

chapitre 4

Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique¹

La prise en compte des catégories de sexe n'est pas un phénomène nouveau en ethnologie. On peut dire que tout ethnologue – confronté à des sociétés souvent très différentes de la sienne – est obligé de tenir compte de cette structuration forte et souvent rigide de la plupart des sociétés en fonction du sexe. La différence des sexes apparaît à tous les niveaux d'analyse : division sexuelle du travail, règles de filiation et d'héritage (unilinéaires : en ligne masculine ou féminine, bilinéaires, etc.), organisation symbolique à oppositions bi-polaires (masculin/féminin, haut/bas, etc.).

On aurait pu penser à cet égard que l'ethnologie manifestait un équilibre dans le traitement respectif des hommes et des femmes plus grand que les disciplines consacrées à l'analyse de nos propres sociétés, telle la sociologie où la non-prise en compte des femmes dans les théorisations, ou leur prise en compte éventuelle, dans les descriptions, comme pures annexes de l'homme, était particulièrement frappante (cf. Mathieu, 1971 ;

1. Rapport préparé pour l'UNESCO en 1985 et publié avec son autorisation. Présenté à la Réunion internationale d'experts : « Réflexion sur la problématique féminine dans la recherche et l'enseignement supérieur », Lisbonne, Portugal, 17-20 septembre 1985 (SHS-85/conf. 612/6).

[Dans ce rapport, j'ai été amenée à résumer et citer mes travaux parmi d'autres – ce qui entraîne, pour le présent ouvrage, quelques répétitions que je prie les lecteurs d'excuser. Les supprimer aurait nui à la cohérence de l'exposé.]

chap. 1 *supra*). Or, il n'en est rien, comme nous le verrons dans ce rapport spécifiquement consacré à l'anthropologie sociale et culturelle. Depuis une quinzaine d'années maintenant s'est développée dans cette discipline une littérature, centrée sur les femmes et principalement produite par des femmes, ayant pour point de départ une critique des discours ethno-anthropologiques antérieurs et contemporains, qu'ils soient d'inspiration fonctionnaliste, structuraliste ou marxiste.

Non que des écrits « sur les femmes » n'existaient pas avant. Nombre de monographies avaient un chapitre sur les « domaines féminins » : initiations des filles, rites d'accouchement, « activités féminines », etc. Quelques textes ont aussi paru sur la « condition des femmes » – généralement faits par des femmes, comme en sociologie. Bref – malgré le fait que l'extrême variabilité du contenu des rôles masculins et féminins selon les sociétés (cf. Mead, 1948) pouvait donner aux ethnologues une idée plus sociologique du sexe qu'aux chercheurs d'autres disciplines centrées sur un seul type de civilisation –, d'une façon générale la femme demeurait dans les descriptions un élément « spécifique », souvent marginal, « avec les problèmes qui sont les siens », pour reprendre une expression de Paulme (1960, « Introduction » : 9). Quelle différence, dira-t-on, avec la nouvelle anthropologie dite « des femmes », puisque ce sont toujours principalement des femmes qui s'occupent... de femmes ? Sans doute est-ce que le mot « femme » a changé de sens... dans la conscience des femmes scientifiques elles-mêmes. Sans doute est-ce que « ses problèmes » ne sont plus seulement « les siens », et que le rapport entre les sexes ne semble plus un donné à décrire, mais une construction sociale à élucider.

Comme le note Alice Schlegel (1977 : 1-2) :

« La récente vague d'écrits anthropologiques sur les femmes a débuté dans les années soixante, *non pas comme une excroissance logique des théories développées à l'intérieur de l'anthropologie* ou des disciplines voisines, mais bien plutôt comme réponse à des facteurs sociaux et idéologiques qui mettaient en question la justification morale de l'inégalité systématique – à savoir une inégalité constitutive des rapports sociaux. Pour la plupart d'entre nous qui travaillons dans ce domaine, nos études sont comme une fourche à deux branches : nous nous demandons non seulement comment adviennent l'égalité et l'inégalité, mais

aussi comment l'identification de leurs déterminants critiques peut fournir la connaissance nécessaire pour amorcer un changement » (mes italiques).

Ainsi donc :

1. Contestation *théorique* de l'ethnologie (et non « excroissance logique ») pour une part de ces nouvelles productions (ce qui n'était pas le cas de l'ancienne « anthropologie des femmes », sauf rares exceptions prémonitoires). C'est le point de vue épistémologique porté sur ces questions qui a changé et ceci constituera la part principale de ce rapport. Il n'est pas possible, en effet, dans le cadre de ce bref exposé, de rendre compte du *contenu* concret des nouvelles recherches, qui se sont multipliées en ce domaine et portent sur de nombreuses sociétés, ni même de pouvoir rendre justice aux nuances et contrastes des positions *théoriques* de l'ensemble des auteur(e)s¹. Les articles ou livres présentés ici ont été choisis pour l'intérêt de leur *critique* épistémologique de l'androcentrisme de la pensée : démonstration des biais, contradictions, oubliés dans les raisonnements et la conceptualisation. Ils s'accompagnent généralement d'une nouvelle interprétation des données ethnographiques elles-mêmes, avec laquelle je ne suis pas obligatoirement d'accord, particulièrement dans la dérive optimiste que présentent certains vers l'idée d'une « égalité dans la différence » entre les sexes, d'une « autonomie des femmes », etc. Toutefois ce désaccord éventuel sur la réinterprétation des faits n'annule pas l'exactitude de la critique quant au raisonnement des ethnologues sur les sociétés et quant à l'invisibilisation des femmes².

2. Lien historique – accepté ou non par les auteurs elles-mêmes – entre cette nouvelle littérature scientifique et les mouvements de femmes des pays occidentaux (et parfois non occidentaux), dont nous donnerons seulement une idée rapide.

1. On pourra consulter à cet effet divers comptes rendus de recherches qui ont paru régulièrement (notamment : NASH, 1975 ; STACK *et al.*, 1975 ; LAMPHERE, 1977 ; QUINN, 1977 ; REITER, 1977 ; ROGERS, 1978 ; TILLY, 1978 ; RAPP, 1979 ; ROSALDO, 1980 ; ATKINSON, 1982 ; STROBEL, 1982 ; ZINN, 1982 ; FOGELBERG, 1983).

2. Les analyses présentées ici ne sont bien sûr qu'un *échantillon* de cette réflexion critique. Il a paru préférable, en effet, de détailler certains exemples pour faire mieux apparaître à la fois les mécanismes de l'androcentrisme et les moyens de le déceler sous des argumentations qui, aux yeux de tous, paraissent parfaitement « normales ».

Bref historique

Sans préjudice des articles ou ouvrages individuels importants qui ont marqué le renouveau de la problématique des sexes, et dont nous parlerons au cours du texte ou qui sont indiqués en bibliographie, il est intéressant d'examiner un des aspects historiques de la question : la parution, selon les pays, des premiers ouvrages *collectifs* significatifs ou numéros spéciaux de revues professionnelles ayant marqué ce renouveau d'intérêt pour le sujet. Ces publications sont en effet l'expression plus ou moins directe d'une organisation collective de la réflexion issue des mouvements de femmes, d'une sorte de cristallisation du travail de groupes de femmes, universitaires ou non, commencé plusieurs années avant les parutions ; elles indiquent d'autre part une certaine (quoique fragile) reconnaissance du milieu universitaire (à travers les éditeurs) quant à la validité « scientifique » des *Women's Studies*¹.

En anthropologie, on constate un décalage intéressant dans les dates d'apparition des premières publications collectives significatives : 1971-1975 aux États-Unis et au Canada anglophone ; 1975-1978 au Royaume-Uni ; 1977-1979 en France et au Québec ; 1980-1983 aux Pays-Bas, en Suède et en République fédérale d'Allemagne (cf. la bibliographie en fin de volume). Ce décalage correspond sans doute :

1. d'une part au décalage entre pays pour ce qui est du début des mouvements féministes et de leur impact social (fin des années 1960 aux USA, début des années 1970 en France, par exemple) – et donc au décalage subséquent dans la structuration des *Women's Studies* en général, au niveau académique (fin des années 1970 seulement au Japon, par exemple ; cf. Kuninobu, 1984) ;

1. L'une des caractéristiques des *Women's Studies* est d'avoir été dès le départ largement interdisciplinaires, puisque, comme nous le verrons, c'est le type de connaissance produite sur les femmes qu'elles ont mis en cause, et que les mêmes mécanismes de production de cette connaissance se retrouvent dans toutes les sciences humaines. Aussi ce caractère interdisciplinaire, et de plus « *cross-cultural* », des *Women's Studies* rend-il un peu artificiel le découpage bibliographique que nous faisons afin de cerner les publications « ethnologiques ». Au demeurant, il semble que dans les pays anglo-saxons l'Université elle-même fasse moins de distinction qu'en France, par exemple, entre « sociologie » et « ethnologie » – ce qui se reflète dans quelques-uns des ouvrages cités.

2. d'autre part à la plus ou moins grande organisation de la profession anthropologique elle-même selon les pays. Ainsi en France, ce n'est que fin 1981 qu'eut lieu le 1^{er} Congrès des anthropologues français – ce qui donna l'occasion d'y tenir un atelier sur l'anthropologie des femmes (cf. *Bulletin de l'AFA* 8) ;

3. peut-être aussi au pourcentage de femmes dans la profession anthropologique ? La question serait à étudier de façon comparative.

Dans les pays anglo-saxons en tout cas, nombre de ces publications ont eu pour origine ou déclencheur :

- l'organisation de cours de *Women's Studies*, parfois à l'initiative d'étudiantes (par exemple à Stanford en 1971 : cf. Rosaldo et Lamphere [dir.], 1974) ;
- la formation de groupes de réflexion de femmes anthropologues – ainsi au Royaume-Uni : à Oxford (cf. S. Ardener [dir.], 1975) ; à Cambridge (cf. les numéros spéciaux de la revue *Cambridge Anthropology*) ; à Londres, le London Women's Anthropology Group, à l'origine du livre de Caplan et Bujra (dir.), 1978 ; dans le Sussex, le Subordination of Women Workshop, à l'origine du livre de Young et al. (dir.), 1981 ;
- des communications de femmes anthropologues lors des réunions régulières des associations anthropologiques nationales ou régionales.

Signalons à ce propos que le IX^e Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, tenu à Chicago en 1973, a comporté plusieurs sessions sur les femmes et sur le sexisme, ce qui a donné lieu à deux ouvrages publiés en 1975 (Rohrlich-Leavitt [dir.] ; et Raphaël [dir.]) et à une partie de l'ouvrage issu du même congrès et consacré à « la politique de l'anthropologie » (Huizer et Mannheim [dir.], 1979).

Que l'impulsion vers une critique de la manière dont les différentes sciences « expliquaient » les femmes soit une conséquence des mouvements féministes est un fait historique et sociologique indéniable – mais il n'est pas forcément admis ou avoué. Dans leur préface, nombre de ces publications font explicitement référence à ces mouvements : par exemple, aux USA, Rosaldo et Lamphere (dir.), 1974 ; Reiter (dir.), 1975 : « Ce livre trouve son origine dans le mouvement des femmes » ; au Royaume-

Uni, l'éditorial par des féministes marxistes du numéro spécial de la revue *Critique of Anthropology*, 1977 ; et Caplan et Bujra (dir.), 1978, dont le but était « de faire un livre qui puisse contribuer au débat académique croissant concernant les femmes, mais être en même temps accessible et en rapport avec les questions que se pose le mouvement des femmes ». D'autres n'y font pas allusion (par exemple : *L'Homme*, 1979). Certaines prennent une distance, ou expriment un malaise : ainsi les éditrices du numéro spécial sur la sexualité de la revue *Cambridge Anthropology* (1979) regrettent que ce soit « un ensemble d'articles par des femmes sur les femmes ». On trouve aussi des positions mi-défensives, mi-offensives, ainsi l'éditorial du numéro spécial des *Cahiers d'études africaines* (1977) : « Je ne prétendais pas à une offensive politico-sexuelle dont ce *Cahier se ferait la tribune* [...]. Certains [membres du comité de rédaction], préjugant des textes, annonçaient le numéro féministe ! J'en conçus une tentation... »

Si je donne ces détails, c'est que s'y révèlent non seulement les positions divergentes, dans la nouvelle anthropologie des femmes, à l'égard des mouvements de femmes, mais aussi – en filigrane – les difficultés, et parfois les oppositions sexistes et la discrimination que cette orientation de recherches continue à rencontrer dans le milieu académique – même aux États-Unis et au Canada, où elle est la plus développée.

Anthropologie « des femmes » ou anthropologie des sexes ?

Le fait que cette nouvelle anthropologie des sexes se centre sur l'objet (et le sujet) « femmes » est critiqué trop à la légère par certain(e)s. Ainsi Christine Oppong, éditrice d'un livre récent sur l'Afrique, qui parle de « néo-sexisme » : « En rassemblant ce volume, nous avons cherché à éviter un piège néo-sexiste largement répandu : l'étude des femmes, par des femmes, pour les femmes ! » (Oppong, 1983, « Préface » : xv-xvi). Dédié à Meyer Fortes, le livre porte en exergue une phrase de lui où il estime, en 1980, qu'« on ne peut considérer le statut d'aucun des deux sexes sans référence à l'autre »... Ce fut justement le point de départ de la critique féministe des sciences humaines, aux alentours de 1970 !

