

chapitre 2

Homme-culture et femme-nature ?¹

« Une marchandise paraît au premier coup d'œil quelque chose de trivial et qui se comprend de soi-même [...] au contraire [...] c'est une chose très complexe, pleine de subtilités métaphysiques et d'arguties théologiques », disait Marx à propos du « caractère fétiche de la marchandise » (*Le capital*, t. I). En remplaçant dans cet énoncé « une marchandise » par « le sexe »², on obtient à peu près l'état de la réflexion sur les sexes en sciences sociales. 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, comme nous avons tenté de le montrer par une première analyse du discours de ces sciences (principalement la sociologie), où il nous était apparu notamment que la *différence* du traitement appliqué aux deux catégories de sexe manifestait une impasse méthodologique (Mathieu, 1971 ; chap. 1 *supra*) que nous allons retrouver ici.

L'un seul des sexes, en effet, paraît toujours poser problème, ainsi qu'en témoigne à nouveau un article récent : « La croyance et le problème des femmes » (Ardener, 1972). Ce texte retiendra notre attention à la fois parce qu'il a le mérite (rare) de reconnaître que « quelque chose ne va pas » en ce qui concerne les sexes dans la littérature ethnologique, et parce que

1. D'après un exposé au séminaire EPHE/Collège de France de M. Claude Lévi-Strauss, 22 mars 1973. Paru dans *L'Homme* XIII (3), juillet-septembre 1973 : 101-113.

2. Et sans même s'attarder pour le moment sur l'analogie bien établie entre l'un des sexes et les marchandises, les biens – qui s'échangent ou s'achètent...

– dans la mesure même de son intérêt et des nombreuses intuitions qui s’y révèlent – il nous fournira un bon exemple de la difficulté qu’il y a à dépasser la conception traditionnelle, essentialiste, du sexe.

L’auteur part d’un constat, sur lequel on peut être provisoirement d’accord :

« Les méthodes de l’ethnologie telles qu’elles sont illustrées de façon générale dans les monographies classiques des quarante dernières années ont prétendu déchiffrer le code (*crack the code*) d’un grand nombre de sociétés sans référence directe au groupe féminin. »

Certes, dit-il, au niveau de l’observation sur le terrain, le comportement des femmes (mariage, activité économique, rites, etc.) a été exhaustivement relevé, comme celui des hommes¹. Mais l’étude des femmes est à peu près au niveau de celle des canards ou des volatiles qu’elles possèdent : elles donnent bien de la voix, mais de façon inexplicable. Elles « parlent » rarement en ethnologie : lorsqu’on passe du niveau de l’observation de terrain à un métaniveau, celui du corps des débats nécessaires à l’interprétation, « nous sommes pratiquement dans un monde masculin ».

I. DES GÉNÉRALISATIONS ABUSIVES À L’« ÉVIDENCE » BIOLOGIQUE

Comment Ardener interprète-t-il ce manque qu’il constate dans la littérature ethnologique ?

Il passe rapidement en revue les arguments techniques généralement avancés au sujet de la difficulté de communiquer avec les femmes sur le terrain². Certes, il ne les estime pas décisifs, mais il ne conteste pas qu’il y ait un problème : de fait, il admet que les femmes ne parlent pas (« elles ricanent et refusent de répondre aux questions »). Ainsi, « *it is the very inarticulateness of*

1. Ce qui nous semble manifester encore trop d’optimisme.

2. Par exemple : de par leur dominance politique, les hommes sont plus ouverts sur l’extérieur, on trouve davantage d’interprètes masculins, les hommes sont plus susceptibles d’entrer en effet de feed-back avec l’ethnologue, etc. ; tandis que les femmes, du fait de leurs occupations domestiques et de l’élevage des enfants, auraient moins de temps pour donner à l’ethnologue les modèles de la société, etc.

*women that is the technical part of the problem they present*¹ ». En définitive, ce problème de la « non-verbalisation » des femmes – qui se pose, ajoute-t-il, aux membres mâles des sociétés en question aussi bien qu'aux ethnographes – amène Ardener à l'interprétation suivante : si les hommes de ces sociétés paraissent *articulate* aux ethnographes (hommes et femmes), c'est parce que la communication va du même au même (« *like speaking to like* ») ; c'est parce que les hommes tendent à fournir des modèles bien délimités, des modèles discrets de la société (« *bounded models of society* »), tels que les ethnologues les aiment. En revanche, les modèles que pourraient fournir les femmes ne sont pas acceptables à première vue par les ethnographes ni par les hommes des sociétés en question, car, à la différence de ces deux catégories d'experts (« *professionals* »), elles ne voient pas si volontiers la société comme séparée de la nature ; elles ne possèdent par le métalangage de la société (« *they lack the meta-language for its discussion* »).

