



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Voire référence*

Our file *Notre référence*

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

La déconstruction de la femme-nature

par
Michelle Benson

Thèse déposée à
l'École des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention d'une
maîtrise ès arts en sociologie

Directrice : professeure Marie-Blanche Tahon

Université d'Ottawa

Janvier 1995



Michelle Benson, Ottawa, Canada, 1995



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Voire référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-612-07790-X

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Résumé

Ce mémoire de maîtrise se veut une lecture critique des textes rédigés par l'anthropologue française Nicole-Claude Mathieu sur une période de 20 ans et réunis sous le titre *L'anatomie politique* publié en 1991.

Il s'agit d'un examen de l'entreprise scientifique de Mathieu, c'est-à-dire sa déconstruction de la femme - nature contestant l'opposition structurale homme - femme, nature - culture par le biais des catégories sexe - genre pour donner lieu à la conception d'une nouvelle épistémologie visant à rendre compte de l'asymétrie au niveau des rapports entre les sexes. Toutefois, l'orientation des travaux de Mathieu vers une théorie qui valorisait la spécificité culturelle mène ultimement à l'occultation du biologique.

La conclusion propose qu'à l'avenir, il vaudrait mieux s'abstenir de construire un discours féministe à partir des fondements de la valeur nature - culture. Les faiblesses de cette approche sont mises en évidence dans le questionnement sur l'efficacité opérative de cette dichotomie.

Table des matières

Table des matières	i
Introduction	1
Chapitre un : La dichotomie nature-culture	5
1.1 Historique de l'articulation nature-culture	6
1.1.1 Claude Lévi-Strauss	6
1.1.2 Maurice et Jean Bloch	10
1.1.3 Thomas Laqueur.....	14
1.2 Théories féministes dans le cadre de la dichotomie nature-culture	18
1.2.1 Sherry Ortner	18
1.2.2 Colette Guillaumin	21
1.2.3 Paola Tabet	25
Chapitre deux : L'articulation conceptuelle nature-culture dans les travaux de Nicole-Claude Mathieu	29
2.1 La déconstruction de la femme-nature.....	29
2.1.1 La conception de catégories de sexe	29
2.1.2 Démontage de l'androcentrisme	34
2.2 Le concept de la vision du monde.....	41
2.2.1 Critique du naturalisme d'Ardener	41
2.2.2 La doxa de sexe	50
2.2.3 Critique de la construction culturelle de Godelier	53
2.2.4 Conclusion	64

Chapitre trois : Nouvelle conceptualisation proposée par Nicole-Claude Mathieu.....	65
3.1 Construction de la femme-culture	65
3.1.1 La non-maternité.....	65
3.1.2 Les trois modes de conceptualisation.....	74
3.1.3 Exclusion des hétérosexuelles.....	86
3.1.4 Conclusion	92
 Conclusion	 95
 Bibliographie	 102

Introduction

Dans les années 1970, l'anthropologue américaine Rayna Reiter lançait un cri d'appel à toutes ses collègues réclamant des recherches effectuées sur les femmes, pour les femmes et par les femmes (Reiter, 1975 : 16) :

We need new studies that will focus on women; it cannot be otherwise because of the double bias which has trivialized and misinterpreted female roles for so long. Yet the final outcome of such an approach will be a reorientation of anthropology so that it studies *humankind*. Focusing first on women, we must redefine the important questions, reexamine all previous theories, and be critical in our acceptance of what constitutes factual material. Armed with such a consciousness, we can proceed to new investigations of gender in our own and the cultures of others.

À cet égard, l'anthropologue française Nicole-Claude Mathieu a été pionnière; elle a voulu remettre en question l'androcentrisme des recherches anthropologiques passées et plus que tout autre apport, son analyse a réussi à redéfinir les concepts de nature et de culture par rapport aux relations hommes-femmes. De fait, son travail en vue de la construction d'une nouvelle catégorisation des sexes contestant l'opposition structurale homme-femme, nature-culture par le biais des catégories sexe-genre, a donné lieu à la conception d'une nouvelle épistémologie visant à rendre compte de l'asymétrie au niveau des rapports entre les sexes. Toutefois, l'orientation des travaux de Mathieu

vers une théorie qui valoriserait uniquement la spécificité culturelle mène ultimement à l'occultation du biologique. M'interrogeant sur les conséquences de ce développement, j'ai entrepris une lecture critique des textes qu'elle a rédigés sur une période de près de vingt ans et qui ont été réunis sous le titre *L'anatomie politique*, publié aux éditions Côté-femmes en 1991. Tous les articles que renferme cet ouvrage de même qu'un texte titré «Les transgressions du sexe à la lumière de données ethnographiques» ont été retenus pour la rédaction de ma recherche puisque chacun, en apportant des précisions, aide à mieux saisir la pensée de Mathieu. Ses communications fourmillent d'idées captivantes et novatrices mais dans quel désordre semblent-elles présentées!

Ma démarche s'est inspirée de l'approche théorique du féminisme proposée par Huguette Dagenais (dans *Anthropologie et Sociétés*, 1987 : 20) :

Le féminisme en recherche est une forme d'analyse de la société issue de et nourrie par le mouvement des femmes, un mouvement social à plusieurs voix/voies qui vise la transformation en profondeur des rapports sociaux en vue d'une société égalitaire.

J'ai voulu également tenir compte du principe directeur auquel souscrivent les chercheuses féministes, qui veut qu'on reconnaisse "*l'importance des rapports sociaux de genre* dans tous les domaines de la vie, y compris dans le secteur de la production des connaissances, et de

l'oppression des femmes qui en a résulté dans la majorité des sociétés connues (Dagenais, 1987 : 22).

Dans un premier temps, j'explore, assez brièvement d'ailleurs, l'historique du débat nature-culture, qui a prévalu en Occident pendant plusieurs siècles. Ce survol est présenté dans le premier chapitre où j'ai aussi effectué une synthèse d'analyses féministes contemporaines de l'ouvrage de Nicole-Claude Mathieu.

Le deuxième chapitre tente de démontrer comment elle déconstruit la notion de femme-nature par la conceptualisation de catégories de sexe et par le démontage des mécanismes de l'androcentrisme en anthropologie. L'examen de concepts tels que celui de la «vision du monde» présentent, à mon avis, une importance certaine relativement à la nouvelle orientation des travaux de Mathieu. D'ailleurs, je commente assez longuement sa critique du naturalisme de l'anthropologue anglais Edwin Ardener, qui au début des années 1970, avait rédigé un article important sous le titre de «Belief and the Problem of Women» qui a fait l'objet de nombreuses discussions chez les féministes. Dans un deuxième temps, je fais état de la discussion de Mathieu sur l'analyse de la subordination des femmes Baruya, analyse trop "culturaliste" allègue-t-elle, menée par Maurice Godelier sous le titre *La production des Grands Hommes*.

Une fois son travail de déconstruction entamé, elle conçoit une entreprise assez unique qui se dessine de façon de plus en plus précise dans les années 1980, période où prend forme une construction nouvelle de la femme, notamment, celle de la femme-culture. Ce concept ne renvoie bien sûr pas à une quelconque "culture féminine" à promouvoir. Mathieu rejette politiquement tout ce qui pourrait de près ou de loin s'apparenter à une valorisation d'une "spécificité" féminine. Ainsi, au chapitre trois de ma recherche, j'examine de plus près la nouvelle conceptualisation de Mathieu sur les rapports hommes-femmes. Cette entreprise s'amorce par une discussion du concept de non-maternité que Mathieu a élaboré dans les années 1975 suivie de l'analyse de ce qu'elle appelle les trois modes de conceptualisation qui prévalent dans les analyses et les pratiques : notamment, l'identité sexuelle, l'identité sexuée et l'identité de sexe, concepts qu'elle propose pour mieux expliciter le rapport entre sexe et genre.

Enfin, la conclusion propose une réflexion sur les travaux de Nicole-Claude Mathieu dans le cadre de la déconstruction de la femme - nature pour en arriver à une construction uniquement culturelle de la femme et se termine par un questionnement sur l'efficacité opérative de cette dichotomie pour ce qui est de l'avancement de la théorisation féministe.

Chapitre un

La dichotomie nature-culture

L'imagination humaine a toujours été fascinée par le débat nature-culture parce qu'il paraît, *a priori*, ouvrir de nouvelles voies pour approfondir qui nous sommes en tant qu'individus, en tant que collectivité, et en tant qu'espèce.

Ce chapitre traite brièvement de l'opposition nature-culture telle que présentée par l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss dans les années 1960 et 1970 alors que le débat allait bon train et faisait l'objet de maintes discussions en anthropologie. Suivra un survol historique de cette fameuse dialectique pour mieux appréhender son contenu et surtout les multiples facettes qu'elle a revêtues au cours des âges. Comme il m'est absolument impossible de discuter de toute la recherche effectuée dans ce domaine, mon choix s'est porté sur deux textes qui m'ont paru fournir une documentation intéressante qui vise à souligner les grandes lignes de la pensée occidentale à ce sujet. D'une part, Maurice et Jean Bloch se penchent sur la définition de la nature par rapport à la femme au siècle des Lumières, et, d'autre part, Thomas Laqueur fait remonter la dichotomie au temps des Grecs pour ensuite poursuivre son investigation jusqu'au vingtième siècle.

1.1 Historique de l'articulation nature-culture

1.1.1 Claude Lévi-Strauss

Nul ne pourrait discuter des concepts de nature-culture sans mentionner l'apport inestimable de Claude Lévi-Strauss dans ce domaine. D'ailleurs les premiers chapitres des *Structures élémentaires de la parenté* sont consacrés à cette opposition et au dilemme constant qu'elle lui pose. «L'homme est un être biologique en même temps qu'un individu social» (Lévi-Strauss, 1967 : 3) mais «Où finit la nature?...Où commence la culture?» se demande-t-il (1967 : 4). Ainsi la prohibition de l'inceste fournirait un moyen d'aller fouiller la question plus profondément puisque, selon Lévi-Strauss, c'est sur le terrain des relations sexuelles que le passage entre la nature et la culture «peut et doit nécessairement s'opérer» (1967 :14).

Le problème du passage de la nature à la culture demeure l'un des points insolubles de ses recherches. Dans la préface de la deuxième édition, la réponse demeure toujours, selon lui, l'objet d'hypothèses qui exigent vérification. La ligne de démarcation, notamment «la présence ou l'absence du langage articulé», qu'il croyait avoir repérée pour délimiter les frontières entre nature et culture, s'embrouille de plus en plus, compte tenu des plus récentes découvertes mettant en lumière l'existence de «procédés de communication complexes» tant chez les insectes, les oiseaux et les mammifères (Lévi-Strauss, 1967 : XVI). Est-ce parce que

les structures cérébrales, structures relevant d'ailleurs de la nature, sont mieux ordonnées chez l'homme que chez l'espèce animale, que le culturel est le produit du cerveau humain? Si on parvient à comprendre les mécanismes de la logique du cerveau humain, pourra-t-on aussi saisir la logique du culturel? Lévi-Strauss part de la prémisse que :

Tout ce qui est universel chez l'homme relève de la nature et se caractérise par la spontanéité... tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier (Lévi-Strauss, 1967 :10).

Il part donc de la logique que, pour survivre, une espèce doit se nourrir, s'accoupler et satisfaire des besoins élémentaires qui peuvent être comblés de façon individuelle. Ce processus est «naturel» parce que tous les animaux doivent s'y soumettre. Si les relations sexuelles en vue de la procréation ne sont pas requises pour assurer la vie de l'individu, elles le sont pour perpétuer la société. Ce processus exige des paires d'opposés : mâle et femelle. La sexualité est donc naturelle mais il s'opère, dans l'espèce humaine, un passage au niveau culturel du fait du tabou universel de l'inceste et des règles exogamiques du mariage. La prohibition de l'inceste fournirait donc un outil de réflexion puisque, comme il vient d'être dit, Lévi-Strauss affirme que c'est à partir des relations sexuelles que le passage entre la nature et la culture «peut et doit nécessairement s'opérer» (Lévi-Strauss, 1967 : 14).

À son sens, le tabou de l'inceste et les règles matrimoniales exigent qu'on échange des femmes -qui, du reste, constituent «la catégorie de biens les plus précieux» (Lévi-Strauss dans Mauss, 1991 :XXXVIII)- à l'extérieur de son groupe pour forger des alliances avec d'autres groupes. Il insiste également sur ce que «dans la société humaine, ce sont les hommes qui échangent les femmes, non le contraire» (Lévi-Strauss, 1958 : 64). À partir des échanges matrimoniaux à la base des règles exogamiques du mariage, on peut obtenir un profil de la structure du cerveau humain qui, selon lui, fonctionne au moyen de distinctions binaires. C'est ainsi que l'individu construit sa perception du monde. En effet, la dichotomie est tellement ancrée dans notre subconscient que, sans même nous en rendre compte, nous avons recours à cette logique pour interpréter le monde autour de nous. Ainsi, les métaphores telles que nature-culture, femme-homme seraient-elles susceptibles de représenter le fondement de la structure cognitive de l'humanité.

Voulant se servir de l'opposition nature-culture pour révéler la dialectique des transformations culturelles, Lévi-Strauss porte son attention sur la famille, ses formes, ses liens et plus précisément sa raison d'être. Dans un texte consacré à ce sujet, il souligne que c'est à partir du concept de la division sexuelle du travail que nous devons comprendre l'unité sociale qu'est la famille et non pas à partir des «bases purement naturelles de la procréation, de l'instinct maternel, des

sentiments psychologiques entre le mari et la femme, entre le père et les enfants» (Lévi-Strauss dans Bellour et Clément, 1979 : 119).

En vertu du principe de la division sexuelle du travail, les tâches qui incombent à l'un des sexes sont interdites à l'autre. Toutefois, Lévi-Strauss souligne qu'il faut distinguer entre le fait «pratiquement universel» (Lévi-Strauss dans Bellour et Clément, 1979 : 115) du partage du travail et les modalités en vertu desquelles ce partage est effectué. Celles-ci ne sont pas "naturelles" et peuvent même varier nettement selon les sociétés. Il insiste sur le fait que les tâches représentent la part construite de la division sexuelle du travail. Si une tâche est interdite à l'un des sexes et qu'elle est prescrite à l'autre sexe, ce processus crée ainsi un état de dépendance réciproque entre les sexes qui, en fin de compte, les amène à fonder une famille pour se perpétuer (1979 : 130) :

Si la société relève de la culture, la famille représente, sur le plan de la vie sociale, une émanation de ces contraintes naturelles dont il faut bien tenir compte; sinon aucune société, et l'humanité elle-même, ne pourraient exister.

Et Lévi-Strauss de faire le lien entre la division sexuelle du travail et la prohibition de l'inceste (1979 : 118) :

Or, de même que le principe de la division sexuelle du travail établit une dépendance mutuelle entre les sexes, les amenant par là à se perpétuer et à fonder une famille, la prohibition de l'inceste institue une dépendance mutuelle entre les familles, les forçant à

engendrer de nouvelles familles en vue de se perpétuer.

Il reprend la prohibition de l'inceste qui selon lui n'est «ni purement d'origine culturelle, ni purement d'origine naturelle» et il réitère la conviction qu'elle «constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture» (Lévi-Strauss, 1967 : 29).

Lévi-Strauss fait remonter son approche concernant le passage de la nature à la culture à la dialectique de Rousseau qui, dans son *Discours sur l'inégalité*, délibère longuement sur la nature en opposition avec la société. (Lévi-Strauss, 1962 : 142 -146).

1.1.2 Maurice et Jean Bloch

En effet, le discours sur la nature et la société a pris un tournant décisif au cours du dix-septième siècle et, dans un article intitulé «*Women and the dialectics of nature*», Maurice et Jean Bloch réussissent brillamment à démontrer que le statut même de la nature a pris d'autant plus d'importance lorsque Hobbes et Locke ont utilisé le concept pour élaborer des théories menant à des propositions révolutionnaires tel le contrat social. Les auteurs soulignent un aspect intéressant du débat du dix-septième siècle sur la nature : ils font état du conflit provenant de l'enchevêtrement des vieilles et des nouvelles idéologies qui co-existent et de la dialectique qui s'ensuit entre la nature vue comme état pré-sociétal

ou comme source d'enseignement visant à réformer la société et la nature associée à la femme, à ses crises d'hystérie et à sa domesticité (Bloch et Bloch dans MacCormack, 1980 : 27). D'ailleurs, c'est ce dernier aspect de la nature qui a retenu mon attention puisque Bloch et Bloch discutent d'un point qui doit être souligné ici; si les auteurs des Lumières ont révolutionné la pensée sur la nature en la mettant en opposition avec l'état de la société ou de l'éducation, ils ont, par contre, conservé la même étroitesse d'esprit d'antan au niveau des rapports entre la nature et la femme.