Que la nouvelle « anthropologie des femmes » soit une anthropologie *des sexes*, qui pourrait en douter, malgré quelques erreurs commises (qui relèvent en fait de l'ancienne anthropologie) ? La différence – et elle est de

taille – est que si, en se centrant sur les hommes, la sociologie comme l’anthropologie classiques ont toujours *su* au fond que le « statut » (inférieur) des femmes était déterminé par celui des hommes, la différence est que – en se centrant sur les femmes – la nouvelle sociologie ou anthropologie des sexes démontre que le « statut » (privilegié) des hommes est conditionné, directement produit par le travail des femmes *et* son invisibilité, *leur* invisibilité, que ce soit dans les sociétés étudiées elles-mêmes ou dans les analyses qui en sont faites. La différence subséquente est qu’en fait, il ne s’agit plus tant de « statuts » respectifs (optique statique) que de l’analyse du fonctionnement social et de la *définition réciproque* des sexes (réciproque, dialectique, ne voulant pas dire égalitaire).

Qu’il s’agisse des idéologies scientifiques ou des idéologies de différentes sociétés, *l’invisibilité* des acteurs sociaux *hommes* en tant que groupe *sexué* (i.e. défini dans et par les rapports économiques, juridiques, reproductifs, qu’il entretient avec l’autre groupe de sexe : les femmes) dépendait (et dépend encore) de l’invisibilité des femmes en tant qu’acteurs sociaux (cf. notamment Mathieu, 1971 ; chap. 1 *supra*), et de leur représentation comme, en quelque sorte, des *sexes non-acteurs*...

Le centrément actuel (et centrément n’est pas exclusivité) sur l’objet « femmes » est donc :

1. une conséquence logique de la critique de l’exclusion préalable des femmes par la science ;

2. strictement *l’inverse* de ce qui se passait avant. Paradoxe dont parle Colette Guillaumin (et dont elle précise qu’il est valable pour tout groupe dominé) :

« Considérer “les femmes” comme *objet* peut en un sens être considéré comme l’une des nouveautés des sciences humaines au cours de ces dernières décennies. Il y a quelque chose d’ironique pourtant à se réjouir de ce qui est si l’on y pense *l’une des variantes de la situation sociale factuelle de ce groupe* [mes italiques] : *objet* dans les rapports sociaux, *objet* dans le discours théorique...

Pourtant [...] ce paradoxal progrès en est un néanmoins [...] parce que enfin il a introduit dans la pensée élaborée, dans la conscience [...] *ce qui jusqu’alors n’avait pas existé* car recouvert d’un voile, d’un masque (comme si souvent les femmes en portent), celui de l’évidence

naturelle, du réel spontané : ce qui littéralement ne *se pense pas*, car pré-pensé, considéré comme préalable à toute société et à toute forme de conscience. *Ainsi devenir un objet dans la théorie était la conséquence nécessaire de devenir un sujet dans l'histoire* » (1981b : 28).

C'est donc à un déséquilibre considérable, dû au traitement *methodologique différentiel* des hommes et des femmes (Mathieu, 1971, 1973, 1977a ; chap. 1, 2, 3 *supra*) qu'ont dû s'attaquer les « *Women's Studies* », les « études des/sur les femmes ».

Comme le dit Rayna Rapp Reiter :

« Nous avons besoin d'études nouvelles qui soient centrées sur les femmes : il ne peut en être autrement, étant donné le double biais¹ qui a si longtemps banalisé et mal interprété les rôles des femmes. Mais le résultat final d'une telle approche sera une réorientation de l'anthropologie de sorte qu'elle étudie *le genre humain*. En nous centrant d'abord sur les femmes, nous avons à redéfinir des questions importantes, à réexaminer toutes les théories antérieures, à être critiques quant à ce que nous admettons comme constituant des données factuelles » (1975, « Introduction » : 16).

Ainsi devons-nous nous méfier tant des élaborations théoriques antérieures que, même, de ce qui nous est présenté comme des « faits », l'ensemble étant perverti par le biais androcentrique de la science – phénomène dont nous allons tenter de cerner dans ce rapport les principaux symptômes en ethnologie.

Citons dès maintenant une des définitions de l'androcentrisme (désigné par ailleurs, selon les textes, comme « *sexual bias* », « *male bias* », « *male-centeredness* », ou « *viricentrism* » ; cf. Schrijvers, 1979) :

« Par "androcentrisme" j'entends un biais théorique et idéologique qui se centre principalement et parfois exclusivement sur les sujets hommes (*male subjects*) et sur les rapports qui sont établis entre eux.

1. C'est-à-dire le « biais mâle » de la société de l'ethnologue et le « biais mâle » des sociétés étudiées, à dominance masculine (*ibid.* : 13).

Dans les sciences sociales, ceci signifie la tendance à exclure les femmes des études historiques et sociologiques et à accorder une attention inadéquate aux rapports sociaux dans lesquels elles sont situées. L'androcentrisme peut se concevoir comme un glissement idéologique de la part de l'auteur, mais ce glissement a des effets théoriques qui sont transférés au texte. C'est pourquoi il est légitime de parler à la fois de l'androcentrisme du sujet-auteur et de l'androcentrisme de tel texte ou de telle théorie » (Molyneux, 1977 : 78-79, n. 1).

La conséquence en est que :

« La [...] non-considération des rapports sociaux dans lesquels les agents-femmes sont impliqués veut dire que certains rapports sociaux cruciaux sont mal identifiés et d'autres pas identifiés du tout. Ceci [...] pervertit nécessairement les arguments avancés quant aux caractéristiques générales de la formation [sociale et économique] en cause » (*ibid.* : 55).

I. L'ANDROCENTRISME ET SES SYMPTÔMES

Nous distinguerons provisoirement, pour la linéarité de l'exposé, le « niveau » des faits de celui de l'intégration à la théorie. Mais bien entendu, l'apparente facilité d'accès aux informations est un leurre : il n'y a pas de « données » en soi. Toute « description » est elle-même *informée* par le cadre théorique, conscient ou inconscient, de l'observateur. C'est en quoi, en retour, la non-prise en considération de choses découvertes ultérieurement comme des « faits » révèle plus qu'elle-même : elle révèle la théorisation sous-jacente.

L'invisibilisation des femmes au niveau des « faits »

Un ethnologue homme, Edwin Ardener, considérait en 1972 que le « problème des femmes » (c'est-à-dire à son sens le problème *que les femmes posaient* à l'anthropologue) se situe au niveau de la théorisation, non à celui de l'observation :

« Au niveau de "l'observation" dans le travail de terrain, le comportement des femmes a, bien entendu, tout comme celui des hommes, été relevé de façon exhaustive : leurs mariages, leur activité économique, leurs rites et le reste » (Ardener, 1972 : 136).

Or, contrairement à ce que pensait Ardener, même au niveau, qui semble en effet le plus facilement appréhendable, des activités concrètes des femmes, il y a des vides d'importance dans les descriptions ethnologiques – il y a beaucoup de « reste »...

Dans certaines études, pourtant minutieuses, portant sur les temps de travail et/ou sur la dépense énergétique entraînée par diverses activités, on peut découvrir, par exemple, que ce qui concerne les tâches reproductives des femmes et les soins aux enfants n'est pas calculé, ou incomplètement.

Ainsi, remarque Paola Tabet à propos des !Kung, l'une des populations de chasseurs-cueilleurs les plus « étudiées » au monde :

« [...] on a le droit de se demander si les chercheurs, même les plus méticuleux sur ce plan comme R. Lee, sont aveugles ou de mauvaise foi. Lee (1979)¹ calcule jusqu'aux secondes les temps nécessaires aux activités productives même les plus menues (le temps de la construction d'un abri pour les chiens réparti sur le nombre de jours de sa durée = 0,08 minute par jour, etc.) mais *il ne donne aucune estimation du temps d'allaitement* ni du temps pour les soins aux enfants (il dit seulement qu'à la mère est affecté de 60 à 80% du travail avec les jeunes enfants). Il considère (et ce fut déjà une innovation) le poids du travail reproductif pour les femmes *du seul point de vue du poids des enfants à transporter* par kilomètre pendant la cueillette et les déplacements du campement [...]. De ses calculs bien partiels, il conclut que : 1) le *travail hebdomadaire des femmes est inférieur* à celui des hommes, et 2) même "adding the work of child rearing [non mesuré] does not raise the women's total work load significantly above the range of the men's" » (Tabet, 1985 : n. 77).

1. Dans un souci d'allègement, les références des textes analysés ou critiqués par les auteurs cités ici n'ont pas été incluses dans la bibliographie.

Compter le portage des enfants était en effet une *innovation* – et cela reste exceptionnel. J’ai montré (Mathieu, 1985a ; chap. 5 *infra*) que dans une étude récente sur les Yanomami (chasseurs-cueilleurs-horticulteurs du Venezuela), étude visant à évaluer si leur production de subsistance couvre ou non les besoins énergétiques, et donc nécessitant une évaluation de la *dépense* énergétique globale et par activité, le portage des jeunes enfants (très fréquent au cours de la journée) n’a pas été pris en compte dans l’évaluation de la dépense énergétique des femmes (en revanche, dans cette étude, l’allaitement a été pris en compte dans l’évaluation des besoins énergétiques).

Ces phénomènes qu’on pourrait appeler de fragmentation des femmes sont extrêmement courants. On pourrait se laisser aller à penser que ces cécités sont dues en quelque sorte à un *manque* d’ethnocentrisme de la part des chercheurs : car l’une des choses les plus étrangères au monde occidental producteur de l’ethnologie n’est-elle pas qu’une femme travaille (fasse l’agriculture, le jardinage, le pilage des céréales, etc.), déménage ou même danse avec un enfant attaché à son dos ? Pourquoi cette « étrangeté » n’est-elle pas étrange (à peine notée, et la plupart du temps pas jugée digne d’étude), si ce n’est que ce « non-ethnocentrisme » de surface recouvre un biais androcentrique en profondeur : l’inintérêt pour ce que vivent les femmes, l’idée d’une « *naturalité* » de leur rapport aux enfants, basée sur une conception *naturaliste* de la catégorie « femmes ». Ceci, on le verra, a amené des anthropologues (et sociologues) femmes à des reconsidérations sur la division « naturelle » du travail et à une redéfinition du concept même de « travail ».

Il est d’autres façons d’invisibiliser le travail des femmes : ainsi, la *présentation* des tableaux statistiques. En n’y retenant qu’un secteur de la vie sociale, et relativement comparable entre hommes et femmes, par exemple : les heures respectives consacrées à la « production » (chasse, cueillette, agriculture, etc.), on pourra dire (ou donner l’impression) que le « travail » des femmes est soit inférieur (voir *supra*) soit égal à celui des hommes – alors qu’en reprenant d’autres données de l’auteur lui-même et en recoupant entre eux les tableaux, l’impression relativement « égalitaire » que donnait l’article disparaît. Ainsi à partir de l’article cité plus haut sur les Yanomami, peut-on trouver une disproportion très forte entre les occupations des hommes et des femmes, qui n’était pas perceptible dans le texte :

« [...] on peut déduire des tableaux établis par Jacques Lizot que [...] en saison sèche, *les hommes ont donc à leur profit 55 heures par mois de repos et loisirs pendant lesquelles les femmes travaillent* (donc une grosse semaine d'un travailleur occidental) – dont 32 heures de sommeil et inactivité, pendant lesquelles les femmes... "s'activent" ! » (Mathieu 1985a ; chap. 5 *infra*).

Mais le mécanisme le plus courant de l'androcentrisme concernant les « activités concrètes » des femmes consiste à *ne pas* les étudier, parce qu'on ne songe pas – cela ne fait pas partie des catégories d'analyse – à introduire la variable « sexe » dans certains domaines. Autant il est commun d'étudier la division « sexuelle » du travail (ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas là aussi de poids mort dans l'analyse, cf. *infra*), autant la question se pose moins dans des domaines tels que la nutrition par exemple. Est-ce un hasard si les rares études anthropologiques mettant en évidence la sous-alimentation (en qualité et/ou en quantité) relative des femmes par rapport aux hommes ont été faites surtout par des femmes ?

Dans le champ des échanges économiques, et parmi ces études d'anthropologues femmes tendant à corriger l'invisibilité des activités féminines, on peut citer à titre d'exemple le travail d'Annette Weiner (1976), qui est allée en 1971 et en 1972 là où Bronislaw Malinowski avait travaillé entre 1915 et 1918 : à Kiriwina (îles Trobriand). Malinowski, dans son analyse de l'échange (sur laquelle ont été basées ensuite des théorisations sociologiques importantes, dont celle de Mauss dans son *Essai sur le don*), s'était centré sur les spectaculaires échanges *kula*, effectués outre-mer par et entre les hommes, ainsi que sur les grandes distributions cérémonielles de nourriture faites par les hommes. Il avait mentionné, comme un certain nombre de ses successeurs aux Trobriand, que les femmes prenaient part aux cérémonies mortuaires, sans plus d'examen. Dès son arrivée sur le terrain, Weiner, dont ce n'était pas au départ l'objet de recherche, assiste à plusieurs cérémonies impressionnantes d'échanges funéraires, entre femmes, de milliers de bottes de feuilles de bananier et de centaines de jupes de fibre, qui constituent la richesse des femmes. Ne trouvant *aucune explication* de ce phénomène dans les (nombreuses) ethnographies antérieures, elle s'y attache. (Notons, avec Weiner, qu'aucune des informations qu'elle a obtenues sur les activités funéraires et les richesses des femmes n'était, dans cette société,

d'ordre « secret » ni même confidentiel. Elles auraient aussi bien pu être obtenues par un ethnologue homme.)