Sans vouloir s'y attarder, il est toutefois utile de revenir tout d'abord sur l'assertion d'Ardener selon laquelle les femmes « ne parlent pas », ou refusent de parler, sur le terrain. Les exemples contraires ne manqueraient pas. Il est fort possible que cela soit vrai pour la société bakwéri du Cameroun (patrilinéaire, patrilocale, éminemment viripotentielle selon la description qu'en donne l'auteur), mais, justement, la vraie question est : *dans quelle(s) société(s)*, dans quel système social les femmes ne parlent-elles pas ? Il existe d'ailleurs toute une gradation dans le « ne pas parler ». Qu'on songe, par exemple, à ce que raconte R. F. Fortune (1972 : 277) :

« [...] les femmes étaient jalouses du fait qu'ils me servaient d'informateurs et que seul le sexe masculin profitait donc de mes enquêtes. Une nuit et une seule, les femmes en corps constitué obligèrent les hommes à sortir : ma hutte fut remplie de femmes toutes impatientes de me donner des informations et d'obtenir du tabac. »

1. Ici se pose un problème de traduction pour le terme *inarticulateness*. Être *articulate* = être en possession du langage articulé, mais aussi avoir une bonne capacité de verbalisation (les Anglais estiment que les Français sont très *articulate*...). On pourrait proposer « non-verbalisation », et même « non-formalisation », car, on va le voir, Ardener rapporte à ce terme à la fois un problème de communication verbale avec les femmes et une particularité de conceptualisation de la part des femmes.

La « jalousie sexuelle » des hommes est une explication (trop) connue de la difficulté pour un ethnographe homme à entrer en communication avec les femmes. Le point intéressant est que voilà une société où les femmes avaient la possibilité sociale de forcer le barrage masculin. Autrement dit, la question est de chercher dans quelles sociétés les hommes ont éventuellement le pouvoir (de la contrainte manifeste au consentement aliéné des femmes) d'empêcher les femmes de parler (dans quelles sociétés, aussi, il n'y a pas de différence notable dans la communication de l'ethnologue avec les deux sexes).

Voici un autre exemple significatif, tiré de Margaret Mead (1973 : 45-46) :

« Les jeunes gens, partis travailler chez les blancs, reviennent dans leurs villages et [...] enseignent [le *pidgin english*] à plus jeunes qu'eux, lesquels, à leur tour, l'apprennent aux tout petits garçons. Il existe, concernant le pidgin, un sentiment de classe empêchant les femmes qui, elles, ne partent pas travailler, de l'apprendre [...]. Les filles assistent souvent à ces leçons ; elles entendent les hommes parler pidgin aux garçons. Quand ils sont en colère, les hommes parlent pidgin aux filles et aux femmes, mais, à deux exceptions près, aucun mot de pidgin ne passe les lèvres féminines. En plein délire, des femmes parleront un excellent pidgin, chose que les indigènes expliquent en l'attribuant à l'esprit d'un ancien travailleur qui vient posséder la bouche de la femme. L'autre exception est peut-être encore plus significative : ce sont les cas où de petites filles, imitant leurs frères, apprennent à des enfants plus jeunes une langue qu'elles se refusent d'ordinaire à parler ou à comprendre. Le désir d'imiter la situation d'enseignement est plus fort que la convention qui leur interdit de trahir une connaissance du pidgin. Ces deux exemples sont intéressants car ils nous offrent le cas d'un apprentissage qui s'est fait sans que jamais, ou peu s'en faut, on ait pu entendre ces femmes s'exercer. »

Quant à la seconde assertion, selon laquelle les femmes ne donneraient pas de la société des modèles comme les aiment les ethnographes, n'en possédant pas le métalangage, elle ne tient pas davantage. Sans vouloir accumuler les exemples, on citera à nouveau un extrait de M. Mead constatant que, chez les Manus (société qu'on ne saurait soupçonner de « matriarcat »),

les petites filles sont de bien meilleurs informateurs sur nombre de questions qui intéressent au plus haut point l'ethnologue :

« Ce sont les petites filles qui deviennent les premières conscientes de l'organisation sociale et elles connaissent tous les engagements de mariage dans le groupe [...]. Les garçons ne font jamais spontanément ce genre de commentaires sur la vie courante de la communauté, et, généralement, ils ne disposent pas des informations nécessaires pour se livrer à des considérations, même très succinctes, sur l'organisation de la vie sociale » (*ibid.* : 130-131).

