérosexuels de la classe moyenne américaine. On la retrouve, entre autres, chez James B. Nelson, pionnier en théologie des masculinités avec son livre *The Intimate Connexion*, qui sera fréquemment cité dans la littérature ultérieure [15]. Pour Nelson, la culture patriarcale aliène non seulement les femmes mais aussi les hommes. Un lieu névralgique de cette aliénation est la sexualité et la corporalité masculines, dont Nelson trace un sombre portrait. Son propos appelle une guérison de l'affectivité et du rapport qu'ont les hommes à leur corps et à leur sexualité, entre autres par l'élaboration d'une théologie de l'expérience sexuelle et corporelle masculine.

Dans cette thématisation, l'expérience est problématisée sous un mode à la fois spécifiant et généralisant. D'un côté, il existerait une expérience propre aux hommes, du fait de leur corps sexué [16]. Cette expérience, tout en restant sujette à appropriation personnelle dans l'horizon d'une culture, « inclinerait » les hommes à certaines perceptions et attitudes [17]. Cela étant postulé, comment les expériences masculines ont-

14. Cf. V. SEIDLER, *op. cit.*, p. 2.

15. James B. NELSON, *The Intimate Connection : Male Sexuality, Masculine Spirituality*, Philadelphia, Westminster Press, 1988, 140 p.

16. « On the one hand, the psychosocial elaborations of male biological sex are enormously plastic and malleable, as is true for female biological sex. [...] On the other hand, there are distinctive experiences that boys and men have *precisely because* of their male body » (*ibid.*, p. 21). Les traits propres du corps masculin prédisposent les hommes à certaines perceptions, tendances et accentuations dans leurs expériences (cf. *ibid.*, p. 27, 38, 41). Voir aussi Philip Culbertson, qui entend « expliquer les hommes » par quatre expériences fondamentales, vécues par tous les hommes et non par les femmes (cf. Philip CULBERTSON, « Explaining Men », dans James B. NELSON, Sandra P. LONGELLOW, dir., *Sexuality and the Sacred. Sources For Theological Reflections*, Louisville KY, Westminster, John Knox Press, 1994, p. 183-194).

17. La psychologie est mise à contribution en vue d'étayer ces vues, particulièrement dans le second chapitre du livre, « Embracing Sexual Mystery », p. 29-46.

elles fondé la théologie et la tradition chrétienne[18] ? À leur tour, comment celles-ci ont-elles déterminé l'expérience masculine ? Et quelle est la signification de l'expérience corporelle et sexuelle masculine, particulièrement sur le plan religieux[19] ?

Voilà les questions que Nelson pose à propos de l'expérience. Elles procèdent d'un désir d'arrimer la théologie à l'expérience sous un mode dialogal : qu'est-ce que notre expérience peut nous apprendre sur notre foi ? Car c'est dans l'expérience que Dieu se manifeste d'abord, et non dans les doctrines, outils conceptuels qui ont pour fonction de faire appréhender l'expérience[20].

Chez Nelson, comme c'est souvent le cas en théologie des masculinités, l'expérience est inquiétante[21]. Quelque chose ne va pas à l'échelle sociale, et ce quelque chose dépend d'une détermination patriarcale de la culture. « Ce qui ne va pas » contredit tant les assertions patriarcales que les perceptions personnelles d'hommes forgés par leur culture[22]. Cette contradiction se traduit en conflits intérieurs « personnels » reliés à la sexualité[23].

Quelle position d'énonciation se dégage de ce propos ? Nelson en précise le caractère délimité : « Cet ouvrage provient d'une expérience limitée et son objet est

---

18. Nelson relève une question unilatérale qui parcourt l'histoire de la théologie à propos de la sexualité : « [...] what does christianity says about sexuality ? [...] Now we are also asking : What does our experience of human sexuality say about our perceptions of faith — our experience of God, our interpretations of scripture and tradition, our ways of living out the gospel ? » (*Ibid.*, p. 115.)

19. Signification humaine et religieuse des divers rapports au pénis (masturbation, phallus, pénis au repos) ; signification religieuse des rapports sexuels (cf. *ibid.*, p. 78 et suiv., 92 et suiv., 94 et suiv., 104, 127).

20. « Incarnation means that the most decisive experience of God lies not in doctrine, creed, or ideas but in Word made flesh — and in Word still becoming flesh » (*ibid.*, p. 118). « Ethics involves critical reflection on the moral life. Ethical reflections needs concepts such as principles and rules. These are the handles we get on experience in order to talk about morality with others. They make public discourses possible. But when we treat abstractions as though they were actual existing beings, we lose contact with the richness, the variety, the connectedness, and the ambiguities of life » (*ibid.*, p. 126). L'expérience est un lieu théologique : « Male body theology begins with the concreteness that men experience as men » (*ibid.*, p. 17). « Thus, in the experience of the depths of friendship with another human being, I literally do experience the friendship of God. It is not an experience somehow "like" God. It is neither an analogy nor a sermon illustration. It *is* God, even if fragmentarily, partially, and with distorsion » (*ibid.*, p. 66). Une théologie s'explique par l'expérience d'où elle surgit : de l'expérience phallique à la symbolique de l'engendrement du Fils par le Père et d'Ève à partir d'Adam, de la physiologie génitale mâle à une théologie de la transcendance plutôt que de l'immanence, du pouvoir masculin à la représentation patriarcale de Dieu, de la pauvreté des amitiés masculines à la pauvreté du discours théologique sur ce thème (cf. *ibid.*, p. 33, 35, 45, 48, 52, 65).