Or son livre ne fait pas qu'« ajouter » à l'ethnographie trobriandaise des informations « sur les femmes ». Il présente d'une part une analyse des relations socio-économiques entre les sexes dans les rapports de parenté. Mais aussi, d'autre part, il complète et modifie l'analyse même de l'échange trobriandais en montrant le double aspect de sa cyclicité : non seulement son aspect socio-politique, historique, généalogique (contrôlé par les hommes) mais son aspect cosmique, méta-généalogique (contrôlé par les femmes) de régénération de l'identité sociale, de la substance ancestrale – pour laquelle les femmes jouent, dans cette société à parenté matrilineaire, un rôle *structurel*. À l'occasion des transactions funéraires, les femmes « font leur entrée dans le champ socio-politique et, avec leurs richesses spécifiques, elles paient en retour tous ceux qui ont contribué d'une manière ou d'une autre à l'entretien de la personne décédée » (Weiner, 1976 [éd. française 1983 : 41]).

Le travail de Weiner lui permet également de remettre en cause les interprétations classiques de la parenté, fondées essentiellement sur les principes généalogiques :

« [...] la parenté ne peut être étudiée comme une institution séparée, [...] les dimensions sociales et cosmiques qu'elle peut avoir doivent également être prises en compte » (*ibid.* : 38, n. 2).

« Dès lors que l'on accorde une égale importance dans l'analyse aux domaines respectivement contrôlés par les hommes et les femmes, les catégories anthropologiques traditionnelles de famille, de filiation et de parenté revêtent automatiquement des significations multidimensionnelles qui excèdent les limites des définitions antérieures. C'est seulement en reconnaissant aux femmes de la valeur, en refusant de les considérer comme des pions que les hommes échangent entre eux, ou comme de simples objets reproducteurs, que nous pouvons offrir une réponse à la question posée par l'essai provocant de Schneider : *What is kinship all about ?* [...] » (*ibid.* : 35).

Le domaine de la parenté – à travers les concepts de « circulation » et « d'échange » des femmes produits par les analyses contemporaines de

l'alliance et de la constitution et la légitimation des groupes échangeistes – est peut-être le domaine par excellence où les femmes apparaissent dans les discours ethnologiques comme de simples pions dans un jeu masculin (nous reviendrons plus loin sur les implications théoriques).

Mais pour en rester pour le moment au niveau des « faits », la description même des stratégies matrimoniales néglige généralement les femmes comme acteurs sociaux. Les ethnologues s'intéressent principalement à ce que Chantal Collard (1981) appelle « les structures dominantes d'échange matrimonial », c'est-à-dire les règles et comportements qui concernent les mariages primaires (premiers) dont les hommes apparaissent en effet souvent comme les stratèges. Mais dans de nombreuses sociétés existent des mariages secondaires, et successifs, qui n'annulent pas obligatoirement les premiers et parfois les contredisent. Faut-il s'étonner que ce soit des ethnologues femmes qui aient trouvé, dans ces mariages secondaires, des stratégies matrimoniales propres aux femmes ?

Ainsi Françoise Héritier-Lizard (1973), portant une attention égale aux deux sexes tant en ce qui concerne la notion de personne chez les Samo patrilinéaires de Haute-Volta que les comportements matrimoniaux concrets, met-elle en évidence l'existence rituellement reconnue de « chaînes de fécondité » féminines transmettant la force génésique et révélant un « univers proprement féminin, avec ses lois propres de transmission, distinctes de celles impliquées par la patrilinéarité et la solidarité lignagère » (p. 251). Et surtout, elle observe que les femmes ont tendance, lors de leurs mariages secondaires dans un autre village, à se regrouper (entre sœurs, mère et fille, mais même au-delà de la filiation utérine) en contractant ces mariages dans un même village – recréant ainsi la communauté résidentielle et affective que leur procurait leur mariage primaire (basé sur l'endogamie villageoise). « Le phénomène [...] manifeste l'existence d'une solidarité féminine aux effets plus forts que le sentiment d'appartenance lignagère. » Il y a là « reduplication des destins matrimoniaux féminins, reduplication que les hommes perçoivent de façon extrêmement nette, en se reconnaissant impuissants à l'enrayer » (p. 252).

Chez les Guidar du Nord-Cameroun, au contraire des Samo, les mariages primaires dispersent les femmes d'un même lignage dans des villages différents et Chantal Collard montre comment elles tentent en mariages secondaires (dits « par vol ») « de recréer sans cesse des bases locales de solidarité

féminine » en faisant venir près d'elles des sœurs, mais aussi des amies. « La solidarité féminine basée sur l'amitié repasse par l'échange. » De façon intéressante, ces stratégies sont basées sur une alliance de femmes jeunes et d'hommes cadets : « ceux à qui l'échange échappe pour le premier mariage d'une fille » (Collard, 1981 : 10).

Nous voyons ici des femmes initiatrices, stratèges et échangistes dans l'alliance matrimoniale, du moins secondaire, mais C. Collard signale que ce qu'elle appelle « les formes dominées d'échange » (mariages secondaires ou mariages avec moindre compensation matrimoniale) – si elles sont parfois étudiées du point de vue des hommes impliqués – le sont beaucoup plus rarement du point de vue des femmes (c'est surtout le rôle des hommes dans ces formes dominées qui a intéressé les ethnologues). Elle voit là le présupposé qu'il existerait une solidarité naturelle de sexe qui interdirait d'être échangé et échangiste dans une même société, d'être « tour à tour sujet et objet », et finalement l'effet d'une « naturalisation des différences sexuelles ».

La non-intégration des femmes au niveau théorique

On a vu précédemment que l'absence de description de certaines activités féminines laisse en blanc un pan de la réalité sociale. Mais un autre mécanisme de l'androcentrisme consiste – même lorsque les activités ou l'importance structurelle des femmes sont décrites et *connues* au niveau des ethnographies – à néanmoins ne pas les intégrer au niveau des généralisations et des interprétations théoriques.

Pour rester dans le domaine de l'alliance matrimoniale, C. Collard (1981) ne s'attache pas seulement à montrer l'existence de stratégies féminines secondaires : bien plus, en reprenant et réanalysant des ethnographies existantes, elle rappelle que l'échange des *hommes* par les femmes existe bien pour les mariages primaires, donc comme forme *dominante* d'échange, dans certaines sociétés (notamment matrilineaires et matrilocales). Or il y a de la part de beaucoup d'ethnologues un certain refus de considérer ce fait par l'universalisation théorique abusive de l'idée « d'échange des femmes », systématisée (mais avec plus de prudence que ses successeurs) par Lévi-Strauss.

En fait, selon les sociétés, on peut trouver des cas où :

- des hommes échangent des femmes (cas le plus fréquent) ;
 - des hommes échangent des hommes « au moyen de femmes » (selon la formule de Lévi-Strauss) ;
- mais aussi des cas où :
- des hommes et des femmes échangent des hommes ;
 - des femmes échangent des hommes : ce qui, négligé par Lévi-Strauss dans les *Structures élémentaires de la parenté* (1949), a été admis par lui, mais avec une certaine ambiguïté, dans son article sur « La famille » (paru pour la première fois en anglais en 1956) :

« Que des lectrices, peut-être choquées de voir les femmes assimilées ici à des biens d'usage courant, objets de transactions entre opérateurs masculins, soient assurées pour leur consolation que les règles du jeu seraient les mêmes, si l'on choisissait de considérer les hommes comme des objets d'échange entre des groupes féminins. En fait, quelques rares sociétés d'un type matrilineaire très poussé ont, jusqu'à un certain point, essayé d'exprimer les choses de cette façon. Et les deux sexes peuvent se satisfaire d'une autre manière, un peu plus compliquée, de décrire le même jeu, qui reviendrait à dire que des groupes consanguins, comprenant à la fois des hommes et des femmes, s'engagent à échanger ensemble des liens de parenté » (édition française, 1971 : 27).

Ce qui intéresse Lévi-Strauss, ce sont les règles du « jeu » structural, les modèles. Mais du point de vue des personnes impliquées, est-il sûr que le jeu soit « le même » selon la position qu'elles occupent dans la réalité banale de l'échange ? À plus forte raison lorsque *plusieurs* types de mariages coexistent dans une même société.

L'inattention au rôle actif des femmes dans certains types d'échange matrimonial peut aussi être liée à une tendance des ethnologues – répandue dans bien d'autres domaines que celui des sexes – à théoriser et à généraliser uniquement à partir des groupes socialement dominants, manipulateurs du pouvoir politique et de la richesse. Alice Singer (1973) compare les données mêmes d'Evans-Pritchard sur le mariage chez les Nuer avec la théorisation totalement androcentrée de l'auteur – en reprenant aussi des critiques du même travail faites par Kathleen Gough (1971. Voir aussi Sacks, 1976.) Elles montrent comment des faits concernant les femmes

contredisent l'insistance de l'auteur sur le principe agnatique, sur une idéologie strictement patrilinéaire et patrilocale du mariage, sur les droits du mari sur l'épouse et les enfants (« échange de bétail contre une épouse »). En fait, notamment chez les gens du commun, la résidence est souvent matrilocale avec transfert de bétail de la famille de l'épouse à celle du mari, et près de la moitié des femmes vivaient dans des types d'union où elles ont une autonomie légale. Il y a donc une large marge entre les théorisations d'Evans-Pritchard et les faits qu'il a lui-même longuement détaillés, étant donné la conjonction entre deux idéologies androcentrées : celle de l'ethnologue et celle (d'une partie au moins) de la société étudiée.

Le même phénomène a été signalé par un anthropologue homme, Francis P. Conant (1973), dans le domaine des interprétations économiques. Il s'agit de la caractérisation très générale de certaines sociétés d'Afrique de l'Est (Nuer, Jie, Turkana, Pokot, Masai) comme étant « pastorales », des sociétés « d'éleveurs », par quoi les ethnologues ne font que reprendre l'idéologie de ces sociétés : leur autodéfinition par les activités et valeurs masculines (cette idéologie étant exprimée par les femmes comme par les hommes). Dans les interprétations qui sont faites de la relation entre réalités écologiques et systèmes de subsistance, Conant cite plusieurs exemples de ce « biais sexuel » allègrement repris par les ethnologues, dont nous ne retiendrons ici qu'un seul : celui portant sur les Jie d'Ouganda et les Turkana du Kenya. Pamela et Philip Gulliver ont bien montré dans leurs ethnographies le rôle agricole des femmes. Et pourtant, dit Conant :

« [...] bien que les quatre cinquièmes des Jie soient agriculteurs, que les femmes héritent de la terre en culture et la gèrent, et bien que chez les Turkana chaque épouse ait un jardin et que celui-ci soit la patrie de la famille, c'est une situation quasiment opposée qui est présentée en résumé par Cohen : "Les Jie vivent dans un environnement bien meilleur que les Turkana. Un des résultats en est que les Jie peuvent compléter le pastoralisme par l'agriculture, et les Turkana, non" (Gulliver, 1968 : 263). »

On voit, dirais-je, que le terme « compléter » (le pastoralisme) permet de nier, pour les Jie, la *centralité* (économique et résidentielle) de l'agriculture, principalement faite et gérée par les femmes. Et que, au moment où, chez

les Turkana (principalement nomades), le pastoralisme est effectivement *complété* par les jardins saisonniers des femmes, ce « complément » disparaît, est annulé : « les Turkana, non ». Ainsi le central, s'il est féminin, devient « complément » ; le complément, s'il est féminin, devient... nul.

L'annulation du travail des femmes, même préalablement recensé, lorsqu'on passe au niveau du questionnement et de l'interprétation théoriques est également montré par Barbara Bradby (1977) dans son analyse détaillée d'un article de Maurice Godelier sur la « monnaie de sel » chez les Baruya de Nouvelle-Guinée.

Le problème économique général posé par Godelier est celui de l'échange et de la « valeur » dans les sociétés primitives. Les Baruya produisent des barres de sel qu'ils vont échanger régulièrement avec les Youndouyé, tribu voisine, contre des capes d'écorce, entre autres objets qui leur sont nécessaires. L'échange se fait en moyenne comme suit : une barre de sel baruya contre cinq à six capes d'écorce youndouyé. Une description très précise des phases techniques de la production et des temps de travail requis, et de leur répartition par sexe, est donnée par l'auteur. Partant ensuite du fait que globalement (en additionnant le travail masculin et féminin) une barre de sel = 1,5 jour de travail, et six capes d'écorce = 4 jours de travail, il y a donc, dit Godelier, échange *inégal*. Après discussion théorique, sa conclusion est que c'est la notion de « rareté » du sel, et *non les temps de travail* impliqués dans les marchandises échangées, qui détermine dans ces sociétés la valeur d'échange.

Or, en reprenant les données mêmes de l'auteur, mais en refaisant le calcul *par sexe*, on voit que (je simplifie et modifie légèrement la présentation de Bradby) :

		1 barre de sel (baruya)	6 capes d'écorce (youndouyé)
<i>En regard de</i> (calcul de Godelier)	travail total	1,5 jour	4 jours
<i>on obtient</i> (calcul de Bradby)	travail hommes travail femmes	1 jour 0,5 jour	1 à 1,5 jour 3 à 2,5 jours

Le travail des capes d'écorce est essentiellement féminin : 3 jours contre 1 pour les hommes youndouyé : l'échange de travail *masculin* est donc en

gros de 1 contre 1 ou 1,5. Ainsi l'échange n'est pas inégal... entre hommes (qui pratiquent l'échange). Bradby suggère donc que c'est bien du *temps* de travail qui est échangé, mais celui des hommes, entre hommes. Car, dit-elle, lorsque Godelier dans son argumentation affirme que dans ces sociétés : « [...] "le travail n'est pas une ressource rare" [il] aurait dû spécifier : particulièrement le travail des femmes » (Bradby, 1977 : 134). Son interprétation est donc que « les hommes sont surtout intéressés par quelle quantité de leur propre travail ils échantent, ce qu'ils font à un taux rationnel d'égalité » (*ibid.* : 138).