C'est surtout au dix-huitième siècle, que l'idéologie médicale renforça les liens entre la femme et la nature particulièrement en ce qui concerne les soins maternels prodigués aux enfants. Qui plus est, cette relation étroite entre la nature et la femme justifiait leur exclusion du domaine politique et, de façon générale, expliquait aussi leur état d'infériorité.

Bloch et Bloch concluent que les penseurs des Lumières devaient soit «nier leur appréciation de la nature pour accommoder la position des femmes, soit accepter la supériorité des femmes» (Bloch et Bloch dans MacCormack, 1980 : 32). Ainsi le problème demeurait sans résolution tant qu'on refusait de mettre sur pied un projet visant la réforme de la condition de la femme. Ce refus de la part des idéologues du temps a donc compromis l'usage du concept de nature comme notion libératrice au niveau de la condition de la femme. En fin de compte, selon Bloch et

Bloch, on en est resté avec l'idée que la femme était plus près de la nature en raison de son rôle physiologique au niveau des relations sexuelles et de la maternité. De fait, Bloch et Bloch allèguent même qu'un médecin allemand, le docteur Stahl, fournit les grandes lignes de sa théorie sur la femme (ma traduction) :

la femme est régie par trois «affections» fondamentales qui correspondent à sa raison d'être :
i) le plaisir qui correspond à son besoin d'être enceinte, ii) la crainte qui assure qu'elle prendra soin de l'embryon et iii) l'inconstance parce qu'elle doit être en mesure de prodiguer des soins à tous les enfants qu'elle conçoit. Elle choisit inconsciemment et spontanément un mode de vie sédentaire qui convient à son but ultime qui est celui de la procréation (dans MacCormack, 1980 : 33).

Ajoutant que le célèbre docteur Roussel refuse à la femme toute activité intellectuelle, Bloch et Bloch terminent en affirmant que le plus souvent, les ouvrages de ce genre justifiaient l'association de la femme avec la nature en se servant de notions relatives à la maternité et en se reportant aux fonctions corporelles de la femme. Les auteurs soulignent également que cette façon de penser provient d'une idéologie qui cherche à dévaloriser la nature comme un projet que l'on doit chercher à conquérir et à maîtriser. Cette vision de l'association femme-nature serait donc en harmonie avec le principe de subordination que proposait le plus radical des philosophes français.

Ainsi, pour ce qui est de Rousseau et de la condition des femmes, Bloch et Bloch qualifient ses écrits non pas seulement d'orthodoxes mais de conservateurs (Bloch et Bloch dans MacCormack, 1980 : 35). Selon lui, les hommes et les femmes sont semblables sauf pour les différences sexuelles; tout ce qu'ils ont de commun relève de l'espèce alors que les différences tiennent du domaine de la sexualité. Rousseau allègue aussi que les différences physiologiques ont un impact sur l'être moral; cette prémisse est donc le fondement de toute discussion possible sur la supériorité de l'un ou de l'autre sexe. Ceux-ci, à son sens, se complètent, et quand ce n'est pas le cas, aucune comparaison ne peut être établie. Ainsi, en se servant des prémisses que la femme est faible et passive et l'homme fort et actif, Rousseau forge sa loi sur la nature à partir d'un fond biologique.

Comme autres preuves à l'appui de leur thèse, Bloch et Bloch citent l'oeuvre de Rousseau titrée *Émile* pour indiquer à quel point les idées radicales de cet illustre auteur visant à réformer l'éducation des jeunes hommes se transforment en propositions régressives et traditionnelles quand il s'agit d'éduquer les jeunes femmes. Tout cela provient de sa croyance en une Mère Nature dont il ne faut surtout pas détourner la femme.

Enfin les auteurs Bloch et Bloch constatent fort justement que la notion nature-culture revient sur le tapis chaque fois qu'on est en présence d'idées conflictuelles ou d'idées remettant en question des

systemes d'exploitation et qu'on cherche à contrecarrer la légitimation de ces systemes en faisant appel à des sources justificatives qui existaient déjà. Il serait donc plus propice, à leur sens, de fouiller la polémique sur l'idéologie plutôt que de chercher à faire des comparaisons de catégories entre différentes cultures (Bloch et Bloch dans MacCormack, 1980 : 39).

1.1.3 Thomas Laqueur

Et c'est précisément ce que fait l'historien Thomas Laqueur quand il refait le cheminement de l'idéologie du corps depuis environ les deux derniers millénaires pour démontrer la validité de sa thèse principale, selon laquelle notre perception de la nature est elle-même une construction sociale. Elle a (grossièrement) emprunté deux voies. Jusqu'à la modernité, on concevait dans le monde occidental la présence de deux genres mais non pas de deux sexes. Si le modèle des deux genres s'est affirmé avec la modernité, le modèle unisexe s'est pourtant maintenu (notamment dans la théorie freudienne). Il s'agit moins du remplacement d'un modèle par l'autre que de leur enchevêtrement. Avant la modernité, dominait le modèle unisexe-deux genres, ensuite dominera le modèle des deux sexes sans qu'il élimine totalement le premier. Avec d'innombrables preuves à l'appui, Laqueur réussit à nous convaincre de ce que le bon sens cède toujours à l'idéologie quand il s'agit de sexe.

En effet, pendant bien longtemps, on s'est imaginé un corps unisexe où la femme était vue comme un homme imparfait, un homme

manqué, “un moindre mâle”. Le vagin était décrit comme un pénis inversé, les ovaires étaient la version féminine des testicules et la matrice le pendant du scrotum. Le corps féminin était semblable à celui de l'homme, les organes de la génération eux-mêmes étaient les mêmes. Simplement, les uns (masculins) étaient extérieurs, les autres (féminins) étaient intérieurs. L'extériorité/intériorité était commandée par la chaleur. Celle de l'homme étant supérieure, ses organes étaient extérieurs.

À l'examen du traitement de diverses “anomalies” mais encore de savants traités médicaux ou même anatomiques (ex. Vésale), Laqueur parvient à mettre en évidence qu'alors c'était le sexe qui était construit par le genre. Il n'en demeure pas moins que le modèle unisexe établissait lui aussi un ordre hiérarchique qui donnait la prééminence à l'homme. Il réussissait notamment à défendre le point de vue selon lequel c'était le sperme qui donnait la vie.

Selon Laqueur, ce n'est qu'au siècle des Lumières que le modèle des deux sexes s'est imposé comme représentation dominante. Alors les organes de la reproduction deviennent le fondement d'une différence incommensurable entre les sexes. La condition de la femme ne s'en trouve aucunement améliorée. Au lieu d'être un homme imparfait, elle est maintenant réduite à la somme de ses organes génitaux, elle est incomparablement différente de l'homme. Cette nouvelle conceptualisation tendrait à justifier son exclusion de la sphère politique en cette ère de révolution démocratique.

Selon Laqueur, les différentes versions avancées au cours des siècles sont d'abord politiques; les données empiriques, les représentations de la biologie et de la science en général sont mises au service des conceptions que la société se forge du corps à des fins politiques. Retenons pour notre propos que le «sexes est un phénomène culturel» et que «seront voués à l'échec les efforts de l'anthropologue moderne pour filtrer le culturel de manière à laisser un résidu d'humanité essentielle». Laqueur ajoute encore que «le corps privé, stable et fermé qui paraît être à la base des notions modernes de la différence sexuelle est aussi le produit de moments historiques et culturels particuliers» (Laqueur, 1992 : 32).

L'originalité de *La fabrique du sexe*, - comme le titre l'indique - réside dans l'affirmation d'un point de vue constructiviste non seulement au regard du social ou de la culture, mais encore du biologique ou de la nature quand elle concerne la définition de la femme. Laqueur ne se contente donc pas de souligner le rapprochement entre femme et nature, il souligne que, lorsqu'elle concerne les rapports entre hommes et femmes, la nature est construite de manière telle que puisse être proclamée l'infériorité de la femme.

Cet apport historique devrait alimenter les analyses féministes qui, depuis les années 1970, tendent de déconstruire, sous diverses perspectives, l'idéologie qui assimile la femme à la nature. La deuxième vague des féministes s'est attaquée à la tendance visant à donner à la

femme une nature plus biologisante qu'à l'homme et, du même coup, elle a contesté l'opposition structurale, homme-femme, culture-nature.

1.2 Théories féministes dans le cadre de la dichotomie nature-culture

Les travaux de théorisation féministe sur l'articulation nature-culture sont trop nombreux pour tous être passés en revue ici. J'ai préféré faire un choix de différentes analyses contemporaines de l'ouvrage de Nicole-Claude Mathieu. Comme il m'est impossible de discuter de toutes les recherches effectuées dans le cadre de ce sujet tant en Europe qu'en Amérique du Nord, j'ai préféré m'arrêter aux travaux de deux des collègues du collectif de travail de Mathieu, Paola Tabet et Colette Guillaumin, et à ceux de l'américaine Sherry Ortner puisque son article «Is Female to Male as Nature is to Culture?» a alimenté le débat dans le monde anglophone de l'anthropologie.

1.2.1 Sherry Ortner

Dans cet article, Ortner prend comme donné l'universalité du statut inférieur de la femme et elle expose sa thèse en l'occurrence ainsi : partout dans le monde, on semble identifier la femme à un élément que chaque culture définit comme étant inférieur et cet élément semble être la nature dans son sens le plus général. Bien que les catégories "nature" et "culture" soient d'ordre conceptuel, la présence de rituels dans toutes les sociétés semblent bien justifier leur existence. De là provient le fameux problème de savoir pourquoi la femme est considérée plus "proche" de la nature.

Pour y répondre, elle divise son analyse en trois volets: on considère plus près de la nature, i) la physiologie de la femme, ii) son rôle social et iii) sa psyché. Ortner s'appuie en grande partie sur les données de Simone de Beauvoir qui analyse minutieusement la structure et le fonctionnement du développement physiologique du corps féminin pour conclure que «la femme est plus asservie à l'espèce que l'homme, son animalité est plus évidente» (Ortner dans Rosaldo et Lamphere, 1974 : 74). En d'autres mots, Ortner, en accord avec de Beauvoir, souligne que le corps féminin est condamné à la simple reproduction de la vie alors que l'homme n'ayant pas cette capacité naturelle doit démontrer sa créativité au moyen de technologies et de symboles. Toutefois, comme l'affirme Lévi-Strauss, la femme ne peut jamais n'être réduite qu'à un signe parce qu'elle est une personne, c'est-à-dire qu'elle possède une conscience humaine. Et c'est précisément, pense Ortner, à cause du fait qu'elle possède une conscience, qu'il devient évident qu'elle prend part au projet de transcendance de la culture sur la nature. Ainsi, de résumer Ortner, la conscience féminine, son inscription pour ainsi dire dans la nature, est prouvée en partie par le fait même qu'elle accepte sa propre dépréciation et qu'elle partage le point de vue de la culture (Ortner dans Rosaldo et Lamphere, 1974 : 76). Or, parce que la femme est corporellement plus impliquée dans les fonctions naturelles ayant trait à la reproduction, on considère que la femme occupe une position intermédiaire entre la culture et la nature.

Il faut dès à présent noter que Mathieu n'accepte pas du tout ce point de vue et, dans un chapitre subséquent, nous verrons comment elle le réfute en soulignant que «céder n'est pas consentir».

Le rôle social de la femme peut être vu comme plus proche de la nature parce qu'il est renvoyé au contexte familial auquel est associée la femme. Le domestique ou le familial relève d'un ordre inférieur et la femme y est identifiée parce que le domestique, c'est-à-dire la famille, représente un niveau social inférieur au niveau où les hommes agissent comme les «propriétaires "naturels"» de la religion, des rituels, de la politique, etc.

Quant à l'association de la psyché féminine et de la nature, Ortner propose les arguments de Nancy Chodorow pour corroborer ses dires. Celle-ci fonde sa thèse sur le fait que la femme remplit le rôle de mère pour des raisons sociales plutôt que des besoins biologiques. Toutefois, les caractéristiques que comporte le rôle sont vues dans les sociétés comme étant moins culturelles que naturelles. Cet argument ne sera pas enteriné par Mathieu qui veut plutôt dénoncer le fait que la femme n'est considérée que pour ses qualités de reproductrice.

Tout compte fait, Ortner voulait démontrer le fait de l'universalité d'une vision impliquant les liens plus serrés de la femme avec la nature en raison de l'organisation familiale qui prévoit que les femmes dispensent les soins maternels. On a reproché à Ortner de s'être contentée de

présenter le problème sans pour autant avoir identifié et donc contesté ses causes sous-jacentes.

Si Ortner ne fait que décrire la réalité sans chercher à la transformer, Colette Guillaumin, par contre, prend la plume pour protester avec force contre le piètre état dans lequel se trouve la condition féminine.

1.2.2 Colette Guillaumin

Publié en 1978, sous le titre, «Pratique du pouvoir et idée de Nature» dans *Questions féministes*, l'article rédigé en deux parties, «(1) L'appropriation des femmes» et «(2) Le discours de la Nature» est aujourd'hui un texte classique et fondateur dans le domaine de la théorie et de la recherche féministe. On le retrouve également dans le recueil de ses travaux titré *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir* de la collection «Recherche» aux éditions Côté - femmes.

La première partie traite du problème de l'asymétrie des rapports de sexe pour lequel Guillaumin a conçu le concept de sexage calqué sur celui d'esclavage en vue de mettre à nu l'oppression, l'exploitation et surtout l'appropriation des femmes par les dominants, c'est-à-dire les hommes. Toutefois, c'est la seconde partie qui a particulièrement retenu mon attention; il s'agit d'une analyse sur le discours de la Nature.

Ce discours se développe sur les femmes parce que celles-ci, ayant été appropriées par la classe dominante, sont considérées comme une «propriété matérielle concrète» (Guillaumin dans *Questions féministes*, 1978 : 26) elles deviennent donc des choses vivantes. Par conséquent, la perspective naturaliste conclut qu'elles sont la «part naturelle du socius humain». Parce qu'elles sont plus «naturelles» étant définies par leur corps, elles sont rejetées dans la nature alors que les hommes se définissent par leur pratique et affirment que la culture humaine est le produit de leur créativité, évacuant ainsi toute trace de présence féminine dans le social. Guillaumin soutient même qu'en dernière analyse, ils ont main mise sur la conscience.

Aussi, les femmes seraient-elles différentes des hommes alors que ces derniers ne sont pas différents parce que eux, ils *sont*. En effet, étant le groupe dominant, ils se considèrent comme LE référent et refusent de reconnaître qu'il y a des similitudes entre les deux groupes; ils insistent plutôt sur la différence qui caractérise les femmes. Guillaumin soutient que les hommes, pour légitimer leur pouvoir, crient à la nature de cette différence; elle expose la logique qui veut que l'oppression, l'exploitation et l'appropriation de la femme soient une conséquence de sa nature ou que la nature de la femme fait en sorte que celle-ci soit opprimée, exploitée et appropriée (dans *Questions féministes*, 1978 : 18-19).

Sous la rubrique, «Les femmes dans la nature et la nature des femmes», Guillaumin réussit à démontrer que la nature a deux poids,

deux mesures, une pour les hommes, et une pour les femmes. Plus, « la nature des unes serait tout à fait naturelle alors que la nature des autres serait 'sociale' ». À ce point, Guillaumin cite une remarque sarcastique de Nicole-Claude Mathieu : «Au fond, pourrait-on dire que l'homme est biologiquement culturel... La femme au contraire serait biologiquement naturelle» (Guillaumin dans *Questions féministes*, 1978 : 22). Cette idéologie qui prône une place différente au niveau de la nature pour l'homme et pour la femme a des répercussions politiques désastreuses pour les femmes puisque conclut-elle, elle donne à penser que «les dominés sont *dans* la Nature et la subissent alors que les dominants sugissent *de* la Nature et l'organisent» (dans *Questions féministes*, 1978 : 25).