Et, plus loin, à propos de la représentation du village :

« Nous rapportons, dans les deux cas, ce qu'ont dit les petites filles. Il reste entendu que les garçons font peu de commentaires de ce genre : passant moins de temps en compagnie des femmes, ils sont moins au courant de ce qui se passe » (*ibid.* : 267, n. 1).

Nous avons donc là des généralisations abusives. Certes, Ardener juge de temps en temps utile d'atténuer ses propos en disant « dans la plupart des sociétés », ou même « bien sûr, j'exagère pour rendre les choses plus claires »... Or, c'est ce genre de généralisations basées sur la « statistique » – fort sommaire au demeurant – qui perpétue la confusion. 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 sexes¹, 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.

Revenons, à ce propos, au sexe de l'ethnologue. Dès le début de l'article, on attire notre attention sur le fait que les femmes ethnologues elles-mêmes n'ont pu surmonter le « problème des femmes ». Mais pourquoi les ethnologues femmes devraient-elles mieux surmonter ce problème que leurs

1. À ce propos, le meilleur hommage qu'Edwin Ardener pouvait rendre au professeur Evans-Pritchard eût été de passer sous silence son article « The position of women in primitive societies and in our own ».

collègues masculins¹, si ce n'est parce qu'on se laisse guider par une définition biologique, donc fixiste, des sexes ? Implicitement, une femme est donc toujours une femme, quelle que soit la société à laquelle elle appartient.

D'une discussion récente sur les problèmes de terrain en relation avec l'appartenance de sexe², on pouvait aisément conclure qu'il ne suffit pas d'être femme pour avoir pleine communication avec les femmes (de même qu'il ne suffit pas d'être homme pour tout savoir des hommes...) ! Car la question première – aussi étrange que cela puisse paraître – est de savoir ce qu'est un homme et ce qu'est une femme dans la société où arrive l'ethnologue. Dans l'aventure de Fortune, et même en se limitant aux aspects purement sexuels³, il est intéressant de noter avec lui que, pour les Dobuans, un homme n'est pas viril sans magie amoureuse. Peut-on en conclure que tant qu'on ne lui avait pas donné la composition secrète des philtres (et, en effet, Fortune n'en a obtenu que très peu), l'ethnographe se trouvait en situation de femme ? De même, les témoignages d'ethnologues femmes mettent en évidence que l'image que les femmes et les hommes se faisaient de leur statut de sexe (« du côté des hommes » ou « du côté des femmes ») de même que leur acceptation ou leur rejet par les femmes variaient considérablement, non seulement selon les sociétés, mais aussi – à l'intérieur de chaque société – selon les *aspects* du social (niveau du quotidien ou niveau du sacré, types de rituels, etc.)⁴.

Si, au lieu de considérer les catégories de sexe comme des en-soi séparés et les ethnologues et les ethnologisés comme des en-soi également, on voulait bien considérer qu'ils se définissent *par et dans* leur relation, on pourrait voir que 1) dans la relation ethnologues-ethnologisés, les ethnologues femmes, comme les hommes, se trouvent – de par leur position d'Européens – dans un rapport de dominance (ou parfois simplement d'étrangeté) qui prime sur leur sexe biologique⁵ ; 2) dans la relation hommes-femmes à

1. En fin d'exposé, c'est encore aux seules femmes qu'Ardener demandera de faire éclater le cadre de référence de leurs travaux.

2. Animée par Ariane Deluz dans le cadre du séminaire EPHE-Collège de France de M. Claude Lévi-Strauss, 29 mars 1973.

3. Qui n'« expliquent » pas le comportement respectif des deux sexes, mais doivent au contraire être référés à l'ensemble des rapports sociaux et des structures de pensée.

4. Communications d'A. Deluz, M. Dupire, F. Héritier-Izard, A. Laurentin-Retel.

5. Il n'en faut point conclure – le pas n'est souvent que trop aisément franchi – qu'il est

l'intérieur d'une société où les femmes « ne parlent pas », il faudrait se référer au rapport de pouvoir éventuel entre les hommes et les femmes. On pourrait alors comprendre que les hommes d'une telle société partagent avec les ethnographes des deux sexes cette prétendue difficulté de communication avec les femmes. Le « même parlant au même », ce serait un dominant parlant avec un dominant.

Autrement dit, lorsque l'auteur présente comme une « analyse » du problème l'affirmation que les hommes des sociétés étudiées et les ethnographes des deux sexes sont également *articulate*, il ne formule en réalité qu'une constatation, mais alors comment concilier l'idée (certes implicite) qu'une femme devrait mieux comprendre les femmes et celle selon laquelle les femmes ethnologues ont le même mode de formalisation que *l'ensemble des hommes* ? Ces dernières ne seraient-elles pas tout à fait des femmes ? Y aurait-il finalement pour l'auteur un « problème des femmes ethnologues » ? S'il devait y avoir un problème, la solution ne serait à chercher, à notre sens, ni dans la notion de « femme en soi », ni dans une particularité des femmes ethnologisées, mais bien, on le verra en conclusion, dans notre société, et ce ne serait pas seulement le problème des « femmes » ethnologues.