21. On pourrait exprimer la trame de base ainsi : « nous, les hommes, souffrons, avons un problème » (cf. *ibid.*, p. 47). Rapport trouble à l'érotisme, homophobie et violence plus prononcées chez les hommes que chez les femmes, culpabilisation des garçons à propos de la masturbation, recherche d'un pouvoir unilatéral, souffrance des hommes (cf. *ibid.*, p. 54, 60, 67, 76, 101, 122). « Something is wrong » (*ibid.*, p. 29). Le vocabulaire est parfois suggestif : les hommes ont été « affectés » par le patriarcat, « dominés » par une perception du pouvoir (*ibid.*, p. 101). Ils « saignent intérieurement, portent une douleur que personne ne connaît » (*ibid.*, p. 47).

22. Ainsi une culture patriarcale a-t-elle fait d'un pouvoir unilatéral l'objet des désirs, alors qu'un tel pouvoir a pour effet l'isolement des membres de la communauté humaine les uns par rapport aux autres (cf. *ibid.*, p. 101 ; voir p. 29, 67-68, etc.).

23. Conflits qui sont à la source de comportements extérieurs à la sexualité : compétitivité, culte de la victoire, refoulement des émotions, etc. (cf. *ibid.*, p. 129). Une trame d'énonciation : « Il semble que... ; mais l'expérience montre que... », où le « *yet* » joue comme un « *sed contra* » d'une manière à peine moins formalisée (cf. *ibid.*, p. 59, 71).

limité[24]. » Pourtant, il la qualifie lui-même d'assez banale : « Mes caractéristiques extérieures sont plutôt ordinaires : blanc, de la classe moyenne, d'âge moyen, marié, [...] père de deux enfants aujourd'hui adultes et mariés, professeur de théologie dans un séminaire, payeur d'hypothèque, et ainsi de suite[25]. »

Cette banalisation étonne d'autant plus que l'extrait que je viens de citer est suivi immédiatement par cette phrase : « Nos localisations sociales conditionnent toujours nos perspectives. » Est-ce à dire que la perspective de Nelson est, comme il l'écrit, « plutôt ordinaire » ? En fait, quelques traits s'en dégagent. Nous avons commencé par préciser qu'il parle à partir de sa provenance de blanc hétérosexuel de la classe moyenne. En outre, le propos dénote une influence directe de la seconde vague du féminisme. Cela est manifeste par les théologiennes féministes qui sont citées et dans la référence au patriarcat comme clé d'interprétation générale des sociétés[26]. D'autre part, le sujet se déclare lui-même en proie à des conflits intérieurs liés à sa condition masculine, par rapport auxquels il espère se mettre au clair en écrivant[27]. Aussi est-ce la partie d'un itinéraire personnel qu'il entend proposer dans son ouvrage[28].

Le trait le plus intriguant de la position d'énonciation de Nelson est un écart entre la position annoncée et celle qui est occupée *de facto*. Ainsi, Nelson précise le caractère délimité de son champ d'expérience, qui n'épuise pas tout le champ des expériences d'hommes, possibles ou même réalisées. Pourtant, que fait-il dans son énonciation ? Il vise à atteindre une expérience qui soit la plus largement partagée par les hommes. Il argumente la pertinence des problématiques masculines évoquées en faisant valoir leur ampleur au plan national, éventuellement en scrutant des institutions nationales telles que l'armée[29]. Entreprise qui peut fort bien trouver son compte dans une critique de la civilisation patriarcale et dans le dépistage de ses extensions dans les faits quotidiens. Nelson parle d'une expérience générale en précisant qu'il ne rend pas compte de toutes les expériences.

Qui énonce ? Quel lieu occupe le sujet par rapport à ceux dont il parle et par rapport à ses destinataires ? L'omniprésence du sujet « nous, les hommes », est intéressante à cet égard[30]. Ce « nous » alterne avec un sujet grammatical situé en extériorité par rapport aux hommes, ou en surplomb de leurs expériences[31]. L'analyse de

24. *Ibid.*, p. 15.

25. *Ibid.*, p. 14.

26. Les féministes citées ou auxquelles on se réfère appartiennent aux décennies 1960-1980 (cf. *ibid.*, p. 11) et sont décrites comme appartenant à la seconde vague (p. 19) : Rosemary Radford Ruether (p. 134-140), Carol Gilligan et Nancy Chodorow (p. 39, 134). Sur le patriarcat, cf. *ibid.*, p. 14, 31-32, 62, 63, 73.

27. Cf. *ibid.*, p. 15.

28. Cf. *ibid.*, p. 14.

29. Quelques trames d'argumentation : « toutes les études démontrent que... » (*ibid.*, p. 13,48,67). « Toutes les sociétés font l'expérience *x* » (*ibid.*, p. 73, 80).

30. Par exemple, cf. *ibid.*, p. 12, 13, 27, 30, 34, 49, 67, 71, 82, 114, 119, 122, 132. Le « je » est assez discret (cf. *ibid.*, p. 14-16, 67-68, 120).