Pour Guillaumin, il importe de "dénaturaliser" la femme pour pouvoir la placer ensuite dans le social. Si elle fournit une critique intéressante de la notion de différence, Guillaumin cherche également à politiser les arguments de Mathieu au niveau du remplacement de la notion de groupe social de femmes par celle de classe sociale des femmes. À ce sujet, Diana Bronson souligne que «the imperative to see women as a class stems, at least partially, from the *loss of identity* that is experienced when the unifying simplicity of naturalist arguments are rejected» (Bronson, 1987 : 143-144). Et Bronson de conclure que la notion de classe de femmes est toute aussi rigide que le concept que Mathieu et Guillaumin veulent remplacer, puisque le concept de classe

mène au refus de reconnaître les différences d'ordre social, culturel, économique, etc. *entre* les femmes et plus encore, de rendre compte de l'importance de ces différences au niveau de l'analyse. En d'autres mots, le modèle qui construit la femme comme une classe ne peut rendre compte de l'oppression de certains groupes de femmes par d'autres groupes de femmes, oppression qui existe visiblement de par le monde. De toute façon, le concept de classe de femmes sera discuté plus longuement au chapitre trois; je ne veux ici que faire valoir les similarités théoriques dans les travaux de Mathieu et de Guillaumin.

Si les travaux de Guillaumin sont d'une part, une intervention visant à combattre l'androcentrisme au sein de l'anthropologie et des sciences sociales, ils cherchent d'autre part, à faire le point sur l'asymétrie des rapports entre les sexes pour conscientiser les femmes afin qu'elles revendiquent leurs droits, surtout qu'elles refusent le statut de chose qui leur est imposé et amorcent une analyse où «ce sont les rapport sociaux très concrets et très quotidiens qui [les] fabriquent et non une Nature transcendante...» (Guillaumin dans *Questions féministes*, 1978 : 28).

C'est donc à partir de concepts novateurs tels qu'énoncés par Guillaumin qu'ont pris corps bon nombre de théories nouvelles dans le monde de la recherche féministe.

Pendant que Colette Guillaumin s'acharne à «dénaturaliser» la femme, Paola Tabet, une autre collègue anthropologue de Nicole-Claude

Mathieu, et membre du CNRS, travaille depuis des années à un projet visant à montrer comment le biologique est manipulé au sein du processus de la reproduction humaine.

1.2.3 Paola Tabet

En effet, dans un article publié dans *L'Arraînement des femmes*, textes réunis par Nicole-Claude Mathieu, en 1985 et titré «Fertilité naturelle, reproduction forcée», Paola Tabet veut réfuter une fois pour toute, l'argument selon lequel la position subordonnée des femmes serait due à des contraintes biologiques naturelles déterminées par leur rôle dans la reproduction de l'espèce humaine. En ethnologie, affirme-t-elle, on présente la reproduction comme un événement biologique extérieur aux rapports sociaux; les concepts et les données dont on dispose dans ce domaine sont d'ailleurs largement insuffisants pour effectuer une analyse en profondeur puisque ce renvoi à la nature par l'ethnologie ne réussit, à son avis qu'à masquer l'aspect historique et social des rapports de production. Son objectif consiste à réorienter l'étude des relations hommes-femmes et à examiner la reproduction comme terrain de base des rapports sociaux de sexe. Elle revendique donc le caractère entièrement social de la reproduction humaine dans les rapports de sexe quand elle dit vouloir (Tabet dans Matthieu, 1985 : 66) :

repérer et analyser certains des mécanismes à travers lesquels le contrôle et l'appropriation des femmes se traduisent sur le plan démographique en reproduction, et grâce auxquels on passe d'une

simple potentialité biologique à une reproduction
imposée, voire forcée

Ainsi, elle poursuit son analyse en établissant la liste des moyens qui assurent, dans un but procréatif, l'appropriation du corps féminin sous forme de socialisation de la femme, notamment les processus comme le dressage au coït, la contrainte physique et psychique au devoir conjugal, la surveillance de la fécondation, de la grossesse et de l'accouchement, etc. Enfin, d'après elle, le mariage représente l'élément structurel indissociable à la reproduction, étant le lieu optimal d'exposition permanente à la fécondation.

Tabet procède ensuite à l'analyse de mécanismes qui soutient-elle, constituent des agents manipulateurs du processus de reproduction. Sont à l'oeuvre des interventions techniques. Par exemple, l'infanticide pratiqué dans certaines sociétés en vue d'un choix sélectif du sexe. Ou encore l'allaitement effectué par d'autres femmes ou par des moyens techniques pour écourter le "temps perdu" entre les grossesses et donc rendre les femmes disponibles à l'engrossement.

Abordant une discussion sur la scission qui existe entre la sexualité reproductive et la sexualité non reproductive, Tabet allègue que deux formes de cette dissociation entre la sexualité et la reproduction affectent les femmes très différemment des hommes : la division entre les catégories de femmes et la séparation entre les âges de la vie, le tout s'opérant au grand détriment des femmes. Ce n'est pas à titre de

processus biologique doit-elle conclure, mais bien en tant que système de contrôle et de manipulation de la femme que la reproduction devient le «pivot de tout rapport entre les sexes et de tout rapport sexuel» (Tabet dans Mathieu 1985 : 113).

Elle soutient encore que les interventions sociales sur la sexualité ne sont généralement pas neutres en regard des rapports de sexe étant donné leur position asymétrique dans les relations de pouvoir. Est poursuivi l'objectif de faire de la sexualité des femmes une spécialisation à des fins reproductives. Dans cette perspective, l'hétérosexualité est plus ou moins imposée aux femmes par la force et la violence. En fin de compte, ces manipulations sociales du biologique sont fonction des rapports de pouvoir.

Dans la troisième partie de l'article consacrée à une discussion sur la reproduction comme travail exploité, Tabet examine la procréation à la lumière de la définition énoncée par Marx, selon laquelle le travail est «un procès qui se passe entre l'homme et la nature» (Tabet dans Mathieu, 1985: 116). L'application de l'analyse marxiste à la reproduction la mène à conclure que sous le contrôle de l'homme, la femme est en fait une machine biologique de reproduction.

Elle fait ensuite état des transformations en cours dans les pays industrialisés de l'Occident au niveau des rapports de reproduction. Pour ce qui est de la location d'utérus, Tabet soutient qu'il s'agit d'un processus

où l'on paie pour un service de procréation comme on le ferait pour tout autre genre de travail en vue de la production de marchandises. À son sens, la famille monoparentale dirigée par la femme représente également une nouvelle forme d'exploitation de la femme puisque sous ce régime, le poids de la reproduction repose désormais entièrement sur elle sans que l'homme ou la société n'ait à en assumer ni les responsabilités ni les coûts.

Enfin Tabet hésite sur l'interprétation à donner de la désagrégation du mariage : soit qu'elle amène la fin de la domination des femmes par les hommes, soit qu'elle amorce un «nouvel aménagement de cette domination» (Tabet dans Mathieu, 1985 : 131).

Les principes de base énoncés dans la théorisation de Tabet sur la reproduction humaine sont soulignés par Mathieu à maintes occasions dans ses discussions; c'est d'ailleurs l'orientation que prennent les arguments de Mathieu à ce sujet. Je dirais même que c'est à partir de la déconstruction de la maternité effectuée par Tabet, que Mathieu a élaboré son processus de dénaturalisation pour en arriver à la socialisation de la reproduction.

Chapitre deux

L'articulation conceptuelle nature-culture dans les travaux de Nicole-Claude Mathieu

2.1 La déconstruction de la femme-nature

Dans ce chapitre, nous examinerons l'articulation conceptuelle nature-culture dans les travaux de Nicole-Claude Mathieu de même que l'agencement des différents mécanismes dont elle se sert pour déconstruire la femme-nature. Ceux-ci ont une logique qui démontre une approche méthodologique impeccable et un cheminement bien marqué.

La première partie traite de la discussion de Mathieu justifiant une catégorisation des sexes qui devrait lui permettre de procéder au démontage des mécanismes de l'androcentrisme, préambule nécessaire en vue de rassembler les instruments d'analyse pour mener à bien une critique du modèle naturaliste d'Ardener et de la construction "culturaliste" de Godellier, qui sera présentée en deuxième partie de ce chapitre dans le cadre du concept de la vision du monde.

2.1.1 La conception de catégories de sexe

Une des grandes réussites de Mathieu au niveau de la théorisation féministe, c'est bien d'avoir fait du lien entre l'androcentrisme et la conceptualisation des sexes, le noyau de son analyse. Au tout début de l'exposé, elle signale qu'elle veut «mettre en évidence le biais imposé à

la connaissance en sciences sociales par une structure de pensée propre à la société qui la produit» (Mathieu 1991a : 17) Elle tente d'appliquer cette affirmation plus particulièrement aux catégories de sexe. C'est d'ailleurs sous la rubrique «Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe», (article paru en 1971 et republié dans *L'Anatomie politique* en 1991, 17-41) que le tout prend forme. Mathieu examine les trois variables de base que la sociologie utilise dans la recherche empirique, soit l'âge, la classe sociale et le sexe. Après avoir rapidement passé en revue les deux premières catégories, elle s'attaque à la troisième pour signaler qu'on se doit d'élaborer une catégorisation des sexes.

Elle amorce la discussion en signalant les lacunes dans les sciences sociales en ce qui concerne les catégories de sexe et déplore le fait qu'il n'existe pas de sociologie des sexes alors qu'il existe déjà des sociologies bien développées dans le cas des deux autres variables. Pour ce qui est de l'ethnologie, la situation n'est toutefois pas tout à fait aussi déplorable. Les ethnologues ont, depuis un certain temps déjà, reconnu l'existence d'une division très stricte entre les domaines de la femme et ceux de l'homme au sein des sociétés traditionnelles. Et cette division des sexes étant au coeur même du fonctionnement des sociétés, les scientifiques ont pu faire émerger la «notion de *sexe social*» (Mathieu, 1991a : 23) au moyen d'études menées auprès de nombre d'entre elles. En effet, Margaret Mead a tenté d'étudier pourquoi la «stricte dichotomie

des statuts et des rôles selon le sexe» (1991a : 23) n'est pas impérativement universelle dans sa forme et son contenu puisque la forme et le contenu de cette dichotomie varient selon les sociétés. De là, on pourrait être amené à conclure que la différence ne peut être entièrement biologique... Il doit y avoir une part sociale qui décidément tient un rôle tout aussi important.

Passant à l'examen de la discipline ayant comme objet d'étude les sociétés modernes, Mathieu signale que seule la sociologie de la famille rend compte des catégories de sexe. Cela signifie-t-il que les catégories «homme» et «femme» ne peuvent être considérées scientifiquement qu'à l'intérieur de cadre familial? Or "la famille" n'est pas neutre quant à la dichotomie du biologique et du social :

la famille demeure, dans toute société, le groupement social qui exprime par excellence l'institutionnalisation du biologique (Mathieu, 1991a : 24).

Si la sociologie ne prend en considération les rapports entre les sexes qu'au sein de la famille, là où les catégories de sexe conservent «leur signification biologique», et les ignore en dehors de ce groupement social là, il existe un vide au sein de la sociologie. Ainsi nous avons en main tous les ingrédients requis pour valider l'exigence d'une nouvelle conception des sexes puisque la réalité sociale des sociétés n'est sûrement pas représentée dans cette discipline sociologique.

La femme n'existe pas comme sujet d'étude puisque la catégorie homme est considérée comme englobant *tous et chacun...* Le masculin l'emportant dans tous les cas! Et ce, même si on est constamment en présence de «dichotomies sociales des sexes» dans les recherches sociologiques (Mathieu 1991a : 27). Effectuant un survol des travaux où la femme ne constitue pas réellement un sujet ou une catégorie fonctionnant effectivement au point de vue méthodologique, Mathieu conclut que si deux catégories de sexe existent au niveau de la logique, du langage et aussi des institutions, les connaissances à *portée sociale* sur les femmes ne sont pas reconnues comme suffisamment importantes pour faire l'objet d'étude en sociologie. Si Mathieu reprend la dichotomie pensée par les hommes, c'est pour contester la logique qui sous-tend le masculin, la critiquer et enfin proposer une autre conceptualisation théorique.

En somme, le concept de sexe en tant que social et non biologique demeure ambigu dans les années 1970 et la problématique d'ensemble sur la catégorisation sociale ou culturelle n'existe quasiment pas. D'autant que dans la recherche anthropologique, l'homme sur-existait socialement et la femme sur-existait biologiquement.

Près de quinze ans plus tard, dans «Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique»(1985), Mathieu reprend sa critique en vue de la reconceptualisation des sexes et l'élabore à peu près dans le même sens.

Insistant sur l'importance d'une définition dialectique des sexes, elle réitère ses vues sur le traitement différentiel qui est accordé aux hommes et aux femmes.

Dans un premier temps, son argument porte sur le fait que «les femmes sont pensées comme *matière*, les hommes comme agents/humains» (Mathieu, 1991a : 106) en anthropologie. Mathieu poursuit en précisant qu'au niveau méthodologique, la femme est pensée plus près de la nature que l'homme, donc elle serait biologiquement plus "naturelle" et cite l'article d'Edwin Ardener (1972) à ce sujet. Ce point sera discuté plus longuement dans la section suivante. Passant à la critique de la "naturalité" de la reproduction, elle retient l'analyse de Paola Tabet qui conteste que la procréation serait un événement purement biologique exclu de tout rapport social. Pour ce qui est de la division sexuelle du travail, Mathieu souligne que celle-ci doit être conçue comme une construction sociale, et pas seulement comme processus "naturel".

Dans ces deux articles, elle réclame la mise en place d'une catégorisation des sexes. Il lui revient le mérite d'en avoir proclamé la nécessité mais il faut aussi souligner qu'alors elle ne fournit pas de définition précise de ce qu'elle entend par "sexe" et "sexe social", expressions qu'elle propose par rapport aux termes sexe/genre conçus par Robert Stoller en 1968. C'est en toute dernière instance, à la dernière page de *L'Anatomie politique* qu'on en retrouve enfin une définition plus explicite.

D'autre part, elle procède à l'établissement d'une division franche entre les deux catégories. Elle refuse donc tout rapport entre le biologique et le social, érigeant ainsi un mur entre ces catégories. Dans sa critique de l'analyse théorique de Mathieu, Diana Bronson pointe bien la radicalité de l'argumentation :

Her argument is explicitly based on a strict dichotomy between the natural and the social: the sexes are not biological because they are social (Bronson, 1987 : 136).

N'a-t-elle pas tendance à s'apparenter à la circularité du cercle vicieux?

2.1.2 Démontage de l'androcentrisme

Campée sur cette dichotomisation, Mathieu procède ensuite au démontage de l'androcentrisme qui pendant longtemps, affirme-t-elle, a empêché tout questionnement sur les mécanismes de l'oppression des femmes parce qu'il existait une acceptation implicite de cette réalité «comme quelque chose d'universel culturellement (et souvent "naturellement")» (Mathieu, 1991a : 124).

Elle cite la définition proposée par Molyneux en 1977, définition avec laquelle elle est tout à fait d'accord:

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. 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 de tel texte ou de telle théorie (Molyneux, 1977, citée par Mathieu, 1991a : 83).

La déconstruction qu'opère Mathieu à partir de cette définition est d'une perspicacité et d'une logique telles que même dix ans plus tard, son analyse demeure l'une des plus importantes contributions au dossier des recherches féministes en anthropologie. Elle s'attaque ainsi à *l'invisibilisation* de la femme tant au niveau des faits qu'au niveau de la théorie à l'oeuvre dans les travaux effectués dans le domaine des sciences sociales.

Tout d'abord sa critique de l'analyse d'Ardener au sujet du "problème des femmes" remet en cause ses méthodes d'observation qui l'amènent à prétendre que les femmes *ne parlent pas* dans les sociétés dites primitives. Pour ce faire, elle se sert des recherches effectuées sur le terrain démontrant que le travail de la femme est soit mal répertorié, soit tout simplement ignoré. Ces recherches ne tiennent pas compte du temps consacré par les femmes à l'allaitement et aux soins des enfants ou de l'énergie dépensée pour les transporter, etc. Lorsqu'une référence est faite, c'est de manière vague et imprécise, en passant, sans y attacher la moindre importance ou encore, de façon si fragmentée que ces

activités ne peuvent précisément pas apparaître comme des activités. Elle souligne l'existence en anthropologie classique, de ce qu'elle nomme le «biais androcentrique en profondeur, c'est-à-dire l'idée d'une naturalité de leurs rapports avec les enfants fondée sur une conception *naturaliste* de la catégorie "femme" (Mathieu, 1991a : 85-86, elle souligne).

On tend donc souvent en anthropologie classique, à ne pas tenir compte de tous les aspects du travail des femmes dans les tableaux statistiques présentés pour décrire les occupations de la société étudiée. Mathieu souligne que ce qui arrive le plus fréquemment c'est qu'on ne les étudie pas du tout, même au niveau des échanges économiques tant prisés par l'anthropologie marxiste. Ainsi un vide complet est créé quand il s'agit des femmes et on se demande ensuite pourquoi elles ne parlent pas... C'est qu'on ne les écoute pas ou qu'on procède tout simplement comme si elles n'existaient pas! Sans les études menées par des anthropologues féministes, on n'aurait jamais réussi à combler les vides au niveau des activités des femmes. Ces études, après avoir mis en évidence les trous dans les analyses des relations socio-économiques entre les sexes, ont dû démontrer que l'apport des femmes n'avait à peu près jamais été considéré équitablement ou même été pris en considération dans la compilation des tableaux statistiques des observations faites sur le terrain.