Mais la question n'est pas formulée par l'auteur, car – et c'est l'un des aspects les plus frappants de l'article – s'il met en question le discours théorique de l'ethnologie, « incapable de faire parler les femmes », ce n'est pas pour le replacer dans la société *qui le produit* : d'emblée, il fonde la distorsion de ce discours sur une prétendue *vérité des sociétés étudiées* – *inarticulateness* des femmes, *articulateness* des hommes. Ainsi, ce qui se passe dans la littérature ethnologique serait une simple traduction du terrain ? Refus à bon compte de l'autocritique. Et rejet de la question au compte des femmes autres, dans leur particularité qui consiste à « moins séparer la société de la nature »...

inintéressant de poursuivre la réflexion sur l'interrelation des ethnologues et des ethnologisés en fonction de leurs sexes respectifs. Il y a toute raison – et autres que sexuelles – pour que le sexe de l'ethnologue, comme toute qualité qu'il possède ou qu'il revêt aux yeux des gens (peau blanche, argent, importunité de sa venue, formes de politesse, etc.), permette de révéler ou de confirmer certains aspects du système social ; voir, par exemple, la manière dont, par les appellations qu'on lui donne, on inclut (ou non) cet étranger dans le système de parenté, le système religieux, etc.

II. DE L' «ÉVIDENCE» BIOLOGIQUE À LA CONTRADICTION MÉTHODOLOGIQUE

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 (articulativeness, inarticulativeness)*, 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.

Cette réduction des catégories de sexe à leur définition biologique – que nous avons décelée au niveau du discours implicite – se trouve confirmée au niveau du discours manifeste puisque Ardener, dans son désir d'expliquer la différence de vision du monde, qu'il pose, entre hommes et femmes, va explicitement la fonder sur la biologie, c'est-à-dire là où « en dernière analyse » on rapporte toujours toute différence dans le domaine des sexes, même reconnue comme sociale. Ainsi, la logique du système se dévoile dans l'idée de *causalité* biologique, le mérite – si l'on veut – de l'article qui nous occupe étant de le dire explicitement.

Mais une contradiction va alors apparaître, car, faute d'avoir développé l'analyse en termes relationnels – et fidèle à notre culture où le langage lui-même nous apprend que « le Sexe », ce sont les femmes –, Ardener va se trouver conduit à enraciner la vision féminine du monde dans le biologique et la masculine dans le sociologique, autrement dit à recourir à deux systèmes d'explication pour les deux termes d'un même phénomène.

La « capacité » des hommes à fournir des modèles de leur société est rattachée par Ardener à leur dominance politique qui les conduit à prendre conscience des autres cultures et à définir « eux-mêmes-et-leurs-femmes » par opposition aux « autres-hommes-et-leurs-femmes » ; les femmes sont, en tant que catégorie, exclues de l'ordre du politique, ne faisant, selon Ardener, que « reprendre » les modèles des hommes¹. On reconnaît ici

1. Or, l'ordre du politique ne se résume pas à la « dominance politique ». Ceux qui n'ont pas le pouvoir ne s'en trouvent pas moins en situation politique, si on l'entend en son sens

l'idée, fort répandue en ethnologie, de l'universalité de la dominance politique des hommes (alors qu'il ne s'agit, une fois de plus, que d'une généralité statistique), qui permet très généralement d'éviter d'aller analyser les choses. 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 propriété¹. 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 maleness...* » Au fond, pourrait-on dire, l'homme est biologiquement culturel...

La femme au contraire serait biologiquement naturelle. Non seulement les femmes ne peuvent, on vient de le voir, penser par elles-mêmes l'originalité de la société à laquelle elles appartiennent, mais encore – et cette fois-ci pour des raisons « naturelles » et non pas politiques – elles ne sont pas capables d'opposer l'état de société à l'état de nature :

« Elles ne fourniront pas nécessairement de la société un modèle qui en fasse une unité comprenant à la fois les hommes et elles-mêmes. Elles peuvent de fait donner un modèle d'après lequel les femmes et la nature se trouvent en dehors des hommes et de la société » (Ardener, 1972) ;

en effet,

« ... les hommes ont à se définir eux-mêmes à la fois par rapport aux femmes et à la nature. *Puisque les femmes ne sont biologiquement pas des hommes*, il serait surprenant qu'elles se définissent elles-mêmes contre la nature de la même manière que les hommes » (*ibid.*, souligné par nous).

exact de « réflexion sur la cité », sur la société. Cela semble justement le cas des femmes bakweri qui (contrairement aux hommes) travaillent à l'extérieur du village enclos (symbole de la société), dans les zones anciennement bakweri mais désormais fragmentées par l'implantation de populations immigrées, étrangères.