Pour Bradby, cet exemple

« [...] montre combien il est difficile de toute façon d'analyser la valeur donnée au travail des femmes dans des sociétés où ceux qui assignent les valeurs, *i.e.* ceux qui pratiquent l'échange, sont les hommes. Cette difficulté n'est pas vue par Godelier parce qu'il ne voit même pas que la société qu'il analyse est à dominance masculine ou, s'il le voit, il ne voit pas de raison pour que ce fait entre dans son analyse économique. [...] pour Godelier la division sexuelle du travail est "simple" [...] ¹ : elle est préalable à sa propre analyse et peut donc être considérée comme allant de soi. C'est ainsi que n'est pas posée la question : quelle est la valeur accordée au travail féminin dans des sociétés où ceux qui approprient le produit en vue de l'échange sont les hommes ? » (*ibid.* : 132).

Si nous comparons maintenant l'exemple critiqué par Conant (sociétés « pastorales ») et celui critiqué par Bradby (échange « inégal »), on voit que l'androcentrisme joue sur deux tableaux :

- a) la prise en compte ou non du travail objectif des deux sexes ;
- b) l'adhésion ou non de l'ethnologue à l'idéologie de la société étudiée.

Dans le premier exemple, l'adéquation complète et inquestionnée entre l'idéologie androcentrée des ethnologues et une idéologie semblable dans les sociétés étudiées entraîne de façon directe l'invisibilisation de l'apport économique des femmes – et donc une interprétation « théorique » fautive.

1. Ceci fait référence à une phrase de Godelier sur les Youndouyé, mais qu'on peut retrouver à des dizaines d'exemplaires dans la littérature ethnologique : « Il n'y a pas de spécialisation du travail *au-delà* de la *simple* division sexuelle du travail »... (mes italiques).

Dans le second exemple, plus complexe, c'est la prise en compte même de la part objective des femmes dans la fabrication des objets échangés qui a permis de poser *au départ* la question juste d'une inégalité dans le travail social (général) échangé entre une tribu et l'autre. Mais ensuite, lorsque l'auteur s'attache à la notion qu'ont les gens eux-mêmes de la valeur, il oublie la variable sexe, la composante sexuée du travail fourni, de par cet aspect propre à l'androcentrisme qui est d'égaliser homme et être humain : certes l'auteur n'ignore pas que l'échange s'effectue entre hommes, mais « homme » est ici une catégorie générale de la pensée : non sexuée. Ce qui, par un effet paradoxal de boomerang, entraîne l'oubli de l'idéologie androcentrée (*i.e.* sexuée) des « hommes » en question – et donc une interprétation fautive, en tout cas incomplète, de leur « raisonnement économique ». Ainsi ce sont les « hommes » (sexués) qui ont ici disparu, mais l'origine et/ou la conséquence sont toujours les mêmes : la disparition des femmes à un moment du raisonnement.

Nous venons de voir des contradictions entre les données et les généralisations formulées, par élimination des activités féminines au moment des *conclusions*. Avec Maxine Molyneux (1977), on aborde un *autre* mécanisme de l'androcentrisme : celui où les auteurs, non seulement font une utilisation sélective des données, mais entrent en contradiction avec leurs propres *prémisses théoriques* (ici leurs définitions des concepts de « classe » et d'« exploitation ») en refusant d'intégrer les femmes, donc les rapports entre les sexes, dans des débats où ils devraient *logiquement* (et sociologiquement) entrer.

Maxine Molyneux analyse le biais androcentrique très général de l'anthropologie marxiste, en prenant comme exemple l'étude critique d'Emmanuel Terray sur les Guro (dans *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*), elle-même basée sur le travail, et critique du travail, de Claude Meillassoux, *Anthropologie économique des Guro de Côte-d'Ivoire*. En fait tout un débat s'est établi sur ce sujet entre plusieurs auteurs qui tous reproduisent, dit Molyneux, le même schéma androcentrique : d'où l'échec très général à intégrer les femmes comme agents économiques dans les théories sur les formations précapitalistes¹.

1. Je ne donnerai que quelques points de la critique très précise et argumentée de Molyneux. Comme pour la plupart des autres auteurs, je n'entrerai pas dans sa propre

Le débat porte notamment sur l'existence ou non d'une exploitation et sur la présence ou non de classes chez les Guro dans la période pré-coloniale. Contrairement à Rey et Dupré qui estiment que les aînés sont bien une classe exploitant les cadets (de par leur contrôle sur la circulation du surplus, sur la subsistance et sur les femmes), Terray affirme qu'il n'y a pas de catégorie sociale exploitée « en permanence » chez les Guro.

Reprenant terme à terme les arguments de Terray pour démontrer que les cadets ne sont pas exploités, Molyneux montre que *les femmes*, justement, remplissent très exactement les conditions qui, selon Terray, définiraient *l'exploitation* (des cadets) si elle existait :

« [...] si nous acceptons provisoirement les critères mêmes de Terray pour décider de la question de l'exploitation en ce qui concerne les cadets, les femmes ont tous les titres à être une catégorie d'agents exploités. [En effet, contrairement aux cadets :]

1. Puisqu'elles ne deviennent pas des aînés, leur situation n'est pas temporaire.
2. Leur surproduit ne leur est pas rendu.
3. Elles ne s'émancipent pas des aînés par le mariage et l'acquisition de dépendants.
4. Les femmes sont aussi davantage contraintes que les cadets puisqu'elles peuvent encore moins qu'eux destituer un aîné ou quitter la communauté [...].

Bien que ces critères ne soient pas à mon avis suffisants pour affirmer l'existence de rapports d'exploitation, il n'en est pas moins intéressant de voir comment Terray lui-même trouve moyen de les prendre comme critères d'exploitation et en même temps d'éviter de les appliquer aux producteurs femmes » (Molyneux, 1977 : 59).

Or, dit-elle, si on reprend les descriptions empiriques elles-mêmes fournies par Meillassoux et Terray quant à la division sexuelle du travail, il est assez évident que dans cette société :

réélaboration des concepts et des données, le but de ce rapport n'étant pas de poursuivre les débats, mais de montrer les démontages de l'androcentrisme.

« [...] une part considérable, probablement même la plus grande part du produit social, est en fait produite par les agents femmes. Par exemple, bien qu'à la fois hommes et femmes travaillent aux trois cultures principales (bananes, ignames et riz), les femmes ont la responsabilité exclusive d'un vaste éventail d'activités supplémentaires : [...] culture du maïs, du gumbo, du manioc et du taro ; "activités domestiques" (Terray entend par là la culture des jardins) ; pêche ; collecte de serpents et de chenilles ; collecte des noix de cola ; filage et teinture du coton ; confection de poterie ; quête de l'eau. Tout ceci ajouté, bien sûr, à la préparation des repas et aux soins aux enfants, activités non mentionnées par Terray, mais qui, d'après Meillassoux, prennent énormément de temps » (*ibid.* : 59).

L'un des principaux arguments de Terray était que le surplus que les cadets fournissent aux aînés du lignage leur est rendu sous forme du « prix de la fiancée » (très élevé) que les aînés fournissent pour leur obtenir des femmes (cf. *supra* p. 89, point 2 de l'énumération des critères). Or, note Molyneux, les noix de cola (récoltées par les femmes) sont entièrement remises aux hommes aînés, qui s'en servent justement pour acquérir, entre autres biens, ceux servant à la compensation matrimoniale...

Ainsi,

« il semblerait que de fait les femmes contribuent à produire leur *propre* prix-de-la-fiancée, et il est donc encore moins exact, parlant des cadets, de dire qu'on leur rend "leur surplus" » (*ibid.* : 59) !

Quant à Rey et Dupré (qui estiment qu'il y a bien société à classes et exploitation des cadets par appropriation de leur surproduit par les aînés), il semble que, d'après *leur propre* définition de l'exploitation et des classes, la « contradiction principale » qu'ils identifient comme étant celle entre aînés et cadets aurait bien plutôt, dit Molyneux, dû être située entre les hommes et les femmes, car celles-ci

« produisent un montant disproportionné du surplus social, accomplissent davantage de surtravail, font la récolte (les noix de cola) qui est nécessaire pour acquérir des biens de prestige, reçoivent

comparativement peu en retour et sont soumises à la “domination” des aînés, des maris et des pères » (*ibid.* : 65).

Ainsi, dans l'ensemble du débat théorique sur classe et exploitation chez les Guro – et même chez des auteurs qui, comme Terray et Meillassoux, reconnaissent la position inférieure des agents économiques femmes (Meillassoux a même noté que, depuis la suppression de l'esclavage, ce sont les jeunes femmes qui occupent la position des anciens esclaves) – tout tourne autour de la relation entre hommes, aînés et cadets : « tout au long de la discussion, les rapports entre hommes et femmes sont supprimés » (*ibid.* : 60).

Il est intéressant de remarquer avec Molyneux (p. 76-78) que dans un article ultérieur (centré sur les Abron : « Classes et conscience de classe »), Terray est revenu sur ses positions et, modifiant ses définitions théoriques, a affirmé que les cadets *et les femmes* constituaient bien chez les Guro des catégories (plus, des *classes*) exploitées. Toutefois, il les considère davantage comme des classes « en soi » que des classes « pour soi », c'est-à-dire qu'il estime impossible le développement d'une conscience de classe : pour les cadets, parce qu'ils ont l'espoir de devenir aînés ; pour les femmes, parce qu'« elles sont dans une relation de “complémentarité” avec les hommes si bien que “aucun des deux sexes ne pourrait se concevoir lui-même sans l'autre, ni se donner pour but la liquidation de l'autre” »... Et Molyneux de rappeler que (outre que la notion de complémentarité des sexes est suspecte) « la lutte des classes ne vise pas à éliminer des *sujets humains* mais à mettre fin à des *rapports* d'exploitation » (*ibid.* : 78).

Nous voyons donc là l'illustration d'un phénomène très général en anthropologie (comme en sociologie), et à double face :

- l'élimination des femmes (donc : des rapports de classes de sexe) dans les discussions sur la question des sociétés « à classes » ou non ;
- l'élimination des rapports « de classes » (de sexe) dans les discussions sur l'exploitation et la subordination des femmes.

Rappelons que Terray venait d'admettre que les femmes Guro étaient une classe exploitée... mais brusquement le raisonnement sociologique sur les rapports de classes ne s'applique plus : on pense à l'élimination d'un sexe (d'une classe) *physique* (et on l'estime inconcevable de la part des femmes), non à celle de sexes (de classes) *sociaux*.

Si on songe (même en la niant) à l'élimination physique, c'est qu'on conceptualise fondamentalement les sexes, non comme catégories relationnelles mais comme *catégories fixes*, malgré les raisonnements (faussetment) sociologiques qu'on fait parfois mine de leur appliquer...¹

Il y a là comme une sorte de roc conceptuel – sur lequel butent dans leurs théorisations les auteurs même les plus subtils et même prêts à reconnaître la subordination sociale des femmes – dont nous examinerons en partie II les bases naturalistes.

Description, théorisation et langage

Le fonctionnement idéologique androcentriste de la pensée scientifique s'exprime, comme nous l'avons vu, dans le choix et la quantité des faits décrits pour un sexe ou pour l'autre et la manière dont ils sont théorisés, dans les glissements, les failles et les vides des raisonnements, mais aussi dans le vocabulaire, les terminologies utilisées pour désigner des phénomènes ayant trait aux sexes.

L'idéologie androcentrée est présente dans la formalisation couramment utilisée pour les relations matrimoniales, formalisation où le référent (Ego) est sous-entendu masculin. Pour ne prendre qu'un exemple simple, on parle couramment en ethnologie, en français, de « mariage avec *la* cousine croisée *matrilatérale* », c'est-à-dire le mariage *d'un homme* avec la fille du frère de *sa mère* (mariage de l'homme, mère de l'homme). Si l'on se plaçait du point de vue de la femme qui contracte ce même mariage, donc du point de vue d'Ego féminin (souvent opposé dans les diagrammes à Ego masculin par une minuscule : ego) on devrait bien sûr parler de mariage « avec *le* cousin croisé *patrilatéral* » : mariage d'une femme avec le fils de la sœur de son père. Mais la chose devient même cocasse en anglais, dans la mesure où le référent masculin qui sous-tend l'expression n'est pas visible dans la langue. On parle en effet de « *matrilateral cross-cousin marriage* » – formule apparemment neutre (en théorie, le mot *cousin* ne signale pas le sexe,

1. Ajoutons que *penser* à l'élimination physique de l'adversaire est le propre d'un discours de dominant. Avoir le pouvoir, du moins en Occident pour ce qui concerne les classes sociales, et quasi dans toutes les sociétés pour ce qui concerne les sexes (cf. TABET, 1979), c'est aussi posséder les moyens de répression et d'élimination physique du dominé.

contrairement au français cousin/cousine) mais qui, si on devait la prendre au pied de la lettre, n'a strictement aucun sens : « *matrilateral* » pour quel sexe, pourrait-on dire, puisque le « croisement » de sexe (frère/sœur) qui est en référence à sa mère pour le garçon l'est à son père pour la fille...

Pourtant des termes existent qui évitent de donner *a priori* une prééminence au référent masculin (pour l'expression considérée ici, on peut dire : mariage entre enfants de germains de sexe différent), mais l'usage courant est de trouver qu'il est « plus simple » de prendre un seul référent – et de le prendre masculin. Ce qui sous-tend cette habitude est bien sûr l'idée que ce sont les hommes qui épousent et les femmes qui sont épousées, autrement dit l'application systématique de la théorie de l'échange des femmes, qui on l'a vu n'est pas toujours une formule adéquate pour décrire tous les types d'unions concrètes.

Comme le dit Alice Singer (1973 : 81) :

« C'est tout à la fois les aspects privilégiés par certains anthropologues et le langage utilisé qui créent souvent l'impression que la structure sociale se compose de mâles et de ce font les hommes ».