31. Déploiement de statistiques socio-démographiques (cf. *ibid.*, p. 12) ; énumérations de « généralisations » relatives aux hommes, auxquelles Nelson accorde toutefois une certaine crédibilité (cf. *ibid.*, p. 29) ; évocation de faits sociaux généraux : service militaire et association de la virilité et de la violence à travers « most societies throughout history » (*ibid.*, p. 71-73).

l'énonciation ne suggère pas que le choix d'une position d'énonciation déclinée en « nous » influe de quelque manière que ce soit sur le traitement des thèmes, par rapport au traitement qui découle d'une position extérieure par rapport à ceux dont on parle[32]. Autrement dit, le « nous » apparaît comme un procédé rhétorique superficiel, peu comparable à celui d'une *womanist*, d'un Afro-Américain ou d'un gai par exemple, dont le « nous » inscrit un point de non-retour dans la délimitation d'une localisation culturelle au sein de la culture américaine, en plus de donner un tour spécifique à la manière dont elle ou il parlera de ses semblables et de la société américaine.

Ce n'est que tardivement que le caractère le plus personnel de cet itinéraire apparaîtra, lors d'une conférence inédite prononcée au Congrès 1999 de l'*American Men's Studies Association*. Nelson y liera ses recherches sur les expériences masculines à un alcoolisme qu'il n'a réussi à surmonter que quelques années avant l'écriture de *The Intimate Connection*. Parcours douloureux, mais honteux, que Nelson liera alors à sa difficulté de supporter les attentes sociales qui lui étaient adressées en tant qu'homme.

En somme, nous avons avec Nelson une première position d'énonciation soi-disant banale mais remarquable : dans la plupart de ses traits, elle est liée à la position sociale de l'homme moyen et majoritaire ; elle dénote une réception favorable au féminisme de la deuxième vague ; son sujet se décline délibérément dans un « nous » à la portée limitée. Trois traits qui, à mon avis, se soutiennent les uns les autres. L'homme du courant culturel majoritaire énonce d'abord que « je » ne suis pas un individu très différent des autres et que ma vie personnelle est assez peu pertinente pour un propos à portée de critique sociale ; étant un individu comme la majorité des autres, « je » parle de la société en général à partir de catégories générales, dont celle du patriarcat ; et si, sur la base de mes caractéristiques à première vue sans intérêt, « je » me reconnais une appartenance à un groupe qui conteste le courant culturel dominant, ce sera par l'effet d'une décision servie par un dispositif rhétorique, ce « nous » insistant qui n'exclut pas une extériorité par rapport à une expérience générale.

Par ailleurs, l'expérience a une valeur heuristique. Dans quel savoir s'inscrit-elle chez Nelson ? Avant tout, dans une herméneutique du masculin : « Qu'est-ce que cela veut dire ? », telle est la question qui gouverne le propos. L'expérience est un lieu théologique. La « théologie du corps » entend partir du fait particulier et remonter à l'universel, où ce fait trouvera sa pleine portée[33]. Si le discours dénote un souci de partir du particulier et du « concret », il s'appuie occasionnellement sur des données statistiques, articles ou rapports médicaux, rapports gouvernementaux, plus intéressants pour leur perspective générale sur les hommes que pour la finesse de leurs analyses microcosmiques[34].

---

32. Ainsi, le sujet énonce que « nous, les hommes, sommes homophobes » (*ibid.*, p. 59), quand tout le propos de Nelson exclut qu'il le soit lui-même.

33. « Incarnational or body theology [...] moves from the particular outward toward the more inclusive. It begins with the concrete » (*ibid.*, p. 17).

34. Cf. *ibid.*, p. 12-13, 44, 48, 67, etc.

En somme, dans cette énonciation théologique, l'« expérience » est un fait psychologique général ou un événement collectif dont il est loisible de parler en extériorité, très rarement un fait singulier qui surviendrait à un individu. Pensée comme une étape prévisible dans la succession d'étapes qui compose une vie d'homme, constante d'un homme à l'autre, elle aura beau déplacer un individu, ce ne sera jamais que répétition d'un acte reproduit d'une vie à l'autre et en ce sens éminemment stable. S'agit-il encore d'une expérience ? En extériorité par rapport à l'expérience, le sujet l'objective et la résume dans des catégories générales, qui risquent d'en neutraliser la portée épistémologique. Le sujet qui énonce cette expérience, c'est « l'homme moyen ». Il parle d'une expérience générale, tout en précisant *a posteriori* qu'il n'épuise pas toutes les expériences d'hommes possibles. Il recherche et relève des expériences communes à la plupart des hommes, en lesquelles tous ne se reconnaîtraient pas forcément. Bref, ce savoir évolue à son aise dans une épistémologie de généralisation, qui porte sur les pratiques culturelles les plus répandues, et dénote, comme du reste la sous-culture masculine dont il émerge, un balancement perpétuel entre la contextualisation délibérée de l'expérience et sa généralisation spontanée. Spécifier plus avant cette expérience relèvera d'une décision longuement mûrie, pour ne pas dire courageuse. L'expérience qui a mis en marche est à peine exprimable, elle est expérience d'un échec honteux et coupable.

STEPHEN BOYD OU L'EXPÉRIENCE D'UN ÉCHEC MASCULIN

Tout en formulant avec conviction des critiques générales à l'égard de sa société, Nelson n'articule pas le rapport d'un cadre de référence socio-culturel pour les expériences et d'une position personnelle. Une autre pratique, celle de Stephen Boyd, tente d'y arriver. Elle s'inscrit dans un récit raconté puis compris dans un horizon culturel et religieux.