1. À « vertu » on pourrait aisément ajouter le sens de « vertu morale », et à « propriété » l'écriveau « chasse gardée ».

En bref, ce qui est propre aux femmes, c'est leur persistance à refaire le saut dans la nature (« *overlapping into nature again* ») dont les hommes séparent nettement la société. Certes, Ardener note la tendance des hommes à « marginaliser les femmes lorsqu'ils définissent le sauvage » – ce qui peut se comprendre, dit-il, étant donné que la puissance de reproduction féminine n'est pas sous le contrôle masculin. Mais il ajoute :

« Puisque ces forces, loin d'être marginales pour les femmes, font partie de leur essence en tant que femmes, il semble bien qu'un modèle féminin du monde doive aussi les traiter comme centrales » (*ibid.*).

Ainsi donc la différence (posée) entre modèles masculins et modèles féminins réside pour Ardener dans le fait que les femmes dissocient moins la société de la nature – et ce, doit-on comprendre, parce qu'elles en seraient plus proches. Elles seules ont un rapport « essentiel » à la nature. Les deux sexes, en quelque sorte, sont biologiques mais l'un serait plus « naturel » que l'autre. C'est oublier un peu vite, semble-t-il, que cette « puissance de reproduction », expression des forces naturelles, ne concerne pas seulement les femmes... La fécondité, dans de nombreuses sociétés, est aussi l'affaire des hommes.

Enfin, pourquoi chercher dans une différence biologique concernant les conditions de reproduction de la vie, l'explication causale d'une éventuelle différence des représentations et des rites propres aux deux sexes ? D'autres phénomènes « naturels » – la mort, par exemple – mettent au contraire les deux sexes dans une condition biologique strictement identique et, pourtant, ils peuvent aussi susciter des représentations ou des rites différents pour les deux sexes. Que des sociétés s'appuient sur la différence des sexes dans l'ordre de la reproduction pour créer des différences dans l'ordre du social ne doit pas entraîner à penser que la cause en est *dans* la différence biologique.

Le recours à l'explication biologique est finalement doublement critiquable : dans son principe et pour son caractère unilatéral. Au surplus, est-il exact que les femmes « s'assimilent au monde sauvage » ? Même à supposer avec Ardener que la question fondamentale pour l'humanité soit d'ajuster les deux oppositions de la culture à la nature et de l'homme à la femme, la seconde (homme/femme) doit cependant être subsumée sous le premier terme de la première (la culture). L'anthropologue ne pourrait-il – lorsqu'il

prétend non plus seulement décrire une culture particulière mais proposer des explications universelles – parvenir à la sagesse des Bororo ?

« Si la pensée des Bororo (pareils en cela aux ethnographes) est dominée par une opposition fondamentale entre nature et culture, il s'ensuit que, plus sociologues encore que Durkheim et Comte, la vie humaine relève selon eux de l'ordre de la culture » (Lévi-Strauss, 1955 : 244).

La description même qui nous est donnée dans cet article des rites relatifs aux esprits de l'eau chez les femmes bakweri ne va pas nécessairement dans le sens de la thèse selon laquelle les femmes délimiteraient leur monde en *incluant* le sauvage. Elle montre à l'évidence une volonté de « socialisation » du sauvage (et non l'inverse), de réintégration des femmes en crise dans la société en crise, l'un des moments les plus significatifs du rituel étant celui où la femme revient à la vie en s'entendant *appelée* par une femme déjà *liengu*, c'est-à-dire initiée à la *langue secrète*¹. Ce rite, comme bien d'autres, « traite avec » le sauvage. Que les femmes bakweri, lorsqu'elles rentrent le soir après avoir travaillé toute la journée hors de l'enclos, dans la forêt, répètent constamment le mot « brousse » dans leurs récriminations contre leurs maris, que les hommes bakweri assimilent, eux, les femmes au « *wild* » ne permet pas de dire qu'un rite est pensé comme une assimilation de soi au sauvage, par une *classe entière* de gens qui le pratiquent². Parallèlement, il n'est pas sans ironie de voir l'auteur, à propos des esprits de l'eau (masculins cette fois) chez les Duala, dire qu'ils « symbolisent la *domination* des hommes sur les profondeurs [de l'océan] ».