Elle rappelle, dans cet article au titre volontairement neutre quant au sexe (« Compensations matrimoniales et échange de personnes »), qu'une controverse eut lieu de 1929 à 1931 dans la revue anglaise *Man* au sujet des termes utilisés en ethnologie pour désigner l'échange matrimonial et les prestations afférentes en biens et services. Des expressions comme *bride-price* (prix de la fiancée), *purchase of women* (achat de femmes), ou *exchange of women* (échange des femmes) reflètent un vocabulaire commercial qui ne correspond pas nécessairement à l'idéologie ni à la pratique des sociétés étudiées. (Et, certes, certains termes ont changé : on parle maintenant de *bridewealth*, moins connoté que *bride-price*, ou de « compensation », « prestations matrimoniales ».) Mais, dit Singer, bien que nombre d'ethnologues tendent actuellement à éviter des termes unilatéraux ou connotés péjorativement :

« [...] la pensée que ces mots reflètent semble si enracinée que les études anthropologiques continuent à impliquer que les femmes sont des marchandises vendables et échangeables » (*ibid.* : 81).

J'estime pour ma part que si l'on peut démontrer – et on le peut fréquemment – qu'il y a échange, et même « achat » des femmes dans une société, – de même qu'existent dans certaines le prix du fiancé et le prix du sperme – il serait inadéquat de cacher le fait sous des termes neutres. Et s'il s'agit de l'idéologie d'une société (même si elle n'est pas constamment appliquée dans la pratique), les termes utilisés par les gens doivent être donnés et traduits au plus près – à condition de préciser qui parle : l'ethnologue ou les gens, et quels gens... Mais il faut comprendre l'enjeu véritable de cette sensibilité aux mots (sensibilité particulièrement développée chez les minoritaires) : ce qui est attaqué là, c'est l'utilisation généralisante, *totalisante* (pour ne pas dire totalitaire) de termes qui *empêche* certains faits concernant les minoritaires d'accéder à la théorisation de la société. Les termes et expressions sont des schémas conceptuels qui entraînent eux-mêmes un choix parmi les faits.

Mais le rapport entre la formulation théorique et les « faits » peut être encore beaucoup plus complexe. Le « neutre » peut aussi poser problème... Françoise Héritier (1981) montre que des formulations apparemment neutres et générales peuvent *cacher* par le silence des faits concernant la différence des sexes, donner une impression de symétrie entre Ego masculin et Ego féminin qui ne résistera parfois pas à une analyse plus poussée. C'est ainsi que (par un travail considérable de traitement par ordinateur de règles de mariage) elle a pu vérifier ses hypothèses,

« nées [...] en fonction des données de l'observation, certes, mais aussi et surtout en fonction de l'examen attentif de la façon dont les règles sont énoncées ou rapportées par les anthropologues, tant pour les Samo que pour d'autres sociétés, en prenant en considération non seulement ce que les règles disent explicitement mais aussi leurs silences » (1981 : 88).

Silence et ambiguïté quant au sexe, qui, note-t-elle aussi, proviennent en grande partie du fait que « les règles particulières recueillies dans diverses sociétés [sont] toutes et toujours marquées par l'androcentrisme [...] » (*ibid.* : 89 et n. 11).

L'un des points de départ de son travail théorique fut la définition neutre proposée par Lévi-Strauss de la philosophie et des actualisations des systèmes de parenté semi-complexes dits *crow-omaha* :

« Nous la rappelons : “chaque fois qu’on choisit une ligne pour obtenir d’elle un conjoint, tous ses membres se trouvent automatiquement exclus du nombre des conjoints disponibles pour la ligne de référence et ce, durant plusieurs générations”, formulation qui implique, par le neutre utilisé (conjoints, membres du groupe) qu’elle s’applique aussi bien aux femmes qu’aux hommes. On aborde là le problème de la *symétrie* entre Ego féminin et Ego masculin » (*ibid.* : 88).

Certes, poursuit Héritier, cette définition concernant l’interdiction des redoublements d’alliance est pertinente,

« en rendant les interdits valables également pour les hommes et pour les femmes à l’intérieur du même groupe d’unifiliation. Cependant il nous semble que, formulée de la sorte, profitant du silence des règles locales sur le point précis de la symétrie, cette définition extrapole, d’un rapport de consanguinité entre personnes de même sexe où la symétrie existe, à un autre entre des personnes de sexe différent, où elle n’existe pas nécessairement » (*ibid.* : 89).

Par exemple, en régime patrilinéaire, un père et une fille, un frère et une sœur pourront redoubler une alliance, prendre conjoint dans la même ligne, contrairement à l’affirmation neutre précitée.

D’une manière plus générale, cette attention portée par Françoise Héritier aux notions d’identité et de différence sexuelles, dans leur liaison aux rapports d’aïnesse et de génération, lui permet de renouveler la théorie de la parenté en révélant, tant au niveau des terminologies que des structures d’alliance, les combinaisons logiques possibles... et celles qui ne sont presque jamais réalisées du fait de la valence différentielle des sexes. Elle identifie notamment – et ceci non pas au niveau des statuts concrets des sexes, mais dans les idéologies de la parenté :

« [...] un principe, sans doute universel, de dominance du masculin sur le féminin, dominance qui s’exprime ouvertement dans la plupart des terminologies-type connues, y compris dans celles qui accompagnent des règles de filiation matrilineaire. Ce principe, s’il est utilisé, implique l’identité des germains de même sexe, accompagnée corollairement de

la différence des germains de sexe opposé. [...] qu'une femme à génération égale ne puisse être au-dessus d'un homme ou son égale, c'est aussi l'évidence même, gravée au cœur des terminologies de parenté pour la majeure partie d'entre elles » (*ibid.* : 11-12).

Je dirai donc qu'il ne suffit pas de transformer le langage scientifique superficiellement, puisque, en résumé :

- des termes ou formulations particularisant uniquement les femmes risquent de cacher que certains mécanismes peuvent jouer similairement pour les hommes ;
- des termes ou formulations identifiant masculin et général peuvent cacher que les femmes sont aussi des actrices sociales ;
- des termes ou formulations générales/neutres quant au sexe peuvent cacher le fonctionnement de la différence des sexes dans l'idéologie et les mécanismes concrets – autrement dit le *rapport social*, symbolique et matériel, qui les définit réciproquement.

Il s'agit plutôt de porter une attention égale aux deux sexes en tant qu'acteurs dans la description et la théorisation de *tout* phénomène social. La mise en évidence du traitement méthodologique *différentiel* qui leur est appliqué par les sciences sociales, les fondements de ce mécanisme dans la conceptualisation des femmes par la pensée occidentale, et parallèlement l'insistance sur la nécessité d'une définition sociologique (dialectique) des sexes est un des apports de la critique féministe.

II. LA CONCEPTUALISATION DES SEXES

L'accès problématique des femmes à la catégorie « être humain »

La question du langage est d'autant moins superficielle que les représentations idéologiques sur les sexes s'expriment de façon totalement inconsciente, mais très *matérielle*, au niveau des structures syntaxiques et lexicales des énoncés scientifiques, comme du discours courant. Par l'analyse des illogismes et des contradictions dans la conceptualisation mais aussi dans la construction même de phrases tirées du corpus sociologique, j'avais

montré (Mathieu, 1971 ; chap. 1 *supra*) combien « le général et le masculin sont purement et simplement identifiés, et ce inconsciemment, entraînant l'oblitération de la catégorie féminine comme sujet social » – oblitération au double sens : *aposition d'une marque* (par la particularisation du féminin seulement) et en conséquence *effacement* (du féminin comme sujet). « Il s'agit d'une oblitération réelle et non d'une présence cachée comme pour les hommes. »

Des analyses sociolinguistiques approfondies révèlent encore mieux la conceptualisation des sexes sous-jacente. Un travail linguistique très précis a été fait par Claire Michard-Marchal et Claudine Ribéry (notamment 1982, 1985) sur des textes, en français, d'anthropologues. Elles analysent comment un même locuteur parle des deux sexes dans un même texte et relèvent les *dissymétries* de traitement linguistique pour la notion « femme » et la notion « homme », en mettant en évidence

« [...] un ensemble de significations proprement linguistiques qui impliquent, par leur fréquence et leur répartition sur l'ensemble des relations entre les termes des énoncés, des représentations différenciées pour les notions étudiées [...] » (1982 : 181-182).

C'est principalement en référence à la catégorie fondamentale de l'animation que s'effectuent les dissymétries formelles dans le traitement des objets de discours selon que ceux-ci sont des hommes ou des femmes. D'une façon générale, les hommes sont construits énonciativement comme « animé humain » ; les *femmes*, soit comme « animé non humain », soit comme « non-animé ». Et ce, bien entendu, même lorsque le sens apparent de l'énoncé leur attribue une action : par exemple, les activités des femmes sont de façon récurrente construites *linguistiquement* « de manière analogue à celles qui pourraient être déclenchées par des machines ou des éléments naturels », alors que les activités des hommes sont accompagnées de déterminations (par exemple, propositions subordonnées : ils font ceci pour arriver à tel but, en faisant telle chose, etc.) qui « confèrent à la notion homme la propriété agent » (1985 : 154). Sans pouvoir entrer dans la méthodologie et la technicité de l'analyse, disons que la disparition des femmes comme sujets/agents/acteurs est bien exprimée par l'exemple-type : « Le campement est le lieu où s'accomplissent leurs activités »... alors que pour

les hommes on aura des phrases du type : « Quand ils chassent, les hommes explorent la forêt avec minutie pour en exploiter systématiquement toutes les ressources. »

Autres exemples : « Pour la notion homme il y a construction d'un ensemble composé d'éléments énumérables » tandis que les opérations du même ordre (la quantification) « tirent la notion femme vers une valeur qualitative : être femme » (1985 : 156). Par rapport à la même activité, les hommes sont désignés comme « porteurs », les femmes comme « moyens de transport ». Enfin, « le groupe de sexe mâle est construit par le discours comme équivalent à la société ou à la classe d'âge » (*ibid.* : 157), etc.

En fait, Michard-Marchal et Ribéry démontrent qu'il n'y a *pas* construction linguistique de l'*intentionnalité* sur la notion « femme ». Ainsi font-elles un pas en avant dans l'analyse du discours et de la pensée occidentale sur les sexes en montrant, par une méthode proprement linguistique, ce que des analyses littéraires ou sémiologiques n'avaient pas révélé dans toute son ampleur : que les femmes sont, dirais-je, pensées comme *matière*, les hommes comme agents/humains – et ceci par les deux sexes (encore qu'avec quelques « écarts » de la part des *femmes* ethnologues, comme le montrent les auteurs). En fait,

« [...] cette opposition de représentations idéologiques [...] traverse l'ensemble des pratiques langagières. Les textes issus de l'institution scientifique reprennent les notions "femme" "homme" telles qu'elles sont structurées par le rapport de pouvoir à l'œuvre dans notre société, comme des données d'évidence et, qui plus est, en leur apportant une justification. Que ces conceptions différenciées par rapport à l'humain soient essentialistes et universalistes apparaît clairement dans le fait que les textes des anthropologues étudiés produisent l'opposition de traitement a) qu'il s'agisse de leur société [...], b) qu'il s'agisse d'une autre société, et que celle-ci soit nomade ou sédentaire, polyandrique ou monogame, c) que l'analyse soit faite d'un point de vue marxiste ou non » (1982 : 185).

Certes, précisent-elles, certains *fragments* d'énoncés, tels que « échange des femmes », « partager sa femme » pourraient apparaître comme une description exacte d'un rapport social dans la société étudiée. Mais ils

apparaissent généralement sans que le rapport d'appropriation des femmes qu'ils supposent soit *explicitement* dit, encore moins pris comme cadre d'analyse.

Le langage étant un des éléments constitutifs des rapports sociaux, cet accès problématique des femmes à la catégorie « être humain » dans le langage et la pensée scientifiques doit donc, selon elles, être considéré comme la *face linguistique* du rapport d'appropriation matérielle de la classe des femmes par la classe des hommes dans les *sociétés occidentales* – rapport qui fait « des unités matérielles appropriées [les femmes], des choses dans la pensée elle-même », selon la formule de Colette Guillaumin (1978a et b).

Naturalisme et biologisme.

Le traitement conceptuel et méthodologique différentiel des sexes

Derrière l'inattention portée aux femmes dans la description des faits, derrière l'invisibilisation des femmes comme acteurs sociaux, la non-intégration ou l'intégration inadéquate de leurs activités physiques ou mentales dans les modèles théoriques du fonctionnement et de la structure des sociétés, derrière leur traitement linguistique comme animées non humaines ou même inanimées, se révèle une conceptualisation des sexes relevant du naturalisme, et plus précisément une idée de la nature biologique des femmes dans sa liaison au sociologique.

L'identification pure et simple (sous des sophistications apparentes) des femmes à la nature et au biologique dans la pensée occidentale, et l'utilisation de ces « critères » comme principe explicatif final des rapports entre les sexes dans toute société, est un des objets premiers de la critique du discours scientifique, en anthropologie comme dans d'autres disciplines :

« Comme discipline académique, l'anthropologie a joué un rôle important dans la construction et le renforcement des idées sur la place, la nature et les rôles des femmes [...]. Jusque récemment [...] le message de l'anthropologie a été presque sans relâche antiféministe et social-darwiniste, en ce qu'il a soutenu que les femmes ont toujours été et doivent donc demeurer le deuxième sexe » (Sacks, 1979 [éd. 1982 : 4]).

Le naturalisme sous-jacent à la conceptualisation des femmes s'exprime à un premier degré par l'idée plus ou moins consciente qu'il existe une « naturalité » (entendons : une inéluctabilité) de la division des tâches entre les sexes, qu'il s'agisse de la « division » du travail ou desdites tâches « reproductives » des femmes (dont les soins aux enfants) – la première étant d'ailleurs censée découler des secondes. Nous verrons ce qu'on peut en penser.