Le propos de Boyd est le suivant. Selon lui, l'homme moderne, et le profémíniste en particulier, est aux prises avec une culpabilité qui, tout en étant fondée en partie, produit un état dépressif, passif et empreint de ressentiment, du fait que la culpabilité n'aboutit pas à une remise en cause des modèles de masculinités dominants de l'Occident judéo-chrétien et moderne. Ceux-ci se ramènent à deux profils types identitaires, soit celui du « guerrier solitaire » autosuffisant et performant, et celui de « l'amoureux désespéré », tendu entre l'isolement cultivé et un désir refoulé d'entrer en relation avec les autres (femmes, Noirs, Juifs, cols bleus, homosexuels, etc.). Mais il est possible d'élaborer de nouvelles expériences masculines et des constructions identitaires libres des pseudo-évidences qui confortent une culture patriarcale. Ce travail critique doit être vu comme un bienfait envers nous-mêmes et non seulement comme un devoir.

La théologie chrétienne dominante a contribué à forger les modèles masculins qui nous aliènent, mais il existe des éléments théologiques qui peuvent servir à constituer une théologie alternative concernant les hommes, éléments que Boyd cherche à dégager. Par exemple, la figure de Jésus qui conteste la culture patriarcale axée sur le pouvoir et l'objectivation, et qui est lui-même condamné par le pouvoir patriarcal.

Les éléments d'anthropologie paulinienne, les *Confessions* et la théologie d'Augustin contiennent des éléments de critique de la culture patriarcale, parfois à l'insu des auteurs (il serait pour le moins exagéré de faire de Paul et d'Augustin des pro-féministes avant la lettre). Boyd mentionne aussi la prière contemplative et la méditation comme pratiques de guérison du guerrier solitaire, qui ouvrent à la relationalité avec Dieu et avec le monde[35].

Dans cette pratique comme dans les précédentes, l'expérience traverse et supporte le propos. Elle intervient comme objet du discours et comme ce qui requiert l'attention de la théologie. Comme chez Nelson, elle indique que « *something is wrong*[36] », mais ce « *something* » ne se rapporte pas d'abord à des faits sociaux ou culturels généraux. Plutôt qu'une description de tels faits, l'énoncé de l'expérience est le récit personnel d'une crise, d'un échec et d'une souffrance[37]. L'expérience, c'est ce qui m'arrive, ce qui nous arrive, ce qui est survenu. Les lectures d'Augustin et de Paul seront souvent faites sous cet angle, ce qui les rapproche d'autres récits de vie.

Quand elle survient, l'expérience n'est pas évidente en soi mais requiert une analyse. Les questions initiales de cette analyse sont : « Comment l'expérience a-t-elle pu se produire ? Qu'est-ce qui explique qu'il en ait été ainsi[38] ? » Les expériences racontées ici disqualifient le savoir et les attentes antérieurs. Elles sont survenues de façon inattendue et ont plongé leurs sujets dans une crise de sens, d'identité et de foi par rapport aux modèles patriarcaux ou pro-féministes. C'est dire que le fait de raconter l'expérience équivaut à un parcours d'interprétation et d'appropriation.

Quelle position d'énonciation gouverne ce propos ? À prime abord, elle semble socialement analogue à celle de Nelson : celle d'un Américain blanc de la classe moyenne aisée, et ainsi de suite. Mais au lieu de la déclarer sans intérêt, le sujet la déploie largement et la précise. Chez Boyd, c'est la position d'énonciation d'un chrétien fervent, qui raconte s'être orienté vers la théologie dans l'optique d'un ministère pastoral au sein de l'Église baptiste du sud, qui s'est marié avec une chrétienne aussi fervente que lui, et qui a cultivé les attitudes d'un pro-féministe. En substance, le sujet de cette pratique écrit : « J'ai tout fait pour réussir et rien n'a fonctionné. » Après l'échec, survenu dans le cas de Boyd par sa marginalisation théologique par rapport à sa communauté ecclésiale d'origine et par un divorce, le sujet veut comprendre ce qui lui est arrivé.

D'autre part, dans cette position d'énonciation, le sujet cherche des points de jonction entre les expériences qu'il relate à la première personne du singulier et celles

35. Cf. Stephen B. BOYD, *The Men We Long to Be : Beyond Lonely Warriors and Desperate Lovers*, Cleveland, OH, Pilgrim Press, 1995, p. 142.

36. *Ibid.*, p. 134.

37. L'auteur situe la genèse de ce livre dans de douloureuses expériences personnelles (*ibid.*, p. 4). « Like me, many men begin to ask themselves questions during a crisis, often at midlife, when the cultural models of masculinity break down or are no longer satisfying » (*ibid.*, p. 15).

38. « Why do we do that ; why do we consent to treat ourselves and others in these destructive ways ? » (*ibid.*, p. 108). Boyd renvoie à l'apôtre Paul dans la même perspective : « Speaking of his own experience, Paul says [...] I do not understand my own actions » (*ibid.*, p. 71).

qu'il raconte à la troisième personne du singulier. Le « je » est aussi un auditeur d'histoires de vies confiées par d'autres hommes, qui réfléchit sur leurs diverses implications sociales, culturelles et théologiques. On note l'omniprésence du sujet qui s'énonce comme « *men like me* », « les hommes qui sont comme moi ». Boyd ne parle jamais au nom de tous, mais d'un nombre limité seulement.