III. RESTITUTION À LA PAROLE, MAIS PAROLE SUR QUOI ?

L'un des aspects les plus significatifs de l'article en question est que finalement – malgré (ou à cause de) son désir de rendre la parole aux femmes

1. Ardener voit dans l'intégration de la femme parmi ses compagnes *liengu*, « *the female significance of the rites* ». N'en serait-ce pas aussi, et simplement, *the social significance* ?

2. Il ne s'agit pas, en effet, d'un ou deux personnages « particuliers » dans la société. Et, même dans le cas des « sorciers », peut-on parler d'autre chose que de *médiation* entre la société et la nature ?

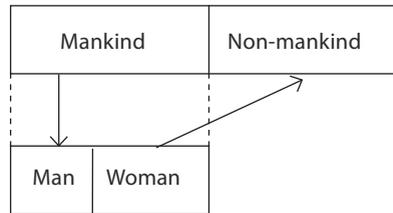
(« *[they have] to be restored to speech* ») – Ardener échoue à constituer les femmes en sujets, et ce parce qu'il les laisse dériver aux marges de la société, là où, il ne cesse de le dire lui-même, les hommes ont tendance à les rejeter...

Dans la manière même dont l'auteur définit son problème (quelle est la « vision proprement féminine » du monde ?), on pressent déjà que ce monde se refermera sur elles et elles seules. L'unique objet de pensée qu'il leur reconnaît, c'est... elles-mêmes : où se placent-elles elles-mêmes ? Un peu dans le monde des hommes ? beaucoup dans le sauvage des hommes ? Or dans les détails concrets qu'il donne et dans sa récapitulation du symbolisme des rites *liengu* (où il insiste sur les oppositions aux symboles masculins), on pourrait déceler l'idée (violente, apparemment) que les femmes bakweri se font de la place des hommes *par rapport à elles* dans la société ; mais cette idée, il l'élimine de ses généralisations. Il écrit :

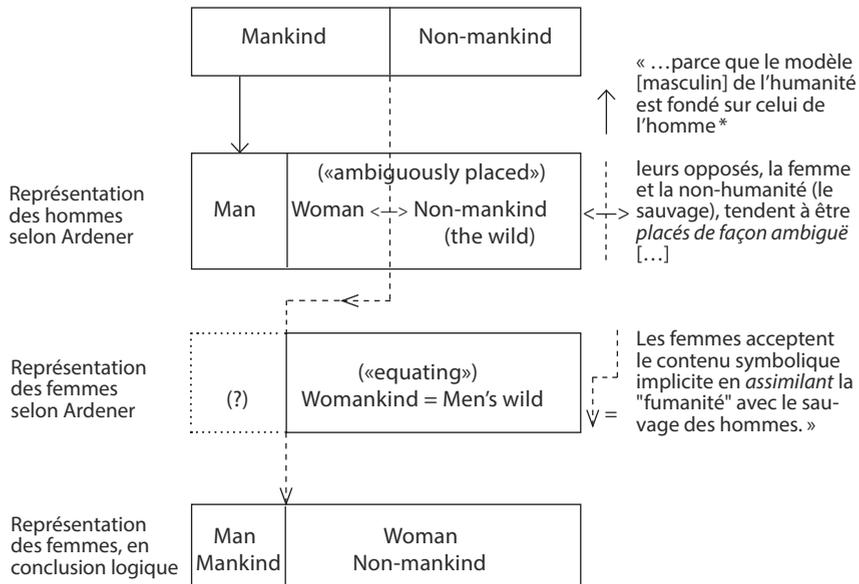
« ... because [men's] model for *mankind* is based on that for *man*, their opposites, *woman* and *non-mankind* (the wild), tend to be ambiguously placed [...] Women accept the implied symbolic content by equating *womankind* with the men's wild » (Ardener, 1972).

(Voir ci-contre le schéma d'Ardener, suivi de mon analyse.)

L'« assimilation » par les femmes elles-mêmes du monde féminin au monde sauvage exige, comme le montre le déplacement vers la gauche de la ligne de démarcation entre humanité et non-humanité, qu'on leur dénie toute définition proprement culturelle. Enfin, lorsque Ardener dit que les modèles élaborés par les femmes pour elles-mêmes ne sont pas inclus dans les modèles élaborés par les hommes pour définir l'humanité, on peut certes le croire puisque, d'après lui, elles vont encore plus loin qu'eux (pour qui la société reste malgré tout « eux-et-leurs-femmes », bien qu'ils repoussent quelque peu ces dernières vers le sauvage) : non seulement elles franchiraient allègrement la frontière, en s'assimilant carrément au sauvage, mais, de plus, on ne peut pas ne pas remarquer une case vide [que nous avons marquée d'un (?)] qui démontre l'absence des hommes dans la prétendue « représentation féminine ». Aux femmes, on refuse en fait toute vision globale de la société qui comprendrait à la fois elles-mêmes et les hommes.