Si les descriptions du rôle de la femme dans la société brillent par leur absence, il existe par conséquent, des trous béants au niveau

théorique. Il faut donc ajouter au mécanisme androcentrique, un second aspect que Mathieu nomme la «non-intégration des femmes au niveau théorique» (Mathieu, 1991a : 88). De fait, les anthropologues classiques négligent généralement, selon elle, de considérer les femmes comme des acteurs sociaux et portent toute leur attention sur les structures dominantes, c'est-à-dire tout ce qui se rapporte aux hommes. Aucun intérêt n'est soutenu pour le rôle que jouent les femmes qui, pourtant, peut avoir des répercussions sur les stratégies au sein de la société. La logique est bien simple; les ethnologues, ayant négligé le fait de la participation des femmes dans leurs observations et descriptions, n'ont pas eu davantage tendance à les intégrer dans leurs généralisations et théorisations, ne tenant compte que du groupe dominant, possesseur et détenteur des biens, des richesses et du pouvoir.

Pour confirmer ses dires, elle se sert de la critique féministe des travaux de théorisation de Lévi-Strauss et de Godelier, entre autres, les interrogations des anthropologues Chantal Collard et Barbara Bradby. Par exemple, Collard signale que Lévi-Strauss, en voulant établir des modèles, c'est-à-dire définir des structures, a eu tendance à faire ses généralisations à partir du groupe dominant seulement (Mathieu, 1991a : 88). Selon Mathieu, Bradby reproche à Godelier, entre autres, d'effectuer le calcul du temps de travail consacré à la fabrication d'objets échangés par les Baruya au détriment des femmes (Mathieu, 1991a : 94). Ainsi il en arrive à une conclusion erronée quand il s'agit de fournir des

conclusions générales puisque l'apport des femmes a disparu dans le raisonnement qu'il présente. En somme, les conséquences sont semblables dans presque tous les cas; il en résulte une exclusion des femmes du raisonnement théorique et ce, même dans les cas où on en a tenu compte dans les descriptions et les observations, tout comme l'avait fait Ardener dans son travail sur le "problème des femmes".

Pour faire la critique des mécanismes de l'androcentrisme dans l'anthropologie marxiste, Mathieu s'appuie largement sur le travail de Maxime Molyneux qui a démontré l'impact de la pensée androcentrique dans l'analyse de Terray dans le cadre de l'ouvrage de Claude Meillassoux sur les Guro de la Côte d'Ivoire. C'est là selon elle, le cas classique de l'élimination des femmes comme classe sociale et Molyneux de préciser que «la lutte des classes ne vise pas à éliminer des *sujets humains* mais à mettre fin à des *rappports* d'exploitation» (Mathieu, 1991a : 98, elle souligne).

On retrouve aussi des phénomènes d'invisibilisation des femmes au niveau du langage dont se servent les ethnologues. Par exemple, on peut ainsi souligner l'habitude qu'a cette discipline de toujours sous-entendre le référent au masculin. Il ne serait surtout pas suffisant de transformer le langage scientifique pour inclure les femmes de souligner Mathieu; il serait beaucoup plus important de constituer la femme comme acteur au niveau de la description et de la théorisation, c'est-à-dire accorder le même traitement aux deux sexes.

Dans la description des mécanismes de l'androcentrisme, elle accorde la même importance aux deux sexes :

Le fonctionnement idéologique androcentriste de la pensée scientifique s'exprime [...] 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 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 (Mathieu, 1991a : 99).

Ces éléments-clés constituent le fondement des questionnements dans ce domaine. L'androcentrisme fournit une vision de la réalité des femmes qui est acceptée implicitement puisqu'on suppose qu'aucun changement ne peut être apporté vu la "naturalité" de la condition. Le statu quo doit être maintenu en vue d'assurer le pouvoir du sexe dominant. À Mathieu, revient le grand mérite d'avoir réclamé des changements à l'ordre des choses, d'avoir bouleversé le statu quo et d'avoir contribué dans une large part au démontage des mécanismes qui étouffaient la possibilité d'élaborer toute nouvelle conception des sexes ou même de proposer que les deux sexes reçoivent le même traitement au moment de l'analyse et des généralisations.

D'ailleurs, elle accuse ceux et celles qui refusent la «nouvelle anthropologie des sexes principalement promue par des femmes»

(Mathieu, 1991a : 124), de tenir des propos fixistes, ancrés dans la catégorisation biologique. D'une part, elle a raison de les accuser de ne prendre que le biologique en compte, lorsqu'elle synthétise ainsi leurs arguments :

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 biologisme...(Mathieu, 1991a : 124).

D'autre part, elle prend une position tout à fait à l'autre extrême en affirmant que si «la nouvelle anthropologie des sexes est principalement promue par les 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» (Mathieu, 1991a : 125), en accordant le primat au social, et dès lors, en creusant un fossé entre le biologique et le social par l'établissement d'une causalité qui n'admet pas de corrélation. Je suis bien d'accord avec son raisonnement, qui veut donner au social le rôle qui lui revient, mais je refuse d'accepter l'un au détriment de l'autre. Elle a toutefois entièrement raison de souligner qu'il faut aller voir «dans les structures sociales» (Mathieu, 1991a : 126) pour connaître les raisons de l'absence des femmes en vue de contrebalancer l'androcentrisme des ethnologues traditionnels.

2.2 Le concept de la vision du monde

2.2.1 Critique du naturalisme d'Ardener

Si les anthropologues ne se sont jamais préoccupés de saisir les raisons des comportements des femmes, certains d'entre eux ne se sont pas privés de les qualifier. Pour démontrer l'illogisme de ces raisonnements imputés à la femme puisqu'on ne s'est jamais efforcé de connaître les véritables raisons sous-jacentes de son comportement, Mathieu amorce une discussion sur le concept de la vision du monde, c'est-à-dire les idées, les représentations qu'ont les hommes et les femmes de la société. On retrouve une analyse en profondeur dans deux articles, écrits à douze ans de distance : l'article intitulé «Homme-culture, femme-nature?» publié initialement dans *L'Homme* en 1973 et paru à nouveau dans *L'anatomie politique* en 1991 au chapitre II et l'article «Quand céder n'est pas consentir», publié initialement en 1985 dans *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes* et à nouveau en 1991 au chapitre cinq de *L'Anatomie politique*.

Dans le premier article mentionné, Mathieu reproche à Ardener d'attribuer aux femmes une vision qui serait plus naturaliste que celle des hommes alors que dans le deuxième article, elle s'en prend à Godelier pour avoir rejeté les femmes dans un excès de culture. Voilà qui peut s'avérer intéressant! Toutefois, la question de la vision globale constitue mon point focal.

Si vous le voulez bien, prenons un moment pour faire un peu la mise en scène du débat qui se déroule dans «Homme-culture, femme-nature?» Dans cet article, Mathieu a voulu réfuter les affirmations de l'anthropologue britannique Edwin Ardener qui, dans une communication intitulée *Belief and the Problem of Women* parue en 1972, fait l'analyse du "problème" des femmes dans un cadre structuraliste de la vision du monde. Lors de son analyse sur la conceptualisation des structures, il s'est buté au problème de la "non-verbalisation" des femmes sur le terrain d'études (structures "muettes" et structures dominantes). Il affirme que les femmes ne voient pas une distinction aussi nette entre la nature et la société que les hommes; il précise même que celles-ci :

will not necessarily provide a model for society as a unit that will contain both men and themselves. They may indeed provide a model in which women and nature are outside men and society (Ardener, 1975 : 3).

Pour sa part, Mathieu accuse Ardener de marginaliser les femmes surtout lorsqu'il parle de vision du monde. Elle avance que dans sa description des rites *liengu*, il évacue la vision que les femmes pourraient avoir de leur société :

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... elle-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 bakwéri se font de la place des hommes *par rapport à elles* dans la société mais cette idée, il l'élimine de ses généralisations (Mathieu, 1991a : 55).

De l'avis d'Ardener, il faut conclure que la femme Bakwéri est associée au sauvage et qu'elle se définit en incluant le sauvage. Il tire cette conclusion du fait de son analyse du rite *liengu*, rite dont la signification est tout à fait différente pour les hommes et pour les femmes. Aux yeux des premiers, selon Ardener, il s'agit d'un rite de passage, ou de nubilité où la femme est "guérie" d'un mal spirituel; les hommes croient que la femme n'est désormais plus susceptible d'être attaquée par les esprits qui l'attirent vers la forêt et qu'elle est alors "bonne à marier". Pour la femme, les rites ont une toute autre signification; la jeune fille se voit acceptée dans le monde des femmes *liengu*. Au cours d'une cérémonie qui se déroule en forêt, elle reçoit un nom *liengu* et elle apprend les secrets du *liengu*, langue que seules parlent les femmes. C'est un monde situé en forêt où l'homme n'est pas admis.

Il en est de même, selon Ardener, quand on analyse le mythe Motto (être humain de l'un ou de l'autre sexe). Ce mythe met en opposition Ewaki, Eto et Mojli à l'esprit Motto qui réussit à repousser ses adversaires dans la forêt parce qu'il possède la connaissance du feu. Les trois esprits sont associés aux femmes et à leurs enfants. Il faut donc

conclure, à son avis, que la femme Bakweri est associée au sauvage et qu'elle définit son monde en incluant le sauvage.

Voilà en substance le fondement de l'argument d'Ardener. L'homme définit son monde en excluant la nature et la femme le définit en incluant la nature exclue par l'homme. Bien que les hommes établissent une frontière entre le monde et le sauvage, ajoute-t-il, les femmes persistent à chevaucher cette frontière.

Enfin, il prétend aussi que les femmes n'ont pas de vision proprement féminine, que la vision qu'elles possèdent, est celle qu'elles empruntent aux hommes :

...women may tend to take over men's models when they share the same definitional problems as men. But the models set up by women bounding themselves are not encompassed in those men's models (Ardener, 1972 : 6).

Mathieu n'accepte pas ces arguments. Pour ce qui est de la vision proprement féminine du monde, elle répond qu'Ardener referme le monde sur la femme et uniquement sur elle. À son sens, il se refuse à chercher à connaître l'idée que les femmes Bakweri se font de la place des hommes par rapport à elles dans la société; elle précise qu'il l'a fait dans l'historique des rites *liengu* mais qu'il refuse d'en tenir compte quand il présente ses généralisations. Mathieu conclut donc qu'il refuse aux femmes, une vision globale de la société :

Aux femmes, on refuse en fait toute vision globale de la société qui comprendrait à la fois elles-mêmes et les hommes. Ainsi les hommes conservaient-ils dans l'esprit des femmes la place éminemment humaine qu'ils s'accordent eux-mêmes (Mathieu, 1991a : 57).

Ardener affirme que la vision globale du monde est celle des hommes et que celle-ci vaut tant pour les femmes que les hommes. Ses généralisations le portent donc à conclure que la vision du dominant est imposée aux autres. Ceci vient confirmer sa théorie que la structure dominante englobe toutes les autres structures, c'est-à-dire que les structures minoritaires disparaissent; elles sont littéralement prises d'assaut par la dominante - seule la dominante demeure en place. Et c'est elle qui, en anthropologie, fait l'objet de l'analyse des ethnologues. Par conséquent, la vision du dominant est représentée dans les travaux faits sur le terrain comme étant la seule vision qui puisse exister puisque l'autre vision, celle des femmes se situe au niveau *plus profond* de la nature.

Pour sa part, Mathieu insiste sur l'importance de savoir s'il existe des sociétés où les hommes et les femmes partagent le même modèle de la société ou si les femmes empruntent aux hommes leur modèle de la société :

...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 une vision *des* femmes et une vision *des* hommes. Il n'y a que celle de la société globale (Mathieu, 1991a : 59).

Elle reproche à Ardener de refuser d'accepter l'existence d'une vision globale de la société que partageraient et les hommes et les femmes puisqu'il soutient que celles-ci empruntent celle des hommes. Il précise même que le modèle des femmes est situé à un niveau plus profond : «its surface structure may express the male view of the world, *obscuring* the existence at deeper levels of an autonomous female view.» (Ardener, 1972 : 13). Mathieu veut souligner la contradiction qui apparaît dans l'analyse d'Ardener, notamment le fait que celui-ci cherche à enraciner le vision féminine du monde dans le biologique et la vision masculine dans le sociologique.

Elle précise même que c'est dans le cadre des conditions de reproduction de la vie qu'Ardener va chercher ses arguments pour expliquer la différence des représentations entre les deux sexes. Les sociétés se servent de ces «différences dans l'ordre de la reproduction pour créer des différences dans l'ordre du social» souligne-t-elle, mais cela n'autorise pas à conclure que «la cause est dans la différence biologique» (Mathieu, 1991a : 53). Elle revendique donc un refus de considérer les différences concernant les conditions de la reproduction de la vie. En fin de compte, il s'agit, à son avis, d'une question qui concerne les deux sexes et elle signale de plus, que dans bien des sociétés, la

fécondité est l'affaire non pas uniquement des femmes mais aussi des hommes. Elle pousse l'analogie plus loin en comparant la reproduction à un autre «phénomène naturel», la mort qui se présente de la même façon pour les deux sexes sans que toutefois ils partagent les mêmes représentations et les mêmes rites. Cette analogie éclaire le refus de Mathieu de considérer qu'il pourrait exister des différences entre les sexes concernant les conditions de la reproduction de la vie comme fondement des différences sociales. On peut toutefois s'interroger sur le bien-fondé de cette analogie. Elle a le mérite d'illustrer la crispation négative de Mathieu à l'égard de la différenciation entre l'homme et la femme dans le rapport à l'enfant, ne serait-ce que durant la grossesse. Son souci de réfuter l'influence du biologique ne l'amène-t-il pas à omettre de prendre en considération des éléments susceptibles de marquer, de donner une empreinte à la "vision du monde"? Faut-il considérer que cette non-prise en compte de la relation "particulière" de la femme à l'enfant qu'elle porte serait imputable à l'option selon laquelle la grossesse serait seulement un procès entre la femme et la nature? Il se pourrait qu'on se trouve là en face d'une sorte de piège dans le raisonnement : pour pouvoir considérer que la reproduction ne laisse pas de trace différentielle selon les acteurs sexués, faut-il en faire un phénomène purement biologique? Cette forme d'"universalisme" est-elle utile à la démonstration? Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Il importe ici de s'arrêter un petit moment pour bien mesurer les nuances que présentent les verbes "partager" et "emprunter". Si "partager" suppose dans le contexte quelque chose de réciproque, d'une action d'égal à égal, "emprunter" par contre, implique une hiérarchisation où une distinction est faite entre la possession et la non-possession, c'est-à-dire qu'il y a appropriation en propre par seulement l'un des partis en cause. Ainsi, dans le cas des femmes, la différence entre partager et emprunter la vision des hommes est énorme. Pour sa part, Ardener prétend qu'elles empruntent la vision du monde aux hommes parce que ces derniers étant les dominants, ils détiennent la vision qui prévaudra. C'est là d'ailleurs sa thèse : dans une société donnée, les dominants imposent leur vision à toute la société, celle des dominés ou des minorités étant mise à l'arrière-plan. Toutefois, Mathieu remet en question le cheminement d'Ardener de même que ses extrapolations. C'est à partir d'un point de vue tout à fait différent qu'elle présente les faits pour réfuter les arguments d'Ardener.

Si pour ce dernier, l'homme, détenteur et émetteur de la parole, est défini biologiquement, l'analyse de Mathieu porte, par contre, sur le fait qu'il faut définir le référent sociologiquement. Ce faisant, il devient évident que le «référent du discours est l'homme» puisque souligne-t-elle «le discours est masculin» (Mathieu, 1991a : 59). Si on définit le référent sociologiquement et non biologiquement, on se retrouve avec des catégories dont celle du détenteur du pouvoir, c'est-à-dire l'homme. Ainsi

la parole masculine devient LA parole, donc celle de toute la société qui la considère comme la vérité mais qui ne la voit pas comme étant sexuée: «elle est pensée par tous comme étant la vérité, toute nue sans doute, mais sans sexe apparent» (Mathieu, 1991a : 59).