Quel type de savoir se compose à partir de ces expériences ? Il s'agit d'un savoir qui vise à comprendre une expérience personnelle à prime abord incomprise. C'est seulement après un moment narratif raconté en « je », en « il » ou en « nous » que l'on peut passer à un moment de théorisation où le sujet de l'expérience devient le « on » impersonnel[39]. On rencontre parfois, comme dans la première pratique, un savoir psychologique ou statistique qui prétend à une vérité scientifique. Cependant, ce savoir intervient comme un moment second, qui répond au personnel et le situe dans un horizon plus large. Si Nelson énonce l'expérience en la situant dans le cadre de représentation dominant, l'expérience chez Boyd équivaut à l'effondrement de ce cadre, intériorisé depuis l'enfance, et à l'entrée dans un « je ne comprends plus ». Pris par surprise, le sujet a dû se resserrer au plus près de lui-même et au plus près des expériences racontées par d'autres hommes.

GARTH KASIMU BAKER-FLETCHER OU L'AFFIRMATION D'UNE EXPÉRIENCE MINORITAIRE

On retrouve une manière de faire analogue dans une théologie dont la provenance et les défis sont fort différents de celle de Boyd, lequel est issu de la classe moyenne des États-Unis. Ainsi, Garth Kasimu Baker-Fletcher propose une généalogie des corps masculins afro-américains, dans la double visée d'une affirmation d'une expérience minoritaire qui entend traiter d'une masculinité construite au cœur de l'oppression et de la résistance, et de construction d'une identité collective afro-américaine émancipée. Cette double visée, l'auteur l'appelle Xodus ; le X renvoie à Malcolm X et à la symbolique du mouvement *Nation of Islam* de Louis Farrakhan, suggérant, chez un théologien chrétien, le triple souci d'intégrer des figures héroïques, d'affirmer la porte théologique du mouvement afro-américain et de s'inscrire dans une dynamique inter-religieuse[40].

L'auteur plaide pour une déconstruction et une reconstruction de l'identité masculine afro-américaine, laquelle reconstruction trouvera son socle dans la longue

39. « If we are to come with some of what we find ourselves doing to others and to ourselves what is done to us, we must look at the large, socially structured dynamics of oppression » (*ibid.*, p. 82). Le sujet se définira occasionnellement par son appartenance à une classe sociale : « I was raised in what Paul King, Kent Maynard, and David Woodyard have termed the "middle-sector" fraction of the "laboring class." That is, rather than being one of the "laboring-sector" or "working poor," my father worked as a manager in a small company, staying between the workers on the one side and the owners on the other » (*ibid.*, p. 34). « Many guys like me from the "middle sector" of the "laboring class" are also trying to climb into higher management or the professional-managerial class » (*ibid.*, p. 47).

40. Cf. Garth Kasimu BAKER-FLETCHER, *XODUS : An African American Male Journey*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, p. XVI.

lignée des parents (*elders*)[41]. Que l'expérience contemporaine afro-américaine ne puisse être comprise adéquatement si elle n'est pas référée à l'histoire tombe sous le sens, et l'auteur en fait un postulat central[42].

L'expérience historique, écrit Baker-Fletcher, comporte un ensemble de figures historiques ou légendaires, qui ont servi ou pourraient servir de modèles identitaires. Au nombre de ces figures historiques ou légendaires, Baker-Fletcher relève John Henry, esclave à la force herculéenne qui reste au service de ses maîtres. Icône du Noir à la force animale, qui se prolonge dans les sportifs contemporains Carl Lewis, Michael Jordan ou Bo Jackson, il a une valeur équivoque, puisque l'admiration qu'il suscite chez les Afro-Américains va de pair avec l'assujettissement qui le caractérise. À l'inverse, High John le conquérant, figure messianique noire légendaire en contexte d'esclavage, et Nat Turner, sorte de Spartacus ou de Louis Riel instigateur d'une sanglante révolte d'esclaves, paraissent émancipatoires et même porteurs de traits christologiques.

Si certaines des figures citées paraissent aliénantes ou à tout le moins équivoques à cet égard, fort intéressant est le traitement que Baker-Fletcher leur réserve. Le clown Zambo, entre autres, constitue le modèle d'une masculinité nègre qui loge à mi-chemin entre le bouffon et le singe, un personnage forgé par les maîtres blancs pour égayer leurs réceptions. De Zambo, certains éléments persistent jusqu'à nos jours dans certaines masculinités afro-américaines. Le moins que l'on puisse dire, c'est que Zambo représente la figure la plus pathétique du nègre dépossédé de son identité culturelle et de sa dignité. Pourtant, l'auteur, loin de le vouer aux gémonies, fait l'hypothèse que ce modèle, par une exploitation de ses aspects incongrus — ceux-là même qui avaient pour fonction initiale d'amuser le maître ! — pourrait être réinvesti dans une visée de résistance, exactement comme un ours de fête foraine qui se retournerait contre son propriétaire.

Enfin, Baker-Fletcher examine les implications du mouvement afro-américain pour le corps comme construction culturelle et il présente la prise en compte du corps comme condition de réussite de ce mouvement[43].