À un second degré (cf. Mathieu, 1973 et 1977a ; chap. 2 et 3 *supra*), la pensée naturaliste s'appuie sur un biologisme dont la particularité est qu'il ne s'applique, fondamentalement, qu'à *un seul* des deux sexes, les femmes. Certes, les deux catégories de sexe sont réifiées dans une conception fondamentalement essentialiste, fixiste, de la différence des sexes. Si l'on reprend les termes de Marx quant à l'apparence « triviale » (banale, qui a l'air de se comprendre de soi-même) et au caractère « fétiche » (métaphysique/théologique) de la marchandise, on peut dire aussi bien que :

« Le caractère "trivial et fétiche" du sexe repose dans son "évidence" biologique. Les sexes *comme produit social de rapports sociaux* ne semblent guère jusqu'à présent être un objet d'interrogation [...] » (Mathieu, 1973 ; chap. 2 *supra* : 41).

Mais cette réification s'opère à partir des femmes seulement, ce qui entraîne une impasse méthodologique : le traitement différentiel des deux sexes, et fait obstacle à une définition proprement sociologique du sexe :

« [...] ce discours "scientifique" dans lequel nous baignons ne rapporte en définitive au biologique que la seule catégorie féminine... – disons, ne fait intervenir le niveau d'explication biologique que pour les femmes, laissant aux hommes la plénitude culturelle » (1977a ; chap. 3 *supra* : 60).

C'est ainsi qu'un seul des sexes paraît toujours poser problème, comme en témoigne l'article d'Edwin Ardener (1972) que j'ai analysé (1973 ; chap. 2 *supra*). Il fut pourtant l'un des premiers anthropologues hommes à faire remarquer que quelque chose n'allait pas, concernant les femmes, en

anthropologie¹. S'intéressant surtout à l'anthropologie cognitive, il estime qu'au niveau des modèles des sociétés fournis par les gens étudiés eux-mêmes, les femmes sont absentes dans le discours ethnologique ; « nous sommes dans un monde masculin ».

Mais, contrairement à notre attente, 1) Ardener ne remet pas en question le discours *des ethnologues*, ni la société qui le produit ; 2) car il attribue le fait que les femmes ethnologisées « ne parlent pas » à travers l'ethnologie à une propriété générale *des femmes elles-mêmes*, une particularité de conceptualisation de leur part : elles ne sont pas capables de fournir des modèles bien délimités de la société, comme les aiment les ethnologues ; 3) parce que, selon lui, alors que les hommes, de par leur dominance politique, sont amenés à bien séparer leur société des autres sociétés et de la nature, les femmes, elles, séparent moins la société de la nature ; 4) ceci étant dû au fait que, « puisqu'elles ne sont biologiquement pas des hommes », elles ont moins tendance à se séparer *elles-mêmes de la nature* (ce dont j'ai montré la contradiction avec les données mêmes de l'auteur sur les rituels féminins des Bakweri du Cameroun : il semble bien que les femmes *traitent* avec le sauvage mais n'y fusionnent pas, tout comme les hommes dans leurs rituels – dont Ardener dit par ailleurs qu'ils servent à « dominer » le sauvage...).

Ainsi, par une série de glissements successifs, a été éliminée au départ toute possibilité de critique épistémologique. La responsabilité de l'ethnologie dans la manière dont elle (ne) parle (pas) des femmes est évacuée : ce sont les femmes qui « ne parlent pas » les bons modèles. Comme dit Singer (1973) à propos du même article, pour nous « le “problème des femmes” est celui de la “position des femmes” dans les modèles anthropologiques » !

« S'il est des faits sociaux sur lesquels on n'hésite pas à émettre des généralisations rapides, ce qu'en anthropologie on n'admettrait pour aucun autre fait, c'est bien ceux qui ont trait aux sexes, et cela parce qu'on veut absolument trouver un phénomène sociologique “général”, n'importe lequel, n'importe quoi, qui puisse coïncider avec l'universelle dichotomie biologique » (Mathieu, 1973 ; chap. 2 *supra* : 45).

1. Et notamment que, s'il est parfaitement admis qu'un anthropologue décrive une société à partir de ce qu'il a obtenu de seuls informateurs masculins, le faire à partir de seuls informateurs féminins serait professionnellement inadmissible...

Le « rapport particulier » des femmes à la « nature »¹ arrive alors à point, éliminant implicitement le rapport de pouvoir entre hommes et femmes qui aurait pu expliquer le phénomène en question (à supposer qu'il soit juste). Ceci est permis par le fait qu'on considère les sexes comme des entités séparés :

« Penser plus ou moins implicitement le sexe en termes de catégories réifiées, closes sur elles-mêmes, refuser de voir qu'elles se définissent à chaque fois dans un système de rapports sociaux, amène d'abord à leur conférer des *attributs* généraux [...], et à parler en termes de *contenu* : modèles, représentations, symbolisme *propres* à chacune ; ensuite à fixer ces attributs et ces contenus comme *différents*, voire opposés, pour chacune, la réification se fondant sur le modèle de la différence biologique : les hommes et les femmes auront "naturellement" des comportements, des raisonnements différents, des visions différentes de soi et du monde » (*ibid.* ; *supra* : 48).

Mais, on l'a vu, l'anthropologue (et ceci est un fait tout à fait général) va enraciner la vision « féminine » du monde dans le biologique (le rapport à la nature) et la masculine dans le sociologique (le rapport au politique), « autrement dit recourir à deux systèmes d'explication pour les deux termes d'un même phénomène » :

« La "dominance politique" des hommes est ainsi conçue comme une caractéristique fixe d'une catégorie biologique fixe : le politique est à l'homme ce que la vertu dormitive est au pavot, une propriété. Il est d'ailleurs significatif de noter au passage que, pris dans le filet du fétichisme biologique, l'auteur – plaisanterie ou pas – ne peut s'empêcher d'exprimer ses raisons sociologiques en termes biologisants : "Thus, all such ways of bounding society against society [...] may have an inherent

1. L'un des glissements les plus frappants du raisonnement consiste en effet à clore les femmes sur elles-mêmes et sur la nature : 1) en leur faisant penser une équation femmes = sauvage là où selon l'auteur les hommes ne voient qu'une dérive des femmes aux marges de la société ; 2) en éliminant, dans les formules de généralisation, l'idée (pourtant apparemment violente d'après les données de l'auteur) que les femmes se font de la place des hommes par rapport à elles dans la société.

maleness... Au fond, pourrait-on dire, l'homme est biologiquement culturel...

La femme au contraire serait biologiquement naturelle. [...] pour des raisons "naturelles" et non pas politiques – elles ne sont pas capables d'opposer l'état de société à l'état de nature » (*ibid.*; *supra* : 49).

Les deux sexes, en quelque sorte, seraient biologiques, mais l'un serait plus « naturel » que l'autre. On reconnaît là la vieille opposition structurale homme/femme, culture/nature (à savoir que dans nombre d'idéologies le rapport de l'homme à la femme est pensé comme le rapport de la culture à la nature) – mais *transcrite* dans le registre biologique : homme = culture, femme = nature, ce qui est la grande fascination de la pensée occidentale¹.

La situation de dissymétrie épistémologique est particulièrement marquée dans le domaine de la reproduction, où « l'évidence "naturelle" de la maternité est [...] un prétexte de choix pour ce rejet des femmes (et des seules femmes) vers le biologique » (Mathieu, 1977a ; chap. 3 *supra* : 60).

« [...] la reproduction, la *mise au monde des enfants* par les femmes serait l'*ultima ratio* des différences sociales et historiques (différences de statuts, de rites, d'occupations techniques, etc.) entre les sexes. [...]

1. Pour une vue critique du fonctionnement de l'opposition nature/ culture par rapport au genre dans la pensée occidentale et ethnologique, et une analyse de la non-concordance de cette opposition avec l'opposition homme/femme dans certaines sociétés, cf. les articles dans MACCORMACK et STRATHERN (dir.), 1980. Sur la conception de la Nature développée au XVIII^e siècle et son rapport avec la conceptualisation des femmes, cf. notamment BLOCH et BLOCH, 1980, dans le même ouvrage. Et aussi GUILLAUMIN, 1978b, sur les modifications apportées à l'ancienne idée du *naturel* (qui chez les Grecs se confondait avec l'idée de « fonction »), à partir du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours avec le développement des sciences. Elle montre notamment comment fusionnent, pour certaines catégories dominées, dont les femmes, l'idée de Nature et la notion de *chose*. Le *naturalisme* moderne « proclame que le statut d'un groupe humain, comme l'ordre du monde qui le fait tel, est *programmé de l'intérieur de la matière vivante*. L'idée de déterminisme endogène est venue se superposer à celle de finalité [...] » (GUILLAUMIN, 1978b : 10). Pour l'auteur, l'idée d'une programmation interne des dominés n'apparaît que lorsqu'une classe entière est appropriée collectivement (interchangeabilité des individus) – ainsi les femmes, ou les esclaves à partir du XVIII^e siècle. La forme substantialiste que prend le naturalisme fait de ce type de pensée un « matérialisme métaphysique » (GUILLAUMIN, 1981a). Cf. aussi VON WERLHOF, 1983, sur les concepts de nature et de société dans le capitalisme.

Qu'il s'agisse de philosophie de l'histoire, d'ethnologie, de sociologie ou de psychanalyse, la faute méthodologique commune demeure qu'on persiste le plus souvent à traiter des deux sexes soit séparément, soit en tout cas à des *niveaux* d'analyse *différents*, l'un étant supposé relever directement du social, l'autre étant principalement considéré comme le lieu de la *médiation* entre l'état de nature et celui de société » (*ibid.*).

Au point que, comme je le montre à travers quelques exemples :

« [...] de par le jeu de cette obnubilation sur le lien biologique qui unit de toute évidence la femme à *l'enfant* [...], la *mère*, elle, n'est jamais un Ego, un sujet pleinement social (au contraire du père). Dans l'état actuel de l'analyse, le véritable sujet social de la maternité est l'enfant, non la femme. À focaliser sur la mère comme lieu psycho-biologique pour l'enfant, on a toute chance d'oublier la femme comme sujet social ; elle est en fait pensée plus comme objet que comme sujet de la maternité » (*ibid.*).

Or, entre génitrice et mère, existe *pour la femme elle-même* une solution de continuité dans la plupart des sociétés, comme en témoigne l'existence (et parfois la *prescription* sociale) de l'avortement et de l'infanticide. Mais ces *signes* du caractère *social*, pleinement culturel, de la maternité intéressent peu les ethnologues, pas plus que le fait que, pour une société :

« "vouloir" des enfants est d'ailleurs aussi une forme de contrôle – l'aspect positif en quelque sorte de la maternité sociale, comme l'avortement en serait l'image négative » (*ibid.* ; *supra* : 66).

En revanche, l'ethnologie est remplie de considérations sur l'aspect social, symbolique de la paternité, sur la paternité sociale où on ne voit « que l'évidence de la "culture" pour ne laisser qu'à l'engendrement féminin le privilège – si j'ose dire – de faire entrer en jeu la "question de nature" » (*ibid.* ; *supra* : 65). On s'intéresse beaucoup à la maîtrise symbolique par les *hommes* de la procréation ; on trouvera aussi des textes où est analysée pour le *père* seul la signification différentielle de l'accouchement et de l'avortement... Quant aux reconstructions sur l'évolution des hominiens et des hominidés,

elles sont le lieu privilégié des mythologies savantes sur l'homme organisateur du social, stratège à la chasse, etc., et de la femme comme incapable de bouger, totalement engluée dans ses maternités, sédentaire, etc. (Une partie de la critique féministe porte sur ces reconstructions qui lient les progrès de l'humanité aux activités masculines, notamment la chasse, négligeant les femmes ; cf. par exemple Slocum, 1975.)

Bref, tout ceci renvoie à une conception fondamentalement biocentriste de la féminité. Il n'y a pas d'approche sociologique symétrique de celle du père pour le rapport de la mère à l'engendrement. La maternité « est caricaturalement présentée comme une "donnée immédiate" de la féminité ».

De la « naturalité » de la procréation ?

Ce n'est pas un hasard si les « tâches reproductives » des femmes et ce qu'elles impliquent (grossesse, accouchement et mortalité maternelle, allaitement, portage et soins des enfants, etc.) ne sont guère prises en compte dans les descriptions ethnologiques, puisqu'elles fondent la définition des femmes comme hors-social... Comme le montre Paola Tabet (1985 : 61-62) :

« La façon dont on utilise la fécondité et la reproduction est à la fois simple et significative : en dernière analyse, la position subordonnée des femmes serait due à des "contraintes biologiques, naturelles" pesant sur elles, c'est-à-dire à leur "rôle" dans la procréation. [...] le peu d'intérêt théorique accordé en ethnologie aux *concepts permettant de penser la procréation* [...], tout concourt à [la] faire apparaître comme un événement biologique, en quelque sorte extérieur aux rapports sociaux. La société y participerait presque *a posteriori*, en réintégrant dans le social ces manifestations spontanées du naturel, par le moyen des rituels » (mes italiques).

En fait, l'ethnologie, comme la pensée commune, a la même conception des « capacités reproductives » des femmes que la démographie qui a élaboré les concepts de « fécondité naturelle » et de fécondité « dirigée » : le seul contrôle social envisagé par la démographie sur la procréation est un contrôle *limitatif* (limitation des rapports sexuels, contraception, avortement, infanticide) ; en dehors de ces limitations, on parle de fécondité

naturelle des femmes. Celle-ci apparaît alors « comme une propriété des femmes ». En ethnologie :

« [...] nous sommes le plus souvent confrontés à deux ensembles distincts : l'un, du domaine de la nature, où l'on trouverait les femmes et leurs "grossesses périodiques"; et l'autre, du domaine du social, celui de l'échange, dans lequel les hommes transfèrent ces femmes – elles et toute leur fécondité perpétuelle et même "handicapante" – pour produire l'alliance et la coopération, la culture et la société » (*ibid.* : 64).