En somme, elle veut souligner que le biologique n'est pas en cause, qu'il s'agit plutôt de catégories sociales. Elle veut réfuter l'idée d'emprunt par les femmes pour insister sur le partage entre hommes et femmes. Toutefois ses affirmations posent problème. Si elle réussit à démontrer le glissement dans la logique d'Ardener, faut-il que cette fameuse vision qu'ont les femmes de la société soit nécessairement identique à celle des hommes? Mathieu semble bien dire qu'il faut qu'elle soit partagée, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'une vision. Ce qui permettrait de soutenir que la vision des femmes n'est pas ancrée dans la nature. Mais, s'il y a partage, comment justifier, comme le prétend Mathieu, que l'homme est dominant et la femme dominée? On voit bien ici que dominant/dominée ne recoupe pas culture-nature. C'est au sein de la culture que se passerait la hiérarchisation. Les femmes seraient de l'ordre de la culture si l'on ne prend pas le parti de les enfermer dans la nature. Toutefois, dans la logique même du raisonnement de Mathieu, comment conjuguer "partage" et "domination"?

Dans un deuxième temps, Mathieu reprend sa discussion sur la vision globale dans un article intitulé, «Quand céder n'est pas consentir»

mais lui donne là sous la rubrique «Du partage des idées» une notion de partage inégal :

Qu'il s'agisse des représentations, des valeurs, de l'idéologie, ou des biens matériels, quel est par définition le partage entre dominants et dominés, sinon le partage inégal? (Mathieu, 1991a :190).

Il ne s'agit plus de savoir s'il y a partage ou emprunt; la question n'est plus là. Est plutôt affirmée l'inégalité tant au niveau de la qualité que de la quantité des connaissances à partir desquelles est constituée la vision du monde. En fait, son analyse en profondeur de la problématique menant à la distinction entre la valeur de domination, valeur au service des dominants pour asservir structurellement les dominés et la valeur de "libération", valeur que peuvent mettre à profit les dominés après avoir été conscientisés de leur oppression, ouvre pour elle de toutes nouvelles perspectives qui viendront décidément réorienter ses travaux à partir de la dichotomie nature-culture.

2.2.2 La doxa de sexe

Avant d'en venir plus précisément à la discussion de cet article particulièrement touffu de Mathieu, je ferai une transition en m'appuyant sur un article de Haicault qui m'a été très utile pour mieux aborder ce texte de Mathieu - d'autant que Haicault le connaît bien. Le texte de Monique Haicault traite de la doxa de sexe dans le cadre d'une approche du symbolique dans les rapports sociaux de sexe (Haicault, 1993 : 7).

Dans «Homme-culture, femme-nature?», Mathieu reprochait à Ardener une vision essentialiste ne tenant compte que du symbolique pour expliquer «le problème des femmes», elle insistait sur ce que «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» (Mathieu, 1991a : 10).

Haicault fait aussi état de cette vision qu'elle nomme dualiste et essentialiste parce que les conditions matérielles et les «enjeux multiniveaux» (Haicault, 1993 : 10) sont exclus du champ d'étude. Ce qu'Ardener a fait, selon la conception du symbolique que présente Haicault, c'est d'avoir analysé le symbolique en le coupant des considérations matérielles ou autres qui, en réalité, jouent dans l'explication de la domination d'une structure sur d'autres. À cette conception essentialiste d'Ardener, Mathieu oppose une conception non dualiste où le matériel et le symbolique sont composés. À propos de l'article de Mathieu, «Quand céder n'est pas consentir», Haicault considère qu'il démontre bien «comment l'exploitation matérielle des femmes dans les sociétés traditionnelles est rendue possible par un travail incessant de production doxique renforçant ainsi la domination masculine» (Haicault, 1993 : 11). Elle précise encore que :

la doxa de sexe contribue à la reproduction dynamique, politique et économique du rapport social dans la mesure où elle propose, «comme allant de soi», un système de significations qui légitime la position respective des sexes, ici et là, dans les

espaces économique, politique et symbolique
(Haicault, 1993 : 9).

Ainsi dans sa discussion sur le partage inégal de l'idéologie, des représentations, etc., Mathieu fait état du fait que les hommes et les femmes ne décodent pas l'information de la même façon puisque les femmes n'ont pas accès au même niveau d'information que les hommes. Et Haicault précise que non seulement la doxa exprime l'inégalité des rapports entre hommes et femmes parce que le niveau de l'information n'est pas le même mais qu'elle n'est pas décodée de la même façon :

Chaque personne decode, là où elle est, de là où la place sa socialisation à adhérer à la doxa, et/ou à la produire (Haicault, 1993 : 11).

De même, sous la rubrique, «La symétrie réintroduite dans l'asymétrie» dans l'article «Quand céder n'est pas consentir», Mathieu critique le courant de pensée voulant que les hommes et les femmes reçoivent le même niveau d'information :

Dominants et dominés - ici hommes et femmes - ne reçoivent en partage, comme on dit, *ni la même quantité, ni la même qualité* d'information sur les connaissances, les représentations et les valeurs (Mathieu, 1991a : 190) .

Elle ajoute que même si l'information était la même, les femmes et les hommes n'ont pas la même expérience vécue étant donné leur position respective de dominées et de dominants. Ainsi, elle refuse d'accorder

aux femmes et aux hommes, une conscience identique étant donné leur statut respectif de dominées et de dominants.

2.2.3 Critique de la construction culturelle de Godelier

Dans ce cadre, les travaux de l'anthropologue français Maurice Godelier sont particulièrement intéressants. Il a en effet attiré l'attention sur les aspects idéels de l'oppression des femmes, en particulier dans son livre *La production des Grands Hommes* (1982). Mathieu le reconnaît mais elle lui reproche d'abord de ne pas en tirer toutes les conséquences (Mathieu, 1991a : 190). Elle s'adonne par la suite à une critique assez véhémement de son point de vue. L'entreprise de Mathieu inscrite sous le registre de vouloir "faire flèche de tout bois" rend la lecture d'autant plus difficile et je dois avouer que, devant la virulence de certains de ses reproches à l'endroit de Godelier, je n'ai pu m'empêcher de prendre parti; le compte rendu reflétera sans doute mon attitude quelque peu partielle.

Commençons si vous le voulez bien par la récapitulation que fait Mathieu de la liste que Godelier dresse des exclusions auxquelles sont soumises les femmes baruya :

- les femmes sont exclues de la propriété de la terre, mais non de son usage;
- les femmes sont exclues de la propriété et de l'usage des outils les plus efficaces pour défricher la forêt;

- les femmes sont exclues de la propriété et de l'usage des armes, des moyens de destruction, donc de la chasse, de la guerre et du recours à la violence armée;
- les femmes sont exclues de la fabrication du sel et l'organisation des échanges commerciaux avec les tribus étrangères. Elles dépendent des hommes pour obtenir des barres de sel dont, cependant, elles disposent ensuite à leur gré pour acheter vêtements, parures, etc;
- les femmes sont exclues de la propriété et de l'usage des objets sacrés, c'est-à-dire des moyens matériels surnaturels de contrôler la reproduction de la force et de la vie sociale;
- enfin, les femmes occupent dans le procès de production des rapports de parenté (qui constituent en même temps les conditions de reproduction des groupes sociaux qui composent la société baruya) une place subordonnée aux hommes, qui les échangent entre eux et entre les groupes qu'ils représentent (Mathieu, 1991a : 198-199).

Et Mathieu s'arrête là. Elle interrompt la conclusion de Godelier à son chapitre sur la subordination des femmes. Or la suite de cette conclusion n'est pas sans intérêt puisque Godelier poursuit :

Les femmes baruya sont donc subordonnées aux hommes à la fois matériellement, politiquement et symboliquement - pour employer des catégories qui sont propres à notre culture. Cette subordination ne signifie nullement que les femmes n'aient pas de droits mais seulement des devoirs. Elles en ont, que les hommes doivent connaître et reconnaître. C'est d'ailleurs à enseigner aux jeunes initiés les droits des

femmes et leurs devoirs envers elles, qu'une bonne part des cérémonies masculines est consacrée.

Qui dit subordination d'un sexe à l'autre dit également diverses formes de violence exercées sur l'autre par le sexe qui domine. Violence physique (coups et blessures), violence psychologique (insultes, mépris, idéologies qui dénigrent et rabaisent). Mais une subordination permanente implique également l'existence d'un certain consentement des dominés à leur domination, et de dispositifs sociaux et idéologiques pour créer ce consentement. Toutefois, l'existence d'un consentement n'implique aucunement l'inexistence de diverses formes de résistance, d'opposition des femmes à l'ordre qui les domine. Nous reviendrons sur tous ces points - violences, résistances et répressions que ces résistances déclenchent chez les hommes. Mais, auparavant, il nous faut pénétrer dans le dispositif social qui légitime les droits et les devoirs inégaux de chaque sexe, qui institue et magnifie la domination masculine, la subordination des femmes, de toutes les femmes, aux hommes à n'importe quel homme : la machine à produire la domination des uns et le consentement des autres, les initiations masculines et féminines (Mathieu, 1982 : 60).

Ce n'est pas à cette citation que Mathieu décide de s'en prendre, citation qui pourtant comprend tous les éléments du "consentement" mais plutôt à celle-ci :

Au coeur de la pensée et des pratiques symboliques des Baruya existe et se reproduit en permanence une formidable violence idéale et idéologique dirigée contre les femmes.

Violence commise dans la pensée et par la pensée, mais qui se joint à d'autres violences moins idéelles, à des violences physiques, à des violences sociales aussi, comme celles qui consistent à forcer une femme à épouser un homme dont elle ne veut pas, ou à la séparer de ses fils. *Or, toutes ces formes de violence factuelle ne surgissent que de loin en loin* dans la vie d'une femme, à l'occasion de disputes entre époux ou des initiations masculines. Et ce n'est pas la même chose que de s'opposer à un mari pour des raisons particulières ou de consentir à se séparer de son fils dans l'intérêt général. *La violence idéelle, en revanche, existe en permanence* au cœur même de toute l'organisation sociale des Baruya, dans chaque aspect de leur pratique; elle est d'autant plus efficace que, en même temps que ces idées naissent, elle produisent aussi leur propre légitimation et justifient toutes les autres formes de violence physique, psychologique, etc., qui débordent la pensée mais reviennent sans cesse s'appuyer sur elle pour se faire reconnaître comme fondées dans "l'ordre" même des choses. Car la force la plus forte des hommes n'est pas dans l'exercice de la violence, mais dans le consentement des femmes à leur domination, et ce consentement ne peut exister sans qu'il y ait partage par les deux sexes des mêmes représentations, qui légitiment la domination masculine (Mathieu, 1991a : 209, elle souligne).

Avant d'en venir aux critiques de Mathieu, il faut encore préciser que cette longue citation fait suite chez Godelier, à cette considération qu'il tient pour centrale mais que Mathieu ne remarque pas (ou feint de ne pas remarquer) :

Il me semble que l'enjeu est d'abord, là, dans la dénégation de l'importance des femmes dans le procès de reproduction de la vie, dans la séparation

forcée des fils et des mères. Et cela oblige la pensée à déposséder dans l'imaginaire les femmes de leurs pouvoirs créateurs et à les transférer aux hommes (Godelier, 1982 : 229).

Et :

Ainsi, chez les Baruya, le premier enjeu social me semble être la mise-en-subordination générale des femmes dans les rapports de parenté, et cela s'accompagne d'un double mouvement, l'un de dénégation et de dénigrement des pouvoirs féminins dans le procès de reproduction de la vie, l'autre d'amplification, de survalorisation du rôle des hommes dans ce procès (Godelier, 1982 : 231).

Mathieu refuse de voir l'insistance de Godelier sur le fait que les hommes déplacent le rôle de la femme dans la reproduction, qu'il y a détournement de l'importance de leur rôle. Elle s'en prend plutôt à la priorité qu'il faut donner à la violence factuelle sur la violence idéelle. En effet, elle reproche à Godelier d'insister plus sur l'importance de l'idéal, que sur la violence physique et elle prend une position contraire à celle de Godelier :

la violence "idéelle", celle des *idées* légitimant la domination n'est pas présente en permanence *dans la conscience des femmes* (dans l'esprit du dominant, oui). Pour la dominée, c'est la violence dite ici factuelle qui est permanente (Mathieu, 1991a : 209-210, elle souligne) .

Mathieu se montre beaucoup plus matérialiste que Godelier quand elle refuse de prendre en compte la vision que les Baruya entretiennent de la reproduction de la vie. En effet, Godelier affirme que dans celle-ci, les

hommes cherchent constamment à survaloriser leur rôle et à dénier celui des femmes mais cela ne suffit pas pour se concrétiser dans la seule violence nue. Au delà de la dénégation, il doit y avoir le dénigrement, qui s'opère au niveau idéal.

Ce procès est entièrement occulté par Mathieu. Elle veut critiquer Godelier pour sa façon de se représenter la violence idéale sur la vie des femmes. Ainsi elle peut accuser Godelier de projeter sur les femmes étudiées ses réflexes d'homme occidental dominant. Dans ce cas-ci, elle s'y prend différemment qu'elle ne l'avait fait à l'endroit d'Ardener. Elle reprend donc cette citation de Godelier :

Ces mythes disent non seulement la violence masculine mais ils constituent en eux-mêmes des actes de violence réelle, violence idéologique et symbolique certes, mais qui déborde de toutes parts la sphère de la pensée, ou du moins qui l'accompagne partout, puisque cette pensée est à l'oeuvre non seulement dans les pratiques symboliques des rituels d'initiation, mais aussi dans les multiples détails de la vie quotidienne. Elle est dans le chemin qui serpente en contrebas de celui des hommes, elle est dans la manière de s'accroupir pour se déplacer dans sa maison, elle est dans l'habitude de ne jamais fixer un homme dans les yeux lorsqu'on lui parle, elle est dans le réflexe de s'effacer pour laisser passer, ou dans l'habitude de servir les hommes en premier, gestes quotidiens et de tous les instants qui sont à la fois des signes de la domination masculine et des moyens de produire et de reproduire la soumission des femmes. *Pensées devenues gestes, actions, idées devenues réflexes du corps* et ayant ajouté à la force de leur évidence

celle de la tradition et de l'habitude, tous ces actes de la vie quotidienne renferment un noyau de violence idéologique et de violence symbolique qui agit en permanence sur l'individu, sur tous les individus, à la fois sur leur conscience, dans leur conscience et au-delà. C'est en cela que *le pouvoir des idées* se distingue de tous les actes visibles de violence directe, physique, psychologique, sociale que les hommes exercent de temps à autre sur une femme, ou sur plusieurs, ou sur toutes, quand il leur est nécessaire d'imposer leur volonté. *La force des idées est dans leur partage*, dans la croyance et la confiance en la valeur de vérité des interprétations du réel qu'elles proposent. C'est tout cela que l'on trouve en acte dans la mythologie baruya (Mathieu, 1991a : 210-211).

Face à l'effort de Godelier de mettre en évidence le processus d'incorporation de la domination, domination dont les marques ne peuvent s'inscrire que dans le corps des femmes puisque ce sont elles qui sont dominées, Mathieu fait preuve d'une étroitesse d'esprit qui surprend. Parce qu'elle ne prend en compte que l'aspect "social" de cette domination, elle refuse de considérer la possibilité qu'il ait aussi des effets corporels. Ainsi elle semble (ou feint de) ne pas comprendre que la force idéale engendre également des comportements qui transparaissent au travers du corporel. On se rend ici compte que Mathieu a tout à fait abandonné la recherche d'une vision globale puisqu'elle refuse absolument l'idée d'un partage égal. Elle ne veut appliquer le processus qu'au dominant, affirmant que dans le cas des femmes, c'est uniquement un conditionnement matériel. Elle écrit :

Pour l'opprimé(e), s'il existe, certes, "un noyau de violence idéologique et symbolique" dans les actes de sa vie quotidienne, il n'est pas lié fondamentalement au pouvoir *de ses idées* (ce qu'implique la notion de "partage" des représentations), il est dû au réflexes... de Pavlov. Ce ne sont pas les idées de l'opprimé(e) qui deviennent réflexes du corps. Ce sont les réflexes matériels, imposés et pratiqués dès l'enfance par les femmes (bien avant les "initiations"), ce sont les *ordres de servir médiatisant l'idéologie*, c'est le dressage lui-même que (peut-être) elle "raccordera" (et mal, dans la contradiction) plus tard avec certaines fractions de l'idéologie du sexe (de la classe, etc.) dominant. D'abord, on empêche la fille par exemple de courir, d'abord on lui fait servir son père, ses frères (ou même son futur mari), ensuite elle constatera : les hommes peuvent courir, doivent être servis. Un constat. Un constat forcé n'est pas un consensus (1991a : 221, elle souligne).