Pourtant, en suivant strictement les termes de l'auteur, c'est-à-dire en faisant apparaître la différence de signification entre la partie de la phrase concernant les hommes et celle relative aux femmes, on aboutit à un schéma plus complexe et plus révélateur :



* Remarquons que le sens de la flèche entre *mankind* et *man* (volontairement laissée dans notre schéma telle que l'a représentée l'auteur) devrait être inversé pour être exactement fidèle à l'énoncé et indiquer que c'est la praxis mâle qui se projette sur le concept d'humanité, et non l'humanité qui s'incarne dans l'homme. Le tracé de la flèche est un lapsus révélateur d'une pensée essentialiste.

Ainsi les hommes conserveraient-ils dans l'esprit des femmes la place éminemment humaine qu'ils s'accordent à eux-mêmes.

C'est seulement tout à la fin de son article qu'Ardenner fait une courte allusion à cette question : « Les femmes, *bien sûr*, ont un "problème des hommes", qui peuvent *certes* vivre dans une part du sauvage que les femmes séparent d'elles-mêmes » (souligné par nous). Mais aussitôt se produit un retournement significatif : de ce qu'on pensait être, d'après la phrase précédente, le sauvage défini *par les femmes pour les hommes*, celui où elles rejetteraient éventuellement les hommes (symétriquement au sauvage défini par les hommes et où ils repoussent les femmes : le *men's wild* du schéma), on en arrive au sauvage défini *par les hommes pour eux-mêmes*¹. Ce « problème des hommes » pour les femmes est encore quelque chose dont la définition leur échappe...

Ainsi, même une tentative de réflexion nouvelle comme celle d'Ardenner échoue à constituer les femmes en sujet social, parce qu'en vérité l'analyse de l'auteur relève de la même fixation de la catégorie féminine sur la « nature », qu'il attribue aux seuls ethnologisés, mais qui est aussi la fascination plus ou moins avouée du monde occidental, celui qui produit l'ethnologie. On n'en voudra pour dernière preuve que l'extraordinaire commentaire de l'auteur sur une interprétation qui lui fut proposée par J. S. Lafontaine, éditeur du livre. Elle suggérait d'envisager l'opposition :

hommes + sauvage = mort, destruction / femmes + sauvage = agriculture, fertilité

Et Ardenner de répondre : « Elle, une femme, exprime ainsi cette foi dans la mission civilisatrice féminine que partagent tant de penseurs de son sexe (*so many reflective members of her sex*) ! » Mais n'est-ce pas lui, un homme, et un *reflective member of his sex*, qui refuse que le symbolisme de la destruction, de la non-civilisation, de la non-société puisse être associé à la masculinité ? Cette dénégation – non, les hommes ne peuvent pas être la non-culture – se dissimule sous l'affirmation positive, inverse mais

1. Sauvage dont on apprend – soit dit en passant – que les hommes le « dominant » (et non pas s'y assimilent), notamment par leur participation aux sociétés de l'éléphant et par la danse annuelle au cours de laquelle ils revendiquent la dévastation par cet animal des cultures féminines.

ironique : voyez comme elles se pensent civilisatrices ! Dénégation d'un « côté nature » chez les hommes, qui est symétrique de la dénégation d'un « côté culture » chez les femmes dont nous avons vu que l'habileté consiste à la faire penser par les femmes *elles-mêmes*.

Au refus d'accorder à cette « représentation féminine » du monde une visée totalisante de la société, incluant les deux sexes, s'ajoute, rappelons-le, le refus d'y inclure une vision de la société comme opposée aux autres : les femmes ne feraient jamais alors qu'« emprunter » les modèles des hommes¹.

Pendant, même à supposer que les modèles globaux de la société soient mieux (ou plus souvent) exprimés par des hommes, même à supposer qu'ils aient été élaborés – du fait de leur « dominance politique » – par des hommes, il est important de savoir si, oui ou non, selon les sociétés, les femmes les *partagent*, et non pas forcément les « empruntent ». Si oui, le modèle exprimé est celui de la société dans son ensemble et il ne semble pas obligatoire (sauf à penser la féminité comme déterminante) que les femmes aient un autre modèle, différent, « à découvrir » aux « niveaux plus profonds » du symbolisme. Il n'y a pas alors de « vision féminine autonome ». Il n'y a pas une vision *des* femmes et une vision *des* hommes. Il n'y a que celle de la société globale.