Chez Baker-Fletcher, l'expérience et le sujet sont conçus comme historiques. L'expérience n'est pas seulement personnelle, même si elle se prolonge dans les existences individuelles des Afro-Américains d'aujourd'hui[44]. Grammaticalement, on

41. *Ibid.*, p. 19. Baker-Fletcher reprend ici un concept du psychiatre afro-américain musulman Na'im Akbar.

42. « Such regrounding turns us back to our historic self, a self that fought Euro-domination the best way it could, working within very limited parameters of choice » (*ibid.*, p. XV). « It is possible for us to take a Kierkegaardian leap of faith, imagining ourselves into an utterly new Xodus Space that has no historical precedents. Yet to do such a thing would ignore a tremendously complex and intriguing heritage, maybe even wasting precious time and energy since Blackness has already been affirmed for us, albeit a very long time ago » (*ibid.*, p. 21).

43. *Ibid.*, p. 47-72.

44. « It is some one hundred and thirty years after the official ending of slavery. [...] There is a gigantic historic leap we are required to take between Nat Turner, High John, and ourselves. Yet most in the various African American communities of the United States are still suffering from the continuing effects of racial discrimination, class exploitation, and gender discrimination that have affected our existence since the Middle Passage. There is a sameness to black existence that transcends the specific historical differences

la reconnaît à l'emploi constant du *present continuous* (« *what is happening* ») et du passé défini (« *it did happen* »). Les émotions et l'intimité, qui prenaient tant de place dans les théologies précédentes, sont discrètes ici, alors qu'une expérience historique et collective occupe le premier plan[45]. Véritable « généalogie », l'analyse de l'expérience historique doit servir à comprendre le présent.

L'expérience des Afro-Américains advient à partir d'une oppression extérieure, subie puis intériorisée. Par là, l'expérience construit les sujets et les représentations de soi. Parler de l'expérience, ici, c'est en conséquence affirmer d'entrée de jeu une appartenance assignée, avant d'être consciente et délibérée, à une communauté historique qui a précédé le sujet. Il n'est pas anodin que, dans cette problématisation, on traite le corps comme construction sociale et lieu identitaire. L'expérience forgeant les sujets, on cherche à comprendre la manière dont une expérience historique a forgé « nos » corps et « nos » identités.

Quelle est la position sous-jacente à cette énonciation théologique ? Il s'agit d'un « je » qui se pose comme théologien afro-américain de la libération. Cela implique une double position. D'abord celle d'un membre de la communauté académique dont il connaît et s'approprie les codes. Mais le sujet appartient aussi à une collectivité opprimée qui résiste à cette oppression. Une fois parvenu à la fin de son exposé historique, c'est-à-dire au point où notre époque apparaît comme résultat du passé, le sujet « je » devient un « nous » dans un propos programmatique qui cherche des voies de résistance à l'aliénation des Afro-Américains. Plus encore, le « nous » en question n'apparaît pas seulement dans l'appel aux semblables, mais aussi dans le concept de sujet qui accompagne cette théologie : la communauté des ancêtres traverse non seulement l'histoire du sujet, mais compose aussi la trame de son présent.

La recherche de nouvelles voies détermine la nature du savoir qu'on peut espérer dégager de l'expérience. Un savoir généalogique rapportera les représentations des masculinités noires à des processus socio-culturels qui dissiperont l'effet d'évidence rattaché à une configuration de l'identité noire américaine. De plus, il va sans dire que ce savoir est spécifié. La pratique d'émancipation d'une expérience d'oppression utilise les ressources épistémologiques de ce système, mais elle les retourne contre la construction sociale à laquelle il a traditionnellement été attaché. Elle s'adresse d'abord à ses pairs, qu'elle invite à la résistance.

On trouve des similarités entre la pratique de Baker-Fletcher et celle de Boyd. Dans les deux cas, on part d'une singularité de l'expérience et de sa résistance à une absorption dans un cadre d'expérience universel. Dans les deux cas, l'expérience n'est pas découpée ou repérée en fonction d'un tel cadre, mais plutôt sur la base d'un événement, historique chez l'un, personnel chez l'autre, l'historique et le personnel

---

between slavery and our time » (Garth Kasimu BAKER-FLETCHER, « Black Bodies, Whose Bodies ? African American Men in XODUS », dans B. KRONDÖRFER, éd., *Men's Bodies, Men's Gods*, p. 88-89).

45. L'expérience émotionnelle est intéressante à la mesure de son éventuel potentiel politique (l'auteur renvoie alors à la rage, cf. *ibid.*, p. 90). Par ailleurs, l'expérience historique est racontée et analysée « in order to understand how African American male bodies are perceived in the contemporary post-modern world as sites of labor, instruments of pleasure, or vengeful entertainment » (*ibid.*, p. 65).

renvoyant de toute façon l'un à l'autre dans chacune des deux pratiques. L'expérience n'apparaît pas tant comme clé de compréhension que comme l'accident qui est à articuler.

Toutefois, Boyd et Nelson s'inscrivent dans une veine psychologisante : la description sociologique ou le récit de vie doivent aboutir à l'affranchissement du sujet, du fait qu'il aura atteint à une certaine vérité sur lui-même en-deçà des processus culturels qui le déterminent, ou hors d'eux. Baker-Fletcher ne poursuit pas une telle vérité. L'expérience n'est pas jaugée à une masculinité noire authentique que l'oppression aurait étouffée, ni les modèles culturels noirs critiqués en fonction de leur vérité ou de leur mensonge. Le défi de Baker-Fletcher est d'ouvrir des avenues d'existence à travers les constructions identitaires disponibles, que le sujet noir pourra éventuellement endosser, en les retournant à son avantage si elles étaient au départ des constructions issues d'un cadre esclavagiste ou ségrégationniste[46].