Godelier dit-il autre chose? Tout ce qu'on peut lui reprocher, c'est de s'être servi de la formulation "consentement à la domination" qui n'est pas pleinement satisfaisante. Peut-être est-ce là un résidu de la pensée androcentrique?

Pour y voir plus clair, il faut plutôt consulter Françoise Collin qui, à mon avis, réussit à mieux cerner l'enjeu. Mathieu qualifie l'intervention de cette dernière de "réticente", mais à mon sens, Collin apporte une définition plus juste ou du moins, plus réaliste de la condition de la femme.

Ainsi dans un article titré «No Man's Land : Réflexion sur "l'esclavage volontaire" des femmes», Collin réfléchit sur la servitude et

les contradictions qu'elle comporte. Elle propose une définition ou plutôt une explication démontrant bien qu'il existe, fréquemment dans la réalité, des contradictions qui ne sont pas faciles à démêler :

En réalité, il n'est aucune servitude qui ne comporte quelque bénéfice secondaire, et il n'est aucune servitude qui recouvre l'entièreté de l'expérience. C'est pourquoi si la complicité des opprimés avec leur oppression témoigne de la puissance de l'instinct de mort, elle témoigne aussi de la puissance de l'instinct de vie (Collin, 1979 : 265).

Elle décrit même les "deux côtés de la médaille" c'est-à-dire qu'elle explique pourquoi les femmes peuvent être complices à leur oppression sans qu'on doive qualifier ce processus de masochisme. Sans les assimiler à un réflexe de Pavlov, elle explique les contradictions dans lesquelles les femmes se trouvent et comment le système patriarcal les y situe toujours.

Il faut toutefois comprendre la position de Mathieu quand elle récuse la théorie de Godelier sur le consentement de la femme à sa domination. Elle précise qu'il fait fausse route puisque, d'une certaine façon, il nie cette oppression «en faisant de l'opprimée dans *sa pensée à lui* un sujet libre et égal *dans sa pensée à elle* (elle consent)» (Mathieu, 1991a : 222 elle souligne). Il semble avoir succombé à cette tentation. Toutefois l'argument de Mathieu n'est pas tellement convaincant car, en refusant de reconnaître l'enjeu des rôles dans le procès de reproduction

de la vie, elle a occulté l'assise sur laquelle était fondée la démonstration de Godelier.

Si on revient à la définition de Collin, il devient clair que tous les deux ne tiennent pas compte de tous les aspects de la domination. D'une part, Godelier affirme que la violence la plus forte se situe au niveau des représentations, c'est-à-dire de l'idéal. D'autre part, Mathieu insiste sur ce qu'il est impossible de consentir à sa domination et que celle des femmes tient de la violence physique.

Mathieu reproche à Godelier de placer les femmes dans un excès de culture, c'est-à-dire qu'il refuse de reconnaître que la femme est consciente de son oppression - il lui refuse la possibilité de se rendre compte de la réalité de sa condition - il préfère considérer qu'elle y consent. La femme accepterait son oppression, donc épargnerait par là, à l'homme la responsabilité de l'oppression des femmes.

Dans la pensée de Godelier, la femme Baruya consent à sa domination, elle se croit libre et égale, donc elle l'est dans la réalité, parce que selon Godelier, il y a légitimation de l'état de choses chez l'homme et ce processus permet à l'homme de penser que la femme consent de plein gré à la domination parce qu'elle croit que c'est ainsi que les choses doivent être. Mathieu souligne cette contradiction que Godelier évacue. Selon Mathieu, une personne ne saurait accepter de plein gré d'être dominée si elle en connaissait tous les termes et conséquences. Elle

insiste même que le consentement voudrait entendre que le dominant n'est pas responsable des maux qu'il inflige à la dominée puisqu'elle l'accepte en «pleine connaissance de cause».... En d'autres mots, la dominée accepte toute la responsabilité de son oppression. Il n'est toutefois pas si certain que la femme accepte cet état de chose "en pleine connaissance de cause" et de plein gré. Mathieu veut plutôt faire valoir que la femme ne consent pas mais cède en raison des contraintes physiques et mentales qu'on lui fait subir. Elle réussit également à faire valoir qu'il s'agit de la part de Godelier, d'une analyse teintée d'androcentrisme, c'est-à-dire d'une analyse conçue par un homme qui ne se rend pas tout à fait compte de la réalité telle que vécue par les femmes.

D'une part, elle accuse Ardener de placer les femmes dans un excès de nature et, d'autre part, elle reproche à Godelier de les placer dans un excès de culture :

On peut noter la reproduction d'un type de raisonnement décelé chez E. Ardener attribuant aux femmes bakweri *elle-mêmes* ce qui était leur rejet *par les hommes* dans le monde du sauvage, de la nature (cf. Mathieu 1973 [chap. II, supra]). Que les femmes soient ici, avec Godelier, rejetées au contraire dans un excès de privilège culturel n'empêche pas qu'une fois de plus nous soyons pensées hors de la société réelle, hors des déterminations matérielles et psychiques de notre conscience - autrement dit hors de nous-mêmes (Mathieu, 1991a : 223).

Elle ne veut aucunement voir se manifester une épistémologie qui penserait les femmes dans l'excès, par conséquent, hors de leur réalité. Il s'agit donc d'indiquer que les femmes ne sont pas uniquement pensées dans les termes du manque mais aussi en termes du trop.

2.2.4 Conclusion

Chose certaine, ce n'est pas à partir du modèle culturel de Godelier qu'elle posera les bases structurelles de son modèle conceptuel de la femme-culture! Néanmoins la construction qu'elle envisage de la femme-culture pourrait s'avérer incomplète, étant donné l'occultation que fait Mathieu du procès de reproduction de la vie dans sa nouvelle théorisation.

La déconstruction de la notion de femme-nature est par contre pleinement engagée. Si après avoir établi une catégorisation des sexes, elle a érigé un mur entre les deux catégories, elle a néanmoins réussi au moyen d'arguments solides à mettre à nu le fond naturaliste de l'analyse d'Ardener. De même, sa discussion du partage inégal pour ce qui est de la vision du monde s'est avérée des plus éclairante.

La dichotomie nature-culture a maintenant une autre dimension. Si par le passé, elle a servi à étayer une idéologie naturaliste à l'égard de la femme, Mathieu nous propose désormais une nouvelle approche plus réaliste qui vient démasquer le mythe de la femme-nature.

Chapitre trois

Nouvelle conceptualisation proposée par Nicole-Claude Mathieu

3.1 Construction de la femme-culture

Tout en menant à bonne fin son travail de déconstruction de la femme-nature, Mathieu entreprend une construction nouvelle, celle de la "femme-culture". Par "femme-culture", il faut entendre femme dont le seul référent est le social au point où la réalité biologique du sexe disparaît entièrement.

3.1.1 La non-maternité

Elle ouvre, semble-t-il, cette perspective avec «Paternité biologique, maternité sociale...», un article qui reprend une communication présentée lors du VIII^e Congrès mondial de sociologie tenu à Toronto en 1974. Elle pose dans ce texte, malheureusement très bref (1991a, 63-73), que la pierre angulaire de la construction sociale de la reproduction se situe dans la possibilité (à ne pas seulement entendre dans le sens qu'elle l'exerce volontairement) qu'a la femme de contrôler sa fécondité.

Dans sa perspective visant à réorienter les catégories de sexe vers une définition plus sociologique, Mathieu insiste sur une vision sociale de la maternité. Elle remarque à juste titre que le discours, tant savant que

commun, s'en tient le plus souvent à «l'évidence naturelle» de la maternité» (Mathieu 1991a : 64) ce qui permet d'accoler à la femme une étiquette naturaliste, précisément à cause de ses fonctions reproductives. Or, rappelle Mathieu, le fait d'être mère biologiquement n'entraîne pas nécessairement une maternité sociale.

Elle s'attaque donc à la "naturalité" de la reproduction pour amorcer une discussion voulant mettre en doute «l'idée fort répandue (...) selon laquelle la reproduction, la *mise au monde des enfants* par les femmes serait *l'ultima ratio* des différences sociales et historiques (...) entre les sexes» (Mathieu, 1991a : 64 elle souligne). Elle remarque au passage que la "naturalité" dans laquelle est située la reproduction quand elle concerne la femme tend même à faire passer pour "naturelles" les méthodes développées par les mères pour le soin des enfants, par exemple, le bandeau qui permet de transporter les enfants dans les sociétés nomades n'est pas regardé par les anthropologues comme un moyen purement culturel développé pour les besoins de la cause.

Dans cet article, Mathieu remarque, de manière très intéressante et peut-être novatrice, que dans la description habituelle de la maternité, la femme est pensée comme objet de la maternité, et non comme son sujet. Elle remarque : «le véritable sujet social de la maternité est l'enfant, non la femme» (Mathieu, 1991a : 65). Elle ne tire malheureusement pas toutes les conséquences de cette observation. Elle écrit :

On retire de la littérature socio-ethnologique "dominante" une impression de fatalité biologique pesant sur la femme et sur elle seule, fatalité qui en définitive l'exclut de tout prise en considération sociologique vraiment fondamentale. On considère très généralement que l'engendrement par la femme est un donné *naturel* (bien sûr, les rites d'accouchement, de la naissance, sont longuement décrits; mais encore faut-il qu'il y ait naissance et, après la naissance, qu'il y ait reconnaissance par la société de la maternité sociale), tandis que dans le même temps on élimine trop aisément le fait que nombre de sociétés attribuent au père (en fait l'époux de la femme) un rôle qu'on peut qualifier de biologique, pour ne s'attacher qu'à sa "fonction sociale"(Mathieu, 1991a : 69; elle souligne).

Cet extrait appelle plusieurs commentaires, il fait en effet appel à diverses considérations. D'abord le rôle biologique du père. Mathieu renvoie, en note, à des descriptions qui illustrent la représentation du rôle biologique du "père" que certaines sociétés mettent en scène. Elle ne revendique pas pour autant que l'analyse de la paternité devrait être renvoyée au biologique. Elle admet que ce qui est considéré comme fondamental pour l'analyse, c'est le caractère socio-symbolique de la paternité. On pourrait croire qu'elle va militer pour la même considération de la maternité. Ce qui n'est que partiellement le cas. Ainsi conclut-elle l'article :

Les a priori inconscients font qu'on ne donne pratiquement jamais une analyse symétrique des statuts d'homme et de femme, de père et de mère, car on considère en fait comme relevant de niveaux de réalité différents. Conception fondamentalement biologisante, "biosociale", de la féminité; prise en considération strictement sociologique de la catégorie

masculine... Pourquoi ne pas tenter, à propos des sexes, de construire un modèle cohérent de la société humaine? (Mathieu, 1991a : 73).

En effet. Mais on peut se demander, comme le fait M.-Bl. Tahon (1994a), si pour tenter de construire ce modèle, il n'y aurait pas lieu de distinguer conceptuellement "femme" et "mère" d'une part et "homme" et "père", d'autre part. Ce n'est pas la voie empruntée par Mathieu. Elle s'en tient de manière trop générale à la "catégorie masculine" et à la "féminité". Ce faisant, se fait jour la difficulté de définir le contenu "social" de la maternité.

Cette difficulté affleure concernant les enfants. Mathieu écrit à juste titre :

Pourquoi donc s'en tenir au piège des apparences physiques et laisser à la seule maternité (en la restreignant au sens de lien physique entre la femme et l'enfant) le rôle de médiateur entre nature et société? N'est-ce pas plutôt l'enfant lui-même qui, venant "au monde", pose la question de l'irruption du naturel et de sa nécessaire socialisation - et qui la pose à l'ensemble de la société? Celle-ci doit alors intégrer (ou rejeter) cet enfant en lui donnant (ou non) un père social et une mère sociale (Mathieu, 1991a : 70) .

On remarquera ici - pour s'en tenir à ce seul volet - que Mathieu, faisant référence à la socialisation de l'enfant, fait appel au "père social", ignorant ce qu'elle avait elle-même désigné (Mathieu, 1991a : 66) comme le «caractère socio-symbolique de la paternité». Il est vrai que la venue au

monde d'un enfant pose la question de l'irruption du naturel et de sa nécessaire socialisation et que cette question est posée à l'ensemble de la société. À cette question, "la société" n'a pas seulement donné la réponse de l'élevage d'un prématuré de l'espèce jusqu'à ce qu'il devienne un être autonome, capable de se débrouiller seul. "La société" a aussi mis au point un ensemble de montages qui permet d'inscrire l'enfant dans une lignée, de prendre place symboliquement dans l'humanité. Dans les sociétés patriarcales sur lesquelles se penche Mathieu, cette inscription se joue via l'imposition du nom du père (Tahon, 1994b). Une des questions qui se pose est de savoir comment l'institution de la maternité intervient dans le montage (Tahon, 1994c et d).

Mathieu - il faut rappeler que ce texte a été écrit en 1974, soit à un moment où la revendication féministe de la contraception et de l'avortement était mise de l'avant mais, paradoxalement peut-être, peu réfléchi en ses conséquences politiques - ne se donne pas les moyens de le faire. Et pourtant, elle note avec justesse :

Tous les raisonnements sur la femme-génitrice, la femme-nature en quelque sorte, refusent de voir la réalité et le sens sociologique de l'avortement. Or *l'avortement (...) exprime justement de la maternité son caractère culturel* : il ne suffit pas d'être enceinte pour être mère. La maternité et son inverse, l'avortement, sont signes que dans les sociétés humaines l'engendrement ne saurait être que "volontaire" (je parle bien entendu de la décision du groupe, et non des acteurs individuels) - donc social. Nous nous centrons

ici sur l'avortement, (...) qui est le refus culturel d'un processus biologique *entamé* (Mathieu, 1991a : 67-68; elle souligne).

En définissant l'avortement comme un refus culturel d'un processus biologique entamé - et elle souligne entamé -, Mathieu reste prisonnière d'une vision biologisante de la maternité. Cette vision biologisante est déjà à l'oeuvre au début de la citation quand elle considère que l'avortement est l'inverse de la maternité. Or, ne serait-il pas plus correct de considérer que l'avortement est l'inverse d'une grossesse menée à terme? Cette assimilation de la maternité et de la grossesse - la première pouvant être vue comme une institution, à l'instar de la paternité (et un travail énorme pour la faire apparaître telle reste effectivement requis dans l'état présent des travaux socio-anthropologiques) tandis que la grossesse peut être renvoyée à un processus physiologique - empêche Mathieu de mener à bien sa démonstration de l'existence de la "maternité sociale", de l'incidence de la culture sur la maternité. Elle se contente d'illustrer que des normes culturelles s'imposent de l'extérieur (du monde des hommes) à la maternité, comme l'indique bien la parenthèse (la décision du groupe). Elle n'établit pas que la maternité a un "caractère socio-symbolique" et qu'il est fondamental pour l'analyse (même si dans l'état actuel des connaissances, on vient de le dire, il est encore nécessaire de lui donner un contenu).

Les promesses contenues dans cet article - la question de penser la maternité sans la rabattre sur le biologique - ne seront guère creusées dans les travaux ultérieurs de Mathieu. Dans «Céder n'est pas consentir» (1985), elle fera de nouveau référence au caractère social de la maternité en faisant clairement apparaître (ce qui n'était pas totalement évident dans la communication de 1974) qu'il renvoie seulement à l'élevage des enfants (voir par exemple, Mathieu, 1991a, : 161).

Mais, dans l'article de 1985, elle franchit un pas supplémentaire. Dans une discussion plus générale sur les "valeurs" dans laquelle elle opère une distinction entre valeur de domination et valeur de "libération" - Mathieu en vient à heurter le bloc (elle le construit tel) qu'elle intitule «la valeur 'hétérosexualité-mariage-enfants'» (Mathieu, 1991a : 196). Plutôt que de considérer que ce "bloc" s'impose à toute société qui a en vue sa reproduction sociale, Mathieu s'en prend principalement à la contrainte à l'hétérosexualité à laquelle seraient primordialement soumises les femmes.

La citation qui suit illustre clairement que Mathieu s'en tient dorénavant à considérer "la reproduction" dans sa seule composante sociale, sinon sociologiste, en occultant sa dimension symbolique. Elle écrit précisément :

Dans la plupart des sociétés, la valeur «hétérosexualité-mariage-enfants» s'applique bien sûr en apparence à tous, hommes et femmes: pour la reproduction-continuité biologique du groupe et ladite «reproduction sociale», pour que vos enfants accomplissent les rites funéraires, qu'ils vous apportent un soutien économique, pour établir l'alliance entre les groupes, etc. Ce ne sont pas les raisons qui manquent. Mais les modalités différentes que prend cette canalisation pour les hommes et pour les femmes sont très importantes. Il semble bien que dans nombre de sociétés, les hommes disposent de *marges* dont les femmes sont exclues. Par exemple, les femmes sont contraintes au mariage à un âge plus précoce que les hommes; ceux-ci peuvent rester plus longtemps célibataires (...) et même parfois une partie des hommes (et eux seulement) peuvent rester *définitivement célibataires* (...). Enfin (une recherche est à entreprendre sur le sujet) il semble bien que les hommes ont davantage la possibilité que les femmes d'avoir des relations homosexuelles (Mathieu, 1991a : 196-197; elle souligne).