IV. LA PAROLE ET LE DISCOURS

Pour Ardener, l'émetteur de la parole est un être physique, réifié dans sa singularité biologique. Dire : « Nous sommes dans un monde masculin », signifie pour lui : nous avons la parole, les représentations, les modèles des hommes, et pas ceux des femmes. Il nous semble plus éclairant de dire : le discours est masculin, le référent du discours est l'homme. Que des femmes puissent pleinement partager ce discours général n'est plus alors tellement étonnant si l'on veut bien définir sociologiquement ce référent : il s'agit de la catégorie qui, dans un *rapport* sociologique *concret*, détient le pouvoir, détient donc – dans une société de pouvoir – la parole ; c'est l'homme socialement et non

1. Notant ailleurs qu'il se peut, certes, qu'un ethnographe obtienne parfois auprès d'informateurs femmes le même modèle de la société qu'auprès des hommes, l'auteur ne juge pas le point intéressant puisque, dit-il, « cela ne fait que confirmer le modèle des hommes » !

biologiquement défini. Cette parole étant LA parole n'est pas pensée obligatoirement par les membres de la société comme étant sexuée, elle est pensée par tous comme étant la vérité, toute nue sans doute, mais sans sexe apparent.

Ce raisonnement est peut-être applicable à la société bakwéri, certainement pas à toutes les sociétés, mais très probablement aux nôtres. C'est en ce sens qu'il n'y a pas pour nous de « problème des femmes ethnologues », mais problème d'un discours social général (dont participent l'ethnologie comme la sociologie) et de l'organisation de la société qui le produit. Une telle optique aurait peut-être permis à l'auteur de ne pas éviter de questionner l'émetteur du discours ethnologique, et de ne pas expliquer la distorsion reconnue d'un discours appliqué à un certain objet (ici : le discours de l'ethnologie sur les sociétés) par des caractéristiques qui seraient propres à cet objet : les hommes, les femmes de ces sociétés – catégories objectivées dans un « universel » bien hypothétique.

À parler « des hommes » et « des femmes » comme si cela allait de soi, naissent souvent en effet des distorsions dans la description même des faits. Certaines sous-catégories de sexe qui n'entrent pas très bien dans une description dichotomique vont ou bien être oubliées, ou bien y entrer « de force ». Par contre une prise en considération des faits, qui à la fois conserverait présente à l'esprit la dichotomie des sexes là où elle existe mais ne s'en tiendrait pas rigide à un pré-découpage biologique, permettrait d'apercevoir des similitudes de position dans les *rapports sociaux* entre certaines catégories ou sous-catégories de sexe et d'autres catégories ou sous-catégories sociales (par exemple les femmes et les cadets hommes n'auront pas le pouvoir de décision...).

Ardener, en un sens, était proche de cette idée puisqu'il fait une allusion à des « classes d'hommes *inarticulate* », de même qu'aux jeunes et aux enfants. Serait-ce donc que tous les hommes ne sont pas *articulate* ? Serait-ce donc que *l'articulateness* n'est pas un fait de masculinité ? Serait-ce que *l'inarticulateness* n'est pas un fait de féminité ? Serait-ce que le biologique n'est guère en cause dans ce phénomène ?

Si donc il s'agit de ne pas s'obnubiler sur une dichotomie sexuelle basée sur la définition biologique, la nécessité d'étudier le système social des sexes, comme on étudie le système économique, ou religieux, ou politique, etc., est impérative. Cela devrait permettre de sortir des évidences premières à la clarté trompeuse. Cela devrait permettre également, si comme Ardener l'on se place au niveau de l'idéologie, de se demander dans quelle société, dans quelles

structures, dans quels rapports sociaux on peut ou non parler de « vision masculine » et de « vision féminine », et – espérons-le – de substituer à une pensée fixiste une pensée dialectique. C'est pourquoi vouloir résoudre le problème de la « non-verbalisation » des femmes et les « restituer à la parole » par la seule étude du symbolisme et de la croyance nous semble particulièrement dangereux. Vouloir rendre la parole aux classes inarticulées en allant rechercher « aux niveaux les plus profonds » du symbolisme ce que, tels des schizophrènes, elles tenteraient d'exprimer, présente le même danger en ethnologie que l'explication constitutionnaliste de la schizophrénie en psychiatrie – danger d'autant plus proche, rappelons-le, qu'en ce qui concerne les sexes il ne s'agit jamais que des femmes, et que la référence immédiate à la biologie vient clore le débat avant même qu'il ne soit ouvert.