En somme, trois types d'énonciations de l'expérience se dégagent de notre observation. D'une part, au cœur de l'épistémologie de la majorité, une pratique qui décline l'expérience en termes de profil d'expériences commun à tous les hommes ou à la plupart d'entre eux dans une société donnée, en parlant, par exemple, d'expérience du travail, de l'orgasme ou du vieillissement. D'autre part, celle d'un sujet lié au cadre de représentation de la majorité par une relation d'origine, mais qui se trouve aussi en position de rupture, suite au constat d'échec d'un projet de masculinité normé par la culture ambiante, dans une énonciation qui s'est resserrée au plus près d'expériences singulières et inattendues. Enfin, une pratique séparée d'un système normatif qui la tient en bride, mais qui déconstruit l'expérience masculine noire gouvernée par une construction culturelle tenue jusqu'alors pour évidente.

VISÉES, RHÉTORIQUES ET EFFETS

Que peut-on dégager de cette cartographie quant aux visées et aux effets de ces pratiques ?

Le recours à une expérience d'homme départage le « masculiniste » du proféministe. Celui-ci se montre favorable à la libération de l'expérience des femmes dans un discours féministe, mais la question de sa propre expérience reste impensée. Dans le cas du « masculiniste », c'est la spécification de l'expérience qui initie le parcours en études sur les masculinités.

Il ressort assez clairement de ce qui précède une différence entre le premier sujet et les deux derniers. Nelson repère des expériences spécifiques — qui n'en sont pas moins des expériences types — dans des événements individuels, alors que pour

46. « If Sambo is indeed a permanent fixture in white America's social mind, then it is up to African Americans to reconfigure that image in ways that are helpful for us. [...] After deconstructing the traditional Sambo, a positive reconstruction of Sambo could use his qualities of humor as a way of blunting the threatening power of outspoken black male presence » (*ibid.*, p. 76).

Boyd et Baker-Fletcher c'est l'événement historique ou individuel, dans son caractère inédit et imprévu, qui requiert l'attention.

Toutefois, le projet des études sur les masculinités et des théologies des masculinités s'interdit de généraliser l'expérience des hommes. Ce renoncement occupe une place centrale dans l'argumentaire des études sur les masculinités. Comme nous l'avons remarqué en début de parcours, un tel champ disciplinaire est pertinent dans la mesure où les expériences masculines comportent des traits spécifiques. Même quand Nelson généralise la portée de ses analyses, il n'en spécifie pas moins une position générale masculine par rapport à une position générale féminine ou hétérosexuelle[47]. Or, la position de force de l'homme occidental en tant qu'humain générique est liée au postulat de son universalité. Ici au contraire, des hommes abandonnent cette prétention et recourent à la notion d'une expérience spécifique — celle d'être homme, noir américain ou d'avoir vécu des expériences personnelles. Ils le font dans le but de renforcer leur position identitaire. Prenons acte du déplacement survenu : ce n'est pas l'universalité qui rend consistant mais une histoire singulière, une localisation spécifique et partielle.

Quant au concept d'expérience lui-même, on constate qu'il n'est articulé dans aucune des théologies auxquelles il est référé ici. On peut soumettre deux hypothèses à ce sujet. D'une part, celle à l'effet que les études sur les masculinités constituent un sous-secteur des études sur les genres, tout comme les théologies des masculinités présupposent des théologies fondamentales et que les unes comme les autres s'en tiennent à endosser des conceptualisations situées en amont. D'autre part, on peut toujours avancer l'hypothèse de la naïveté première. Une chose est sûre : l'expérience constitue la pierre d'angle de la rhétorique des études sur les masculinités, qui justifient par sa spécificité masculine la pertinence de leur champ d'étude, et le recours à l'expérience est omniprésent dans ces discours. Or, pour qu'une rhétorique soit convaincante, son concept central doit être préservé de toute problématisation qui viendrait en questionner l'évidence (d'où l'inquiétude de Seidler).

Les théologies des masculinités réussissent-elles à articuler la dimension religieuse des expériences de nos contemporains ? Oui, sans doute. Mais qu'en font-elles ? et que pourraient-elles en faire ?

Toutes les théologies présentées ici présupposent la factualité de l'expérience racontée. Deux types de pratiques semblent se distinguer : celle de Nelson part d'une expérience générale pour en suivre les traces jusque dans les faits individuels ; celles de Boyd et Baker-Fletcher racontent des expériences personnelles ou historiques, raccrochées en un temps second à une trame expériencielle récurrente d'un récit à l'autre, ce qui renvoie cette trame à un complexe culturel et politique plus large que la sphère personnelle. Pourtant, les trois pratiques se rencontrent dans le double présupposé qu'entre le récit d'expérience et l'événement auquel il se rapporte existe un rapport de similitude parfaite, d'une part, et de l'autre, que le sujet énonçant

47. « Is there not something good, important, and *distinctive* about the experience of maleness itself ? [...] A "deep-masculine" that men can find in themselves and justly celebrate ? » (NELSON, *op. cit.*, p. 86-87).

l'expérience est identique au « je » de son récit. Qu'y a-t-il donc à comprendre au « je », qu'en un récit on pose à distance de soi dans le mouvement même par lequel on s'identifie à lui ? C'est précisément sur les jeux instaurés entre « je » et le récit que les théologies des masculinités ont le plus besoin d'être analysées dans une perspective rhétorique et politique.