On peut certes se lamenter sur cette avalanche de désavantages qui frappe les femmes. Sans la justifier, on peut toutefois aisément l'expliquer par l'obligation dans laquelle se situe une société de se reproduire, de procéder à l'émission de normes qui président à cette reproduction ordonnée. Que ces normes touchent prioritairement les femmes tient à ce qu'elles sont "le bien le plus précieux", comme disait Lévi-Strauss. Elles sont le passage *obligé* de la reproduction. La société *humaine* - qui est humaine en ce qu'elle ne s'en remet pas totalement à l'obligé - édicte donc des règles les concernant elles au premier chef. Mais Mathieu ne s'écarte pas seulement de cette caractérisation des femmes énoncée par

Lévi-Strauss, elle oublie (ou feint d'oublier) le caractère structural de l'échange. C'est seulement en apparence que les enfants sont là «pour établir l'alliance entre les groupes». Ils ne peuvent jouer ce rôle que parce qu'ils sont marqués, que parce qu'ils appartiennent à un groupe ou mieux à deux groupes : celui de leur père et celui de leur mère qui, elle, est une femme "donnée".

Mathieu n'a certes pas tort lorsqu'elle écrit :

Si donc, *dans une société donnée*, on peut montrer que d'une part les femmes sont davantage, plus tôt, plus longtemps, contraintes au mariage, à la reproduction et à l'hétérosexualité en général que les hommes, et que d'autre part l'homosexualité est davantage réprimée chez elles, on se trouve devant une valeur de domination qui ne s'applique *vraiment* qu'au dominé. C'est en réalité une valeur spécifique-dominé. S'y référer comme valeur "générale" est l'expression de la mystification du dominé, et *non* de son "consentement à la *domination*", puisqu'il ne sait pas, il n'a pas les moyens de savoir, que *ce n'est pas* une valeur générale. *Cela* lui est caché (Mathieu, 1991a : 197-198; elle souligne).

Mais cette considération, aussi intrinséquement imparable soit-elle, ne nous fait guère avancer quant à la construction de la femme-culture. Ou en tout cas, quant à la construction de cette femme face aux attentes décrétées par la société prise dans ses impératifs de reproduction.

En optant pour la dénonciation de la contrainte à l'hétérosexualité pour les femmes, pour la dénonciation de la disymétrie qui marquerait

aussi l'homosexualité - l'homosexualité masculine étant plus socialement tolérable, moins intolérable parce qu'elle touche moins au souci sociétal de la reproduction, Mathieu se situe dorénavant sur un terrain autre que celui qu'avait commencé d'explorer «Paternité biologique, maternité sociale...». Sa discussion des valeurs de "domination" et de "libération" l'amène à proposer que si les femmes avaient vraiment libre choix en matière de sexualité, elles opteraient elles aussi, pour l'homosexualité. Ce qui serait censé mettre à mal la domination masculine. Cette option n'est certes pas dénuée d'intérêt. Elle ouvre la possibilité d'une solution radicale au problème de la reproduction sociale et de la reproduction biologique. On ne peut toutefois pas s'empêcher de se demander si elle ne marque pas un déplacement épistémologique : du constat socio-ethnologique et des apories qu'il recèle - l'assignation prioritaire des femmes à la reproduction avec les conséquences qu'elle implique - à une position militante. L'examen de l'article «Identité sexuelle / sexuée / de sexe» devrait nous permettre d'affiner cette question.

3.1.2 Les trois modes de conceptualisation

L'article précité a paru initialement dans un recueil d'articles titré *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, et publié sous la direction d'Anne-Marie Daune-Richard, Marie-Claude Hurtig et Marie-France Pichevin, à la Petite collection CEFUP en 1989. Il est également présenté dans la deuxième partie (chapitre six) de *L'anatomie politique*, ouvrage publié deux ans plus tard.

Dans le cadre du projet de construction de la femme-culture, l'analyse de trois modes de conceptualisation peut s'avérer assez intéressante sinon des plus informative puisque Mathieu propose entre autres, une nouvelle approche pour penser le rapport entre le sexe et le genre. Si, dans les modes un et deux, elle s'en tient à une synthèse de son analyse visant à déconstruire la femme-nature ou à dévaloriser l'importance du biologique; par contre, dans le mode trois, elle développe les concepts dont elle élaborait déjà les grandes lignes dans «Céder n'est pas consentir» (1985).

Ainsi faut-il reprendre ici son processus de déconstruction parce que c'est sur le rejet du biologique qu'elle pose les bases de sa construction culturelle en vue de laquelle elle veut formuler une nouvelle identité «*de sexe*» (de classe de sexe) (Mathieu, 1991a : 255). Pour mieux illustrer sa conceptualisation de chacun des modes, elle utilise la perception de l'homosexualité comme agent révélateur du processus à l'oeuvre puisque celle-ci traverse les trois modes. En fait, l'analyse est effectuée à partir de ces éléments et d'autres, notamment l'identité personnelle et son référent principal, le sexe ou le genre.

a) Le mode I de conceptualisation

Voyons un peu comment le premier mode de conceptualisation fait état de l'optique "naturaliste" qu'elle veut à tout prix éliminer comme élément de sa construction. Dans ce mode qu'elle nomme, Identité

sexuelle, où le modèle serait «l'hétérosexualité conçue en Occident comme expression de la *Nature* » (Mathieu, 1991a, : 232; elle souligne), la problématique se trouve au niveau de l'adéquation entre les traits psycho-sociaux et les traits biologiques puisque le sexe biologique est conçu comme étant déterminé ou devant être déterminé. Le sexe est vécu comme un destin individuel à suivre à travers une identité de genre conforme. Il s'agit donc d'une identité fondée sur une «conscience individualiste» (1991a : 232) du sexe. En fait, il existe, au sens de l'auteure, une «correspondance homologique» entre le sexe et le genre, c'est-à-dire que le premier sert à traduire le second. Agissant comme référent tant au niveau social que naturel, la bipartition du sexe fournit donc deux modèles conjugués sur l'hétérosexualité. Ainsi au niveau des rapports sociaux, on est en présence de la stratégie de féminité qui est imposée aux femmes et de celle de la masculinité qui est apprise aux hommes. Dans cette optique que Mathieu qualifie d'idéaliste, la différence des sexes est conçue «comme fondatrice de l'identité personnelle, de l'ordre social et de l'ordre symbolique» (1991a : 232).

Après avoir caractérisé "l'identité sexuelle", Mathieu utilise la perception de l'homosexualité comme agent révélateur de la conceptualisation à l'oeuvre dans ce mode I. Dans cette optique, la société considère l'homosexualité comme une «anomalie ou une perversion» (Mathieu, 1991a, : 232) au sein de laquelle les relations du couple sont définies par le biologique (deux femmes ou deux hommes),

mais où l'hétérosexualité reste de rigueur (une femme masculine et une femme féminine par exemple). Il s'agit donc d'une bipartition de rôles à partir du modèle hétérosexuel. Et Mathieu, de faire le point sur cette primauté en soulignant qu'au niveau du couple homosexuel, seule la personne ne possédant pas le «genre de son sexe» (Mathieu, 1991a : 234) sera considérée par la société en général comme étant homosexuelle, donc déviante. En conséquence, Mathieu en arrive à la conclusion suivante :

le comportement sexuel fait partie intégrante de la différenciation, non des genres, mais *des sexes*, différenciation que le genre assigné à l'un des deux homosexuels ne fait que traduire tant bien que mal (Mathieu, 1991a : 234).

En somme, l'homosexualité dans ce mode I vise à traduire une stratégie de féminité et de masculinité. La bipartition des sexes est donc présente tant au niveau biologique qu'au niveau social puisque la femme, nous dit Mathieu, est conçue comme «femellité traduite en féminité» (Mathieu, 1991a : 259) et l'homme comme «masculinité traduite en mâlité» (1991a : 232). L'homosexualité est ici perçue comme un mode de vie, une préférence sexuelle comme base possible de l'identité.

Dans son analyse du mode I, Mathieu ouvre déjà un volet du lesbianisme pour lequel elle témoigne un intérêt tout particulier et ce, pour des raisons qui deviendront évidentes lors de la discussion du troisième mode de conceptualisation. Au mode I, elle souligne des difficultés de

départager au niveau des représentations le lesbianisme et le transsexualisme féminin. Si, dans les sociétés modernes, on accepte le processus de transsexualité pour l'homme qui devient femme, celle qui devient homme se voit par contre accoler l'étiquette d'homosexuelle masculine plutôt que celui d'homme. Pour Mathieu, il y aurait asymétrie quant à l'évaluation du «rapport entre l'orientation sexuelle et le sexe biologique» (Mathieu, 1991a : 236). Son interprétation joue sur le fait que la femme est représentée comme un "non-sexe masculin", par conséquent un "non-mâle". Cette optique sexualiste, qui prévaut dans nos sociétés modernes, l'amène à conclure qu'une personne porteuse d'un pénis artificiel ne peut être considérée comme un homme parce qu'un pénis artificiel n'a «aucun rapport avec un sexe masculin» (1991a : 236).

Mathieu fournit donc pour décrire le mode I, une explication qui tient entièrement du biologique. Peut-être veut-elle ainsi souligner que les sociétés cherchent partout une explication sexualiste, par conséquent, biologique au traitement asymétrique des sexes. On peut toutefois se demander si, pour faire valoir ce point de vue, Mathieu elle-même n'est pas amené à réduire le corps à un organe.

b) Le mode II de conceptualisation

Passons si vous le voulez bien au deuxième mode de conceptualisation que Mathieu nomme *Identité sexuée*, où il y a

transgression du sexe par le genre, où le biologique est élaboré par le social. Il s'agit à nouveau, à son sens, d'une conception naturaliste qu'elle cherche à déconstruire. L'emploi du participe passé «*sexuée*» soulignerait qu'il y a eu action du social sur le biologique pour marquer une division de la «catégorie du sexe en deux catégories sociales de sexe» (Mathieu, 1991a : 239), l'adéquation entre le biologique et le social étant considérée comme moins naturelle que nécessaire au bon fonctionnement de la société. Toutefois, il s'établit une correspondance analogique, (c'est-à-dire une ressemblance établie par l'imagination entre deux objets de pensée essentiellement différents), entre le sexe et le genre : "*le genre symbolise le sexe*" et l'inverse peut être tout aussi vrai (1991a : 239, elle souligne).

Selon cette optique, l'identité est basée sur une conscience de groupe, voulant qu'une personne ne se situe pas individuellement par rapport à son sexe biologique mais qu'elle s'identifie à un groupe. Elle ne vit plus son sexe uniquement comme un destin individuel anatomique qui s'impose par le biais d'une identité de genre conforme, mais en quelque sorte comme un mode de vie collectif. À son sens, les comportements sociaux sont imposés selon le sexe biologique, selon qu'on appartienne au groupe des hommes ou au groupe des femmes. En fait, les deux groupes se pensent toujours comme «clos sur le biologique» mais ce qui est souligné, c'est "*l'élaboration culturelle de la différence*". D'ailleurs, c'est là qu'elle situe la problématique de la complémentarité sociale et

culturelle des sexes qui peut être conçue comme «harmonique (“égalité dans la différence”) ou dysharmonique, (“antagonisme des sexes”)» (Mathieu, 1991a : 239). Par exemple, au sein du mouvement de la «lutte des femmes (en France, la tendance dite “lutte de classes”)», on revendique l'égalité entre les rôles de sexe comprenant un changement de “mentalité” mais cela ne doit pas affecter la solidarité entre les hommes et les femmes parce que celle-ci est considérée nécessaire aux luttes globales. En somme, les deux cultures doivent être également valorisées. Elle conclut que même si l'objectif est de faire valoir les deux cultures, il reste qu'on a toujours deux sexes et deux genres (1991a : 240 - 241). Ce mode ne remet donc pas en cause la bipartition de la société en deux groupes de sexe; il s'agit ici de virilité versus féminité, de femellité élaborée en féminitude et elle termine en proposant que la bipartition de genre devient moins symbole de la Nature que de la Culture, culture au sens essentialiste (1991a : 242).

Ainsi à l'encontre de l'optique I, cette deuxième optique serait plus flexible et plus pragmatique mais encore ici, on se sert du sexe comme “symbole du statut de genre” (1991a : 242).

Pour ce qui est de l'homosexualité du mode II, celle-ci se fonde elle aussi dans le cadre d'une culture de groupe qui détermine l'identité de sexe où le genre prédomine sur le sexe. Si dans le mode précédent, les relations entre sexes exigent des sexes opposés (homme viril et homme

effeminé), ce mode-ci au contraire réclame des sexes identiques pour l'affirmation du sexe et du genre. Par exemple, on attribue souvent le taux élevé d'homosexualité au sein de certaines sociétés, au fait de la stricte ségrégation entre les sexes. Chez les hommes, elle vise à perpétuer leur domination sur les femmes alors que l'homosexualité féminine est considérée comme une menace pour les hommes pour ce qui est de leur contrôle sur les femmes. La division des tâches, attribut principal du genre, se présente même dans les unions de personnes de même sexe où l'on cherche à reproduire les droits du genre homme/sexe sur le genre/sexe femme (Mathieu, 1991a : 248). L'exemple le plus frappant de ce mode se présente chez les berdaches qui s'accouplent entre personnes de même sexe mais de genre différent. Mathieu en conclut que leur "homosexualité" s'inscrit dans une logique hétérosociale (1991a : 249).

Pour ce qui est de l'homosexualité masculine, elle soutient qu'on doit à la fois la circonscrire pour éviter la perte de contrôle des hommes sur les femmes, (qui entraînerait aussi la perte de leur main mise sur la reproduction humaine), mais tout en sauvegardant leurs alliances fraternelles pour contrecarrer tout projet féminin. À ce compte, l'homosexualité masculine serait l'expression par excellence de la «*conscience de groupe sexué*» du groupe dominant (1991a : 251).

Le lesbianisme du mode II est présenté sous l'étiquette de "lesbianisme culturel" en vertu duquel ses adeptes valorisent la culture lesbienne en cherchant à s'identifier au delà du cadre dimensionnel masculin. Comme exemple, elle cite l'énoncé : «La lesbienne est la femme la plus femme.» (Mathieu, 1991a : 240) Selon Mathieu, on est ici en présence d'une contestation de l'ordre social contre l'ordre biologique, mais retenant toujours le biologique comme référent.

c) Le mode III de conceptualisation

Enfin dans le troisième mode de conceptualisation, il ne s'agit plus de femme-nature, cette dernière ayant été appelée à disparaître pour laisser place à la femme-culture. Sous la rubrique *Identité de «sexe»* Mathieu précise les éléments structurels de sa construction culturelle de la femme. Ce mode de conceptualisation tout à fait novateur amorce une réorientation de l'approche sociologique; au lieu de viser la construction culturelle du genre, l'accent est mis sur la construction culturelle du sexe. D'ailleurs, il y a recouvrement entre le sexe biologique et le sexe social mais ce processus est vu comme un «fait social, historique dû à l'exploitation matérielle des femmes et à l'idéologie oppressive du genre, pas forcément "nécessaire" à la reproduction des sociétés» (Mathieu, 1991a : 259). Il s'agit d'une identité fondée sur une conscience de classe selon laquelle «la bipartition du genre est conçue comme étrangère à la

réalité biologique du sexe» (1991a : 255). Cette identité recèle une idée de résistance puisque l'anatomie est désormais politisée; on ne conçoit plus la femme comme «fémellité traduite en féminité» ni comme «fémellité élaborée en féminitude» mais plutôt comme «fémellité construite». Par ce terme, elle entend considérer la femme comme «femelle objectivement appropriée et idéologiquement naturalisée» (Mathieu, 1991a : 259). C'est qu'on a remplacé par des notions de domination, d'oppression et d'exploitation des femmes par les hommes, les notions statiques d'inégalité, de hiérarchie et de dominance. Au concept de différence entre les sexes vient se substituer celui de la différenciation sociale des sexes.