Or, si les grossesses semblent être en ethnologie « du même ordre naturel que les cycles menstruels et les saisons », c'est qu'il y a glissement conceptuel entre la *capacité* et le *fait* de procréer. Ce qui est éliminé là est que le fait de procréer nécessite banalement deux sexes.

« Nous retrouvons donc en anthropologie les tendances, déjà vues à l'œuvre en démographie, qui conduisent à écarter les hommes et les rapports de sexe de la procréation. [...] ce n'est pas un hasard si l'un des éléments les moins étudiés [jusque récemment] de la séquence reproductive a été la fréquence du coït ; le coït est l'unique moment de cette séquence où les hommes (les mâles) sont directement et clairement impliqués, sur les plans tant biologique que social » (*ibid.* : 65, n. 10).

On se trouve ainsi pris entre des théories démographiques, qui n'envisagent un contrôle de la reproduction que sous la forme d'une limitation, et

« des théories ethnologiques qui, malgré [...] leurs références – de plus en plus fréquentes depuis la résurgence du féminisme – aux notions d'appropriation des femmes, de subordination des femmes, laissent un impensé, une sorte de *no man's land* entre alliance, mariage, échange des femmes et reproduction : l'exercice social de la sexualité » (*ibid.* : 65-66)¹.

1. Tabet note que ce *no man's land* est occupé de façon significative dans les sciences humaines par la sociobiologie, dont les implications politiques sont nettes en ce qu'elle dit de la « nature » des mâles et des femelles et de leur complémentarité pour le « succès reproductif ». Quant à SACKS (1979), c'est la plus grande part de l'ethnologie qu'elle accuse

Par l'analyse de la reproduction dans de très nombreuses sociétés, Paola Tabet parvient à un renversement à la fois de la notion de naturalité de la procréation et de la notion de contrôle limitatif. Elle montre les diverses formes de manipulations sociales par lesquelles est mise en place *l'imposition* de la reproduction et qui révèlent « le caractère entièrement social, et totalement intégré dans les rapports sociaux et les rapports de sexe, de la reproduction humaine » (p. 66). L'espèce humaine présente en effet la particularité d'être, par rapport à d'autres mammifères, *relativement infertile* ; d'autre part la pulsion *sexuelle* n'est pas concomitante des mécanismes hormonaux de la *reproduction*. Il est donc possible d'imposer la grossesse pour rentabiliser le corps des femmes. L'auteur analyse, outre les moyens variés (et souvent violents) qui permettent l'exposition maximale des femmes au risque de grossesse (dont le mariage est dans toute société la structure portante), des manipulations plus complexes qui

« (a) *utilisent* empiriquement les données biologiques, (b) *interviennent* sur les données biologiques, (c) *transforment* les données biologiques mêmes » (*ibid.* : 66).

Le divorce potentiel entre sexualité et reproduction dans l'espèce humaine est ainsi *élaboré* socialement par la manipulation de l'organisme psycho-physique des femmes : sa canalisation vers l'hétérosexualité et sa *spécialisation* à des fins reproductives. Paola Tabet parle d'un « renversement complet de l'héritage hominien ».

Ainsi la reproduction fait-elle en réalité « l'objet d'un traitement social dans toutes ses étapes [qui] prend la forme générale d'une contrainte à la reproduction, contrainte exercée par les hommes sur les femmes » (*ibid.* : 67).

Se pose alors la question du statut accordé et à accorder à cette activité humaine, sociale. Est-ce du *travail* ? Paola Tabet démontre dans la dernière partie de son article que l'on peut appliquer à cette activité l'analyse marxienne du travail. L'outil du travail reproductif demeurant très généralement le corps même de la femme, elle examine les types de *rapports*

de social-darwinisme, pour qui la biologie est en fait « une métaphore inconsciente des rapports sociaux ».

sociaux entre reproductrices et bénéficiaires du produit (l'enfant) dans lesquels peuvent s'effectuer le coït, la gestation, l'allaitement – autrement dit les *rapports de reproduction*, qui peuvent dans certains cas s'analyser en termes d'exploitation :

« L'exploitation peut consister non seulement à imposer la grossesse, mais aussi :

- à priver l'agent reproducteur de la gestion des conditions de travail, c'est-à-dire a) du choix du partenaire, b) du choix des temps de travail, c) du choix du rythme (la cadence) du travail ;
- à imposer le type (la qualité) du produit (le sexe, la légitimité, la "qualité raciale", etc.) ;
- à exproprier du produit l'agent reproducteur ;
- à l'exproprier sur le plan symbolique de sa capacité et de son travail reproductifs » (*ibid.* : 120).

Sans pouvoir entrer dans la complexité des analyses, on voit toutefois que la reproduction peut être analysée comme un travail, socialement organisé comme tout travail.

Ainsi peut-on remettre en cause à la fois le concept de nature et celui de travail, en utilisant notamment l'analyse marxienne. Mais Marx avait exclu la procréation du « travail ». Pourtant, comme le rappellent Tabet (1985) et Mies (1983), il définissait le travail comme « un procès qui se passe entre l'homme et la nature », où « il met en mouvement [...] sa personne physique, ses bras et ses jambes, sa tête et ses mains, pour s'approprier la matière naturelle [...] ». Mais, comme dit Mies, n'est envisagé là que l'être humain masculin : la main et la tête sont considérées comme des moyens de production corporels, *pas* l'utérus et les seins... L'interaction de la femme avec la nature n'est jamais vue que comme acte *de la Nature*...

De la « naturalité » de la division du travail ?

La présence d'une division quasi universelle du travail entre les sexes (avec des modalités très variables selon les sociétés) est en ethnologie d'une telle « évidence » qu'il n'y a pas de questionnement sur les *mécanismes* sociaux à

l'œuvre dans cette répartition, comme le montrent notamment Maria Mies (1983), et Edholm, Harris et Young (1977).

Ces dernières notent dans leur critique de l'anthropologie marxiste (mais la même chose se produit dans les autres orientations de recherche) que la division sexuelle du travail est « considérée comme une donnée ne nécessitant pas d'analyse plus poussée, comme s'il s'agissait d'un facteur historique constant » (1977 [éd. française 1982 : 56]). De même que la catégorie « femmes » est traitée comme a-historique, a-temporelle, donnée éternelle de la biologie, de même la notion de division sexuelle du travail apparaît comme intemporelle. (Pour Marx et Engels d'ailleurs, la division du travail était tout bonnement « naturelle », à fondement physiologique.)

Même chez des auteurs qui (tel Meillassoux dont elles analysent le travail sur le mode de production dans les « sociétés domestiques») tentent d'intégrer les femmes dans leurs analyses économiques et/ou reconnaissent l'existence d'une inégalité ou d'une domination des hommes sur les femmes, c'est finalement essentiellement sous l'angle de leurs capacités de reproduction biologique que les femmes sont prises en compte : par exemple, « nécessité » pour les aînés hommes (disposant du pouvoir sur les institutions) de contrôler l'échange des femmes, « reproductrices de la main-d'œuvre ».

Or, poursuivent Edholm, Harris et Young, dans toute analyse de la reproduction (sociale) de la main-d'œuvre, on admet qu'il est nécessaire d'analyser la catégorisation des individus selon leur *position* dans le procès de travail (aînés/cadets, hommes libres/ esclaves, etc.). Ceci n'est pas fait pour le rapport hommes/femmes. Ainsi disparaît le fait qu'en tant que *productrices*, les femmes « sont tout aussi soumises à la contrainte sociale qu'elles le sont apparemment en tant que reproductrices » (*ibid.* : 47-48).

Chez Meillassoux (et chez bien d'autres) la division sexuelle du *travail* n'est pas intégrée à la réflexion théorique. Meillassoux négligeant la division du travail entre les sexes à *l'intérieur* des unités de production, les femmes

« disparaissent de la discussion de la main-d'œuvre, aussi bien que de toute analyse et de toute préoccupation théorique, sauf en ce qui concerne leur rôle de productrices d'enfants » (*ibid.* : 48).

Aussi Edholm, Harris et Young appellent-elles à des travaux qui ne se contentent pas d'étudier « la répartition des tâches » entre les sexes (ce qui,

notons-le, était le propre des anciennes ethnologies avant l'apparition des *Women's Studies*), mais s'attachent aux modes de répartition et de contrôle du *produit* entre hommes et femmes, « à la nature de l'appropriation des produits spécifiques de l'un ou l'autre sexe et de leur échange » (*ibid.* : 57) ; autrement dit : aux rapports de production entre les sexes au sein de l'unité de production et des unités de parenté. (Ceci est un aspect important des nouvelles recherches entreprises ; cf. par exemple Sacks, 1979 ; Siskind, 1978, sur parenté et mode de production.) Comme le dit Molyneux :

« [...] il est absurde de parler de l'organisation de la production en termes d'une distribution "naturelle" du travail, alors que cette organisation est maintenue par des pratiques sociales déterminées – telles que, dans les sociétés primitives, la parenté, la mythologie, les rituels [...]. La division sexuelle du travail doit donc être conceptualisée comme une construction sociale, et ceci quelles que soient les spéculations théoriques sur ses origines » (1977 : 63).

Un des apports de la critique féministe est donc de mettre en évidence les déterminations sociales et les *rappports sociaux* impliqués dans ce qui n'était généralement considéré jusqu'ici que comme une « simple » division « des tâches » : une division « technique », « naturelle » (ce qui évitait notamment de voir qu'il y existe des rapports de pouvoir entre les sexes).

C'est à la division *technique* elle-même, au sens strict, c'est-à-dire la répartition par sexe des *outils* et des matières premières que s'est appliquée la recherche critique de Paola Tabet (1979). L'idée généralement admise en ethnologie est que chaque sexe posséderait les outils adaptés *aux tâches* que la société lui assigne. Bien au contraire, elle montre – par l'analyse d'un grand nombre de populations (tant de chasseurs-cueilleurs que d'agriculteurs) – qu'une tâche (ou une partie de tâche) est dévolue à un sexe *en fonction du degré de technicité des outils* (ainsi qu'en fonction de leur capacité à servir ou non d'armes). Le sous-équipement technologique constant des femmes par rapport aux hommes révèle que les tâches sont dévolues aux femmes en fonction des outils, et non l'inverse (ce qui a été montré pour l'Europe par Évelyne Sullerot [1968] dans l'évolution du travail féminin). Le contrôle des instruments de production clés par les hommes, l'utilisation des femmes comme outils dans le processus de travail, le contrôle masculin

de la production lui apparaissent comme un des éléments du rapport de classes entre hommes et femmes dans de nombreuses sociétés.

Pour ce qui est des « tâches domestiques », on peut faire la même critique des explications reposant sur la « naturalité » des choses, leur caractère « adapté ». Ainsi l'assignation des femmes à la cuisine dans la plupart des sociétés est généralement interprétée par les ethnologues comme congruente, « allant avec » les soins aux enfants. Or Guyer (1980) montre que rien n'est moins « naturel » que cette association cuisine-soins aux enfants étant donné les dangers graves (feu, eau bouillante, etc.) que la préparation des repas fait encourir aux enfants et l'épuisement nerveux que suscite chez les femmes leur surveillance simultanée.

En ce qui concerne l'organisation de la production et la division sexuelle du travail, Guyer (1984) conteste aussi l'hypothèse naturaliste selon laquelle, si l'on constate dans des modèles africains de production que le travail agricole des femmes est assez uniformément étalé dans le temps alors que les hommes fournissent plutôt un rythme de travail avec des « pointes » saisonnières, ce serait parce que les femmes ont à s'occuper des enfants et des tâches domestiques.

Comparant de façon très précise des données sur un même type de culture mais pratiqué respectivement par les hommes dans une population (Yoruba du Nigeria) et par les femmes dans une autre (Beti du Cameroun), elle montre : 1) que dans ces deux populations, les agriculteurs et les agricultrices consacrent globalement le *même* pourcentage de leur temps à l'agriculture ; le temps pour les tâches domestiques des femmes, les soins aux enfants et aux malades, est pris par elles sur ce qui, chez les hommes, est consacré au *repos* ou aux activités sociales ; 2) et surtout que, là où les agriculteurs sont des hommes (Yoruba), ils ont la possibilité objective et institutionnelle d'embaucher et de payer des travailleurs *supplémentaires* alors que les agricultrices femmes (Beti) n'ont qu'un accès très limité – et non codifié – à un travail masculin de complément. Ainsi, entre ces agriculteurs hommes et femmes,

« [...] la différence des rythmes de travail selon les saisons est liée, non aux limitations des soins aux enfants, mais à la limitation relative des moyens institutionnels qu'ont les femmes pour mobiliser du travail » (Guyer, 1984 : 381).

Ce qui est en cause dans ces deux organisations différentes de la production est donc fondamentalement l'accès aux institutions sociales de *contrôle du travail* (de la main-d'œuvre), le reflet du pouvoir social inégal des hommes et des femmes, et non « le genre comme caractéristique naturelle ».

Guyer montre aussi que, généralement, la plupart des modèles économiques théoriques tiennent compte de facteurs tels que le pouvoir des chefs ou des anciens dans l'organisation de la production agricole : pouvoir juridico-politique attribuant des droits sur le travail des autres et sur le produit, pouvoir idéologique accordant sens et légitimation à cette organisation. Il n'en est rien pour les sexes, car

« avec une conception du domaine politique qui exclut par définition les rapports de genre, les relations de pouvoir que comporte la production ne peuvent pas être abordées » – en ce qui concerne les femmes et la production domestique (*ibid.* : 383).