D'abord, par cette construction discursive à la première personne, le sujet ne se projette-t-il pas déjà ailleurs que là d'où il parle ? Ces discours d'hommes profféministes, mais à la position somme toute plurivoque (ou équivoque ?), rappellent le propos de Toni Morrison dans *Playing in the Dark*. Examinant le portrait des Noirs contenu dans quelques œuvres phares de la littérature blanche américaine, Morrison y décèle l'image en creux de la perception que le Blanc entretient à son propre sujet[48]. De même, dans les théologies des masculinités, l'autre joue comme miroir de soi. Se raconter dans un récit qui met en scène d'autres hommes déclarés semblables ou différents de soi, des femmes auxquelles on établit des rapports différenciés, un état antérieur de soi-même, un processus de déplacement dont on fait le bilan (l'expérience-événement), n'est-ce pas préciser les contours d'une position subjective implicite ? Dès lors, le récit d'expérience sert à camper la position que le sujet prétend occuper maintenant.

Le présupposé d'un rapport de similitude parfaite entre le récit et l'événement s'accorde sans doute avec l'aspiration à l'authenticité qui habite les prises de parole dans les mouvements d'hommes. C'est ici que la portée politique de la plupart des théologies des masculinités se révèle le plus faible. À décliner l'expérience comme une description de ce qui est, on s'enferme soi-même, avec le fait d'expérience, dans un rapport d'univocité qui ne laisse aucune place à une construction de soi et du groupe dont on fait partie. Or, pour le dire avec la formule paradoxale de Derrida, « si tout commence par la trace, il n'y a surtout pas de trace originaire[49] ». Sur ce point, une autre théologie pour laquelle un quelconque vécu immédiat fait foi de tout, reste encore en-deçà de ses prétentions au changement de chacun et de la communauté des hommes[50].

L'expérience désigne une modification, un déplacement, tout le contraire de la description d'un état stable. Ici s'applique la logique paradoxale dont Deleuze observe la plurivocité : un énoncé qui est de l'ordre de l'événement pur peut être vrai en

---

48. Toni MORRISON, *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, XVIII-91 p.

49. Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 89-91.

50. Dans une perspective d'études des masculinités, la situation du récit par rapport à ce qu'il relate comporte une question culturelle : devant chaque fait du passé, à quels critères un récitant obéit-il dans le choix qu'il fait de raconter ou ne pas raconter ? Dans une perspective historiographique, on pourrait les rapporter au primat du public sur le privé (domaine traditionnel des femmes) : « When a man writes down his life, he is not simply assembling the facts : he is composing himself. He tries to re-create who he was, but in so-doing, he ratifies who he was become or who he would like to have been. Disclosure becomes disguise. The history of self always veers along the brink of fiction. This discrepancy is more than a matter of genre. It is also a matter of gender. [...] The contrast springs from what the authors choose to tell and what they choose to hide. » (Peter FILENE, « The Secrets of Men's History », dans Harry BROD, éd., *The Making of Masculinities : The New Men's Studies*, London, Sydney, Wellington, Allen & Unwin, 1987, p. 111-112.)

même temps que son contraire, dans la mesure où il réfère à un état qui se transforme[51]. Ce que Deleuze montre à propos d'*Alice au pays des merveilles* de Lewis Carroll et des stoïciens, invite aussi à se garder d'attribuer à une expérience une signification univoque. En théologie, cette invitation peut conduire à poser une question archéologique sur les formations discursives associées à l'expérience et qui la déterminent en déterminant son énonciation.

Dans la perspective politique de Rosi Braidotti, on peut alors demander comment déterminer l'énonciation de l'expérience en un sens plutôt que dans son sens contraire. Chez Braidotti, la réponse aurait à voir avec une option délibérée de construction identitaire par un rapport à sa propre histoire[52]. La question à propos de l'expérience n'est pas alors de savoir s'il y existe une expérience masculine spécifique qui puisse servir de référence herméneutique en théologie, mais plutôt en vue de quoi énoncer une expérience. Premièrement, puisqu'il existe des discours *de facto* sur l'expérience, quels en sont les effets ? Deuxièmement, puisqu'il existe des discours possibles sur l'expérience, ne devrait-on pas s'adonner à un travail délibéré sur une énonciation-constitution de l'expérience en fonction d'une visée définie ?

Toute la différence entre un travail délibéré sur les modalités d'énonciation et de construction d'une expérience, et les discours actuels autour de l'expérience en théologie des masculinités, résiderait dans le fait d'une option pour l'expérience, soit au nom d'un état de choses contraignant et où le travail du sujet est secondaire (expérience subie et qui fait l'objet d'une pure description), soit au nom d'une visée identitaire politique : je vais parler d'une expérience ; qu'est-il approprié d'en dire, comment est-il approprié de la dire ? pourquoi en parler ? et pour devenir quoi ?

51. Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 9-12.

52. « In some respects, my polylinguism forced upon me the need for an ethics that would survive the many shifts of language and cultural locations and make me "true to myself," although the self in question is but a complex collection of fragments » (Rosi BRAIDOTTI, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 15).