En fait, dit-elle, on traite le domaine dit « domestique » comme « sociologiquement inerte ».

Ce qui rejoint la notation de Edholm, Harris et Young :

« L'une des explications de la disparition des femmes de l'analyse sociale classique réside dans l'acceptation aveugle du mode de représentation des rapports sociaux entre les sexes dans des structures telles que la famille » (1977 [éd. française 1982 : 65]).

Et ces modes de représentation (dont fait partie l'absence des femmes) sont justement à expliquer en fonction de la structure même des institutions sociales telles que, par exemple, l'organisation de la production au sein de la famille, qui permet à l'homme de la représenter vis-à-vis de l'extérieur.

Mais l'idée (naturaliste) que les deux sexes sont fondamentalement différents fait que :

« lorsque nous analysons les rapports entre les sexes [...] la force même des catégories empêche d'établir une équivalence entre les tâches sociales différentes assignées à chacun » (*ibid.* : 64) – donc de les *comparer*.

Cette « difficulté » de comparaison serait d'ailleurs à leur sens (sous certaines conditions de la répartition de la production entre les sexes) une des fonctions idéologiques de la division du travail elle-même.

Gayle Rubin (1975) allait plus loin encore dans l'idée de la création sociale de la dissemblance entre les sexes par le moyen de la division sexuelle du travail. Elle rappelle que Lévi-Strauss a élaboré une des théories les plus strictement sociologiques qui existent quant à la division sexuelle du travail – contrairement à Marx et Engels – et à l'organisation de la parenté et de l'alliance. Pour Lévi-Strauss, d'une part le tabou de l'inceste n'a rien à voir avec la biologie, il sert à créer la réciprocité entre groupes sociaux (par « l'échange des femmes ») ; d'autre part, dans son article sur « La famille », il dit explicitement que la division sexuelle du travail n'est pas fondée naturellement : elle est un moyen de créer une dépendance économique réciproque entre les sexes qui assurera, par le mariage, l'échange entre groupes. Il s'agit de faire en sorte que la plus petite unité économique viable comporte au moins un homme et une femme.

En poussant à l'extrême l'analyse de Lévi-Strauss, on peut estimer selon Rubin (1975 : 178) que :

« La division du travail par sexe peut en conséquence être vue comme un "tabou" : un tabou contre la similitude des hommes et des femmes, un tabou divisant les sexes en deux catégories mutuellement exclusives, un tabou qui exacerbe les différences biologiques entre les sexes et par là crée le genre. La division du travail peut aussi être vue comme un tabou contre des arrangements sexuels autres que ceux comprenant au moins un homme et une femme, prescrivant par là le mariage hétérosexuel. »

Si l'on veut déduire la structure logique qui sous-tend toute l'analyse de Lévi-Strauss, on pourra dire que « au niveau le plus général, l'organisation sociale du sexe repose sur le genre, l'hétérosexualité obligatoire et la contrainte de la sexualité des femmes » (*ibid.* : 179). Au fond, dit Rubin, « Lévi-Strauss est dangereusement près de dire que l'hétérosexualité est un processus institué » (*ibid.* : 180). Ainsi,

« loin d'être l'expression de différences naturelles, l'identité exclusive de genre est la suppression de similarités naturelles » (*ibid.*).

*Les conditions sociologiques de la connaissance
et l'appartenance de sexe de l'ethnologue*

Nombre de publications se sont développées quant au rapport de l'ethnologue sur le « terrain » avec les gens étudiés, et aux difficultés ou facilités qu'il/elle rencontre en fonction de son appartenance de sexe (par exemple Bovin, 1966 ; Golde, 1970 ; Bujra, 1975 ; Lacoste-Dujardin, 1977 ; Schrijvers, 1979 ; cf. aussi Gregory, 1984... pour une autocritique par un homme de l'androcentrisme). Nous n'en aborderons pas ici les aspects concrets, relationnels, mais nous centrerons, dans la ligne de ce rapport, sur le problème des conditions de production de la connaissance sur les rapports de sexe – et les possibilités d'apparition de visions nouvelles en anthropologie des sexes.

L'un des points intéressants de l'article de Rubin (1975) est qu'elle considère que la théorie de Lévi-Strauss sur l'échange des femmes, tout comme celle de Freud, qu'elle analyse également, sur la construction de la féminité, sont en quelque sorte « *des théories féministes manquées* ». Non qu'elle souscrive entièrement à la théorie de l'échange des femmes (dont on sait d'ailleurs qu'elle n'a été élaborée que pour une partie des types de parenté) : outre qu'il ne s'applique pas à toutes les sociétés ni à tous les types de mariage, le concept d'échange des femmes lui semble de toute façon problématique dans la mesure où, si dans l'esprit de Lévi-Strauss il est à l'origine du tabou de l'inceste, de l'échange et de la culture, il nous faudrait alors considérer que la défaite historique des femmes serait un pré-requis à l'émergence de la culture...

Toutefois on peut dire que « dans la mesure où pour Lévi-Strauss l'essence des systèmes de parenté repose sur un échange de femmes entre hommes, il construit une théorie implicite de l'oppression de sexe » (Rubin, 1975 : 171). Certes, le concept n'appréhende que certains aspects des rapports de sexe et de genre, mais si l'on considère tout ce qui s'échange dans les rapports matrimoniaux (des biens matériels, des statuts généalogiques, des droits, des gens, etc.) :

« [L'expression] "échange des femmes" est un raccourci pour exprimer que les rapports sociaux d'un système de parenté spécifient que les hommes ont certains droits sur leurs parentes femmes et que les

femmes n'ont pas les mêmes droits, ni sur elles-mêmes ni sur leurs parents hommes. En ce sens l'échange des femmes est une profonde perception d'un système dans lequel les femmes n'ont pas de pleins droits sur elles-mêmes. *L'échange des femmes devient un obscurcissement s'il est vu comme une nécessité naturelle*, et lorsqu'il est utilisé comme seul outil pour aborder l'analyse d'un système particulier de parenté » (*ibid.* : 177 ; mes italiques).

Le problème de l'androcentrisme n'est donc pas obligatoirement dans certains concepts – qui peuvent présenter une vue au moins partiellement juste de la réalité de l'oppression des femmes – mais plutôt dans l'acceptation implicite de ces réalités comme quelque chose d'universel culturellement (et souvent « naturellement »), ce qui a longtemps empêché tout questionnement, toute recherche nouvelle sur les mécanismes de cette oppression, et d'une façon générale sur ce que Rubin nomme les « systèmes de sexe/genre ». Comme le dit Rubin, les féministes ont eu raison de critiquer Freud dans la mesure où sa théorie est une *rationalisation* de l'oppression des femmes, mais tort de la rejeter dans la mesure où, comme celle de Lévi-Strauss, elle est une description d'un processus de subordination (*ibid.* : 197-198).

Ainsi donc, il ne s'agit pas, pour la nouvelle anthropologie des sexes, de jeter au panier systématiquement tout ce qu'ont écrit les « hommes », ni toute information androcentrée – qu'elle soit le fait d'hommes ou de femmes –, contrairement à l'attitude dont Kay Milton (1979) par exemple soupçonne l'anthropologie féministe. Ses principaux arguments peuvent se résumer ainsi : 1) si vous prétendez que toutes les données de l'anthropologie sont biaisées par l'androcentrisme, alors vous n'avez pas à les reprendre pour démontrer la domination des hommes sur les femmes dans ces sociétés ; 2) si vous prétendez qu'il n'y a que des femmes qui puissent réévaluer les données ou refaire les ethnographies sur les femmes, vous faites du biologie.

Ce type de raisonnement est justement l'expression d'une pensée fixiste, fixée sur la catégorisation biologique. C'est là véritablement refuser de voir que si la nouvelle anthropologie des sexes est principalement promue par des femmes, ce n'est pas parce qu'elles sont *des femmes* biologiques, mais parce que dans nos sociétés les femmes (biologiques en effet) sont *la*

catégorie sociale opprimée dans le rapport de pouvoir entre les sexes. Seule la prise de conscience, par une fraction de cette classe, de *sa propre* oppression (de ses modalités matérielles et idéologiques et de son caractère sociologique et historique) a permis de renouveler la problématique des sexes – ce que Colette Guillaumin (1981b) appelle « les effets théoriques de la colère des opprimées » –, et ce aussi bien pour d'autres sociétés que pour la nôtre.

Est-ce à dire, comme le voudrait une tendance de l'anthropologie féministe elle-même, que le « biais mâle » (androcentrisme) en anthropologie n'est qu'une simple *projection* de nos catégories (ethnocentrisme) sur les sociétés « autres » ? Est-ce à dire corollairement, comme l'expriment des ethnologues et aussi certaines femmes du tiers-monde, que les analyses féministes occidentales en anthropologie ne sont qu'une projection de « nos » contestations, un nouvel avatar de l'impérialisme ? Bref, qu'en est-il du lien entre les descriptions et interprétations ethnologiques produites dans les sociétés occidentales et la « réalité » des sociétés étudiées, en ce qui concerne les rapports de sexe ?

Ces questions sont abordées dans un article où je tiens que les accusations d'ethnocentrisme portées contre celles qui insistent sur l'oppression des femmes par les hommes dans des sociétés autres, ne sont justement qu'un nouvel avatar, culpabilisé, de l'ethnocentrisme même : considérer les sociétés occidentales comme « à part », sous le prétexte qu'elles en oppriment d'autres... (Mathieu, 1985a ; chap. 5 *infra*).

Il semble plus éclairant de reconnaître que, dans la majorité des cas, il existe en ce qui concerne le pouvoir des hommes sur les femmes, le « viriarcat », une similitude structurelle entre nos sociétés et d'autres – par-delà les contenus spécifiques, dont seule l'analyse permet d'ailleurs de mettre en évidence cette concordance. On peut voir à travers les exemples donnés que ce caractère de proximité quant aux rapports de sexe entre les sociétés occidentales et d'autres sociétés – notamment patrilineaires, patri-virilocales et fortement viriarcales (qui représentent plus de 80 % des sociétés connues, et sur lesquelles sont basées la plupart des théorisations ethnologiques) – produit tout à la fois des aveuglements et des empathies entre chercheur(e)s et ethnologisé(e)s.

Il faut donc rapporter les interprétations ethnologiques, spécialement celles portant sur les femmes, à la position de l'ethnologue dans le champ des *rapports de sexe* de sa propre société, c'est-à-dire non pas seulement au

fait qu'il soit homme ou femme, mais à ce que sa position d'homme ou de femme lui *permet* de connaître respectivement, et de l'oppression exercée, et de l'oppression subie.

Il apparaît que si les hommes (ethnologues ou non, occidentaux ou non), de par leur position de classe de sexe dominante dans leur propre société, sont mieux à même de connaître les mécanismes de la *domination* masculine, ils ne sont pas en mesure de saisir, pour les femmes, la matérialité ni la psychologie de l'aliénation à l'homme. Mais ceci n'est pas symétrique pour les femmes ; celles-ci (ethnologues ou non, occidentales ou non) – bien que plus sensibles aux contradictions inhérentes à leur situation – ne sont pas, de par leur position de classe de sexe dominée, toujours en mesure d'évaluer, non seulement la domination exercée, mais même... la domination subie.

C'est pourquoi il n'est pas suffisant, bien que nécessaire, d'obtenir la « vision du monde » des femmes d'une société pour contrebalancer l'androcentrisme des interprétations ethnologiques ou l'androcentrisme des informateurs (Mathieu, 1973 ; chap. 2 *supra*). Comme le disent Edholm, Harris et Young (1977), il ne s'agit pas tellement de chercher les femmes « derrière » les formes sociales manifestes, mais de voir *dans les structures sociales* étudiées la signification de leur absence. (J'ajouterais qu'il faut la voir aussi dans les structures des sociétés qui produisent l'ethnologie.)

Une grande part du travail des ethnologues femmes (comme des sociologues ou des historiennes) a consisté, à juste titre, ces dernières années, à réhabiliter les femmes comme *actrices* sociales (révéler leur importance, sous-estimée ou méconnue, dans la production, les rituels, les décisions matrimoniales, etc.). Mais ce bon vouloir s'est accompagné parfois d'une double erreur : 1) négliger ou rejeter ce que rapportent des ethnologues hommes de la domination masculine ; 2) surestimer le « poids » des femmes dans le fonctionnement social, autrement dit sous-estimer, et parfois nier, leur oppression ; or, de l'importance au pouvoir et de l'actrice au *sujet*, il y a un grand pas...

M'attachant principalement à deux types d'interprétations ethnologiques : celle du « pouvoir » des femmes et celle de leur adhésion et même de leur « consentement » à la domination (les deux interprétations n'étant contraires qu'en apparence), je montre (1985a ; chap. 5 *infra*) que ces deux formes de dénégation de l'aliénation des femmes ne peuvent recevoir la

même explication selon qu'elles proviennent d'hommes ou de femmes. Mais, quelle que soit leur provenance, théories du pouvoir et théories du consentement des femmes – les unes leur reprochant parfois de *ne pas voir* leur pouvoir « réel », les autres supposant qu'elles ont *déjà vu* toute l'étendue de leur oppression – sont également basées, en définitive, sur l'idée fautive d'une symétrie de la conscience entre oppresseur et opprimé(e), et rétablissent du coup les femmes comme *trop-sujets*, sujets identiques au dominant.

Ainsi, dans l'oscillation qu'on nous fait subir entre le statut de non-animées ou animées non humaines (autrement dit de matière inerte ou vivante) et celui de *trop-sujets*, il apparaît que l'expérience concrète comme la conscience des femmes continuent d'être mal/im-pensées.