Au niveau du rapport entre le biologique et le social, elle fait voir comment les sociétés se servent de l'idéologie de l'aspect biologique de sexe pour établir la "hiérarchie" du genre qui est à l'origine de l'oppression des femmes par les hommes. En outre, la réalité biologique est manipulée par la société et une différenciation sociale s'ensuit. Enfin le genre n'est plus conçu comme un symbole d'une différence naturelle mais bien comme «l'opérateur du pouvoir d'un sexe sur l'autre» (Mathieu, 1991a : 258) où la classe des femmes est «idéologiquement définie» dans la société par son sexe alors que celle de l'homme est considérée «objectivement» par le sien.

Mathieu spécifie que ce mode en appelle à une stratégie de confrontation entre hétérosexualité et homosexualité. Ainsi, elle propose

une autodéfinition des homosexuel(le)s comme une «attitude politique de lutte contre le genre hétérosexuel et hétérosocial qui fonde la définition des femmes et leur oppression» (Mathieu, 1991a : 260). Alors que dans les modes I et II, l'homosexualité est traitée sous la rubrique «Définitions et résolutions des inadéquations», elle n'est nullement perçue dans ce mode comme tributaire d'inadéquations, donc l'auteure n'éprouve aucun besoin d'y inscrire la rubrique. Elle inscrit plutôt sa définition de l'homosexualité dans le cadre d'une attitude politique où la bipartition du genre n'est plus étrangère à sa définition idéologique. L'homosexualité - et tout particulièrement le lesbianisme - constitue l'envers d'une inadéquation dans ce mode III.

À mon avis, sa discussion sur l'homosexualité telle qu'elle la propose dans certains passages de ce mode est problématique. D'une part, elle inscrit les lesbiennes dans une catégorie distincte des homosexuels en affirmant que les lesbiennes politiques refusent le terme "d'homosexuelle" parce que, dit-elle, ce terme de même que celui de femme font appel à la bi-catégorisation de genre et de sexe, citant Wittig qui affirme que :

..."lesbienne" est le seul concept que je connaisse qui soit au-delà des catégories de sexe (femme et homme) parce que le sujet désigné (lesbienne) *n'est pas* une femme, ni économiquement, ni politiquement, ni idéologiquement (Mathieu, 1991a : 260) .

Et elle ajoute que Wittig définit les lesbiennes comme étant «transfuge à la classe des femmes» mais en fin de compte, quand elle poursuit cette idée, Wittig va beaucoup plus loin en déclarant qu'il faut également détruire la classe des femmes :

Nous sommes transfuges à notre classe de la même façon que les esclaves «marron» américains l'étaient en échappant à l'esclavage et en devenant des hommes et des femmes libres, c'est-à-dire que c'est pour nous une nécessité absolue et comme pour eux et pour elles, notre survie exige de contribuer de toutes nos forces à la destruction de la classe - les femmes - dans laquelle les hommes s'approprient les femmes et cela ne peut s'accomplir que par la destruction de l'hétérosexualité comme système social basé sur l'oppression et l'appropriation des femmes par les hommes et qui produit le corps de doctrines sur la différence entre les sexes pour justifier cette oppression (Wittig, 1980 : 84).

Si Mathieu cite les affirmations de Wittig au sujet des lesbiennes pour renforcer le fait qu'une lesbienne n'est pas une homosexuelle, il devient alors très ambigu sinon très difficile d'inclure les lesbiennes dans l'"autodéfinition des homosexuel(le)s". Pourtant, dans un passage précédent, elle précise que l'on retrouve dans le mode III, ceux et celles ayant acquis une identité de "sexe" et qui sont membres «des mouvements de femmes (tendances féministes radicales et lesbiennes politiques)... et des mouvements d'hommes créés en réponse au féminisme» (Mathieu, 1991a : 259). Il se pourrait qu'elle se range à l'avis

d'Adrienne Rich qui, dans un article, paru en 1981 dans la revue *Nouvelles Questions Féministes* «La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne», souligne que :

Les lesbiennes ont été historiquement privées d'existence politique en étant «inclues» comme des versions femelles de l'homosexualité masculine (Rich, 1981 : 33).

Et Rich de préciser :

Séparer les femmes stigmatisées comme «homosexuelles» du continuum complexe de la résistance féminine à l'esclavage, et les rattacher à un schéma masculin, c'est falsifier notre histoire (1981 : 33).

Mais en créant un troisième mode de conceptualisation qui, à la fois propose une vision de l'homosexualité comme stratégie de résistance pour les hommes et les femmes et introduit une catégorie à part pour les lesbiennes radicales (excluant les homosexuels) comme le présente Adrienne Rich, la catégorisation de Mathieu devient de plus en plus floue et prête plutôt à confusion.

3.1.3 Exclusion des hétérosexuelles

De fait, qui appartient au mode III? Si on procède par élimination, il faut exclure tou(te)s les hétérosexuel(le)s, puisque, pour avoir accès à cette catégorie, il faut avoir fait un choix politique contre l'hétérosexualité et avoir refusé toute collaboration et notamment les relations sexuelles

entre hommes et femmes. Mais ce principe d'exclusion n'est pas suffisant car comme Mathieu nous le précise ci-dessus, les lesbiennes font catégorie à part puisqu'elles ne sont ni des femmes ni des homosexuelles étant donné qu'elles sont *au-delà* des catégories de sexes. Faut-il retenir que la lesbienne féministe radicale représente, pour elle, l'option à laquelle la catégorie femme doit adhérer pour se libérer du joug masculin?

Si on tient compte du fait que le point focal de ce débat est axé sur la sexualité comme construction sociale et culturelle, il est tout à fait logique que Mathieu adopte cette vision puisque, c'est précisément l'orientation de sa nouvelle entreprise, notamment d'amorcer une analyse visant à déconstruire la bi-catégorisation des sexes, plus spécifiquement l'idée "naturaliste" de la femme, pour reconstruire celle-ci culturellement.

Et si on pose la fameuse question : «Peut-on être à la fois féministe (c'est-à-dire possédant la conscience de classe pour être en mesure de combattre l'oppression des hommes) et hétérosexuelle?», c'est pour Wittig, un non catégorique alors que chez Mathieu, la réponse n'est pas si claire bien qu'en citant Wittig, elle semble corroborer les arguments de celle-ci.

Peut-être faut-il remettre cette discussion dans son contexte pour pouvoir y voir plus clair. Signalons d'abord que dans l'introduction de son article, Mathieu indique que la rédaction de celui-ci avait débuté dès 1982. Pour recréer le climat social dans lequel il a été pensé, il nous faut donc

remonter jusqu'aux premières années de la revue *Questions féministes*. Mathieu et Wittig étaient alors membres de son collectif de rédaction. De fait, les citations de Wittig proviennent de ses articles titrés «On ne naît pas femme» et «La pensée Straight» parus en 1980 dans les numéros 7 et 8 de la revue, à l'époque où il y aurait eu dissension entre les lesbiennes "séparatistes" et les autres.

Dans un article intitulé «Hétérosexualité et féminisme» paru dans un des mêmes numéros, une autre collaboratrice, Emmanuèle de Lesseps, nous donne une idée de l'envergure du débat au sein du collectif. Elle pose la question : «Peut-on être à la fois hétérosexuelle et féministe?» Elle rapporte que dans certains milieux lesbiens, on considère les lesbiennes comme étant "mieux" que les hétérosexuelles puisque ces dernières "collaborent objectivement" avec l'autre sexe :

L'idée du lesbianisme comme choix politique et celle du lesbianisme exclusif comme *la* juste ligne féministe (les deux allant ensemble) sont souvent exprimées par des lesbiennes féministes dans la conversation quotidienne (de Lesseps, 1980 : 56).

L'année suivante la revue devenue *Nouvelles Questions Féministes* paraissait en mars sous la direction d'une équipe de collaboratrices qui avaient rejeté, pourrait-on dire, les propositions du mode III de Mathieu. En d'autres mots, Delphy, Hennequin et de Lesseps auraient opté pour le mode II et tenaient à ce que la revue respecte les lignes directrices qu'elles avaient établies. D'ailleurs, Françoise Comparat fait état de la

discussion dans un article paru dans le premier numéro de mars 1981, sous le titre «Féministe homosexuelle ou hétérosexuelle?» où elle questionne la validité du lesbianisme comme choix politique (voir art. de E. de Lesseps) et rejette la formule de Wittig qui suppose que les hétérosexuelles ne font pas de bonnes féministes.

Au sein de ce débat se joue aussi la question de l'imposition de l'hétérosexualité aux femmes. Certains mouvements lesbiens féministes allèguent que l'hétérosexualité est une forme de sexualité imposée aux femmes par les hommes pour préserver leur domination sur celles-ci alors que chez les hétérosexuelles, on affirme que «l'hétérosexualité est la forme spécifique dans laquelle s'inscrit l'oppression des femmes, mais non la forme spécifique de l'oppression des femmes» comme le précise de Lesseps dans son article (1981 : 56).

Dans sa critique de *L'Anatomie politique*, Denis Berger souligne que Mathieu «fait preuve d'épistémologie» (Berger, 1993 : 279) et que son travail méthodologique tout à fait novateur au niveau de la recherche féministe doit dorénavant servir d'*ouvrage de référence*, mais il lui reproche par contre, de trop privilégier le rôle des lesbiennes et signale qu'à son avis, elle ne rend pas compte de la majorité des femmes quand elle allègue que l'hétérosexualité serait uniquement un «produit de l'opposition masculine» et une «forme obligée de collaboration de classe» (Berger, 1993 : 285).

D'une part, Berger réduit le problème à une question de nombre, les lesbiennes n'étant décidément pas aussi nombreuses que les hétéros, cet argument ne tiendrait pas tellement aux yeux de Mathieu qui, en tant que féministe radicale à l'avant-garde du mouvement, s'accommode fort bien d'être minoritaire. Pour elle, c'est un choix politique. D'autre part, il a entièrement raison de souligner qu'elle privilégie trop les lesbiennes puisqu'en proclamant que le lesbianisme est "le" choix politique "juste", son affirmation pose problème puisqu'elle introduit une hiérarchie à l'intérieur du mouvement féministe.

Il faut se demander comment peuvent coexister la valorisation politique de ce choix (le lesbianisme) et la classe de femmes telle que l'entend Mathieu. Étant donné que les femmes se retrouvent réparties dans toutes les classes sociales structurant la société, elles ne peuvent constituer une classe en vertu du principe de l'appartenance aux classes. Néanmoins, aux yeux de Mathieu et d'un certain nombre de féministes radicales, les femmes peuvent constituer une classe du fait de la domination et de la hiérarchisation imposée par le viriarcat. Cependant les lesbiennes se retrouveraient à l'avant-garde du mouvement des femmes puisque, ayant été conscientisées, elles ont déjà mis à profit les valeurs de domination pour les transformer en valeur de "libération". Mais, si comme le réclame Wittig et semble le soutenir Mathieu, les lesbiennes ne sont pas des femmes, comment peut-on s'imaginer une avant-garde libérée, ayant fait le juste choix politique (ayant remis en

cause leur appartenance sexe-genre) sur d'autres bases que celles de la masse des femmes qu'elles doivent éclairer?

À supposer qu'on accepte l'existence d'une classe de femmes, la solution que propose Mathieu, introduirait alors une hiérarchie féminine dans cette classe en privilégiant les lesbiennes. D'une part, il y aurait les femmes hétérosexuelles et homosexuelles des modes I et II et, d'autre part, les lesbiennes du mode III. En somme, il y aurait les femmes - celles qui sont ainsi désignées parce que soumises *au moins* à l'hétérosocialité - et les lesbiennes. On réussit à contester la hiérarchie entre les sexes pour, en retour, en créer une au niveau du sexe féminin.

Cette remise en cause de l'existence possible d'un mouvement féministe par la radicalité du point de vue de théoriciennes "avant-gardistes" est contestée par des lesbiennes elles-mêmes. C'est notamment le cas de Sarah Franklin et Jackie Stacey (dans un article traduit de l'anglais par Rosette Coryelle et publié dans les numéros 16-17-18 de *Nouvelles Questions Féministes* en 1991). Celles-ci avancent que lesbiennes et hétéros auraient intérêt à unir leurs efforts en vue de contrecarrer l'idéologie prônant la "naturalité" de la sexualité. En fait, elles sont convaincues que toutes les femmes doivent ensemble collaborer pour en arriver à une idéologie plus constructive de la différence :

Notre culture nous apprend à penser la différence de manière très négative, en termes de ou/ou, supérieur/inférieur, c'est-à-dire en termes de conflit, d'opposition, de hiérarchie et de domination. Si nous

cherchons, en tant que femmes, à nous libérer des contraintes de ce discours diviseur, il nous faut apprendre à considérer la différence comme une potentialité plutôt que comme un danger. Sans nier les différences entre femmes dans leur vécu de l'oppression, il nous faut apprendre à considérer notre diversité non comme une raison de se taire mais comme une raison d'intensifier la communication (Franklin et Stacy, 1991 : 134).

Cet extrait illustre bien que, dix ans plus tard, le problème n'était pas encore résolu et, surtout, il fait état du chemin qu'il reste à parcourir au niveau de la théorisation féministe.

3.1.4 Conclusion

Mathieu a sans doute brillamment réussi à déconstruire la femme-nature, mais son effort de produire un discours alternatif, c'est-à-dire la construction culturelle de la femme laisse à désirer. Peut-être dirait-elle que ce n'était pas son objectif, que c'est moi qui voulais m'en tenir de trop près à la polarisation nature-culture ou, par horreur du vide, aurais cherché une construction culturelle pour remplacer la déconstruction de la femme-nature. Il faut admettre que la déconstruction d'un paradigme (nature-culture) n'exige pas nécessairement qu'il soit immédiatement remplacé par un autre. Il me semble pourtant qu'il y a chez Mathieu, un effort de reconstruction, à preuve, l'analyse de la maternité sociale et l'élaboration du mode III de conceptualisation.

Comme j'ai tenté de le démontrer dans la première partie de ce chapitre, la maternité sociale présente des difficultés au niveau de l'analyse. La comparaison entre la maternité comme "pendant" à la paternité devient problématique car Mathieu, négligeant de faire jouer le symbolique, donne à sa définition du social un sens trop restreint. En effet, je tiens à le répéter : elle considère la reproduction uniquement dans sa composante sociale et occulte sa dimension symbolique. Et j'ajouterais même que c'est probablement parce qu'elle considère l'avortement comme l'inverse de la maternité plutôt que de la voir comme l'inverse d'une grossesse menée à terme. Il s'agit sans doute là d'une ruse du biologique qu'il faut déjouer pour mener à bien l'analyse de la maternité sociale (Marie-Blanche Tahon).

À mon avis, l'élaboration du mode III de conceptualisation n'est pas pleinement satisfaisante dans la mesure où elle mène à la valorisation exclusive du choix politique. Dans sa résolution de faire disparaître la problématique du "sexe versus genre", elle outrepassse la logique en voulant introduire une classe de femmes tout en avançant que la lesbienne n'est pas une femme. Il reste donc que la classe des femmes tient difficilement puisque si les lesbiennes constituent une catégorie, les autres femmes se retrouvent alors dans l'autre catégorie... qui doit aussi comprendre les hommes. Elle ne peut tout de même pas éliminer les hommes de sa catégorisation étant donné que l'opposition hétérosexualité/homosexualité qu'elle évoque et soutient, perdrait de sa

valeur puisque les homosexuels n'étant pas des lesbiennes, se trouveraient assimilés au groupe de femmes. Vu son affirmation que seule la lesbienne est en mesure de faire *le* juste choix politique, on pourrait même conclure qu'elle ne réussit qu'à déplacer le principe de hiérarchisation entre l'homme et la femme pour l'introduire entre les différents groupes de femmes.

Conclusion

Dans le domaine de l'anthropologie du genre, on se rend compte que, de plus en plus, l'étude de situations marginales peut apporter de nouvelles perspectives sur les différences entre les sexes. De ce point de vue, l'article de Mathieu rédigé en 1991, sous le titre «Les transgressions du sexe et du genre à la lumière de données ethnographiques», présente une approche qui tend aussi à confirmer la prémisse d'anthropologues sociales telles que Henrietta Moore et Teresa del Valle qui soutiennent que :

close attention to marginal situations may well give us new insights into the differences...insofar as creative changes tend to emerge more from the margins than from circumstances regarded as normal (del Valle, 1993 : 9).

En effet, dans une version modifiée de l'article «Identité sexuelle/sexuée/de sexe», Mathieu reprend ses exemples de transgression respective entre les conceptualisations du sexe et du genre sans toutefois recomposer le troisième mode de conceptualisation dans le cadre duquel elle avait introduit le lesbianisme comme choix politique, ce qui indiquerait qu'il ne serait pas de l'ordre de la transgression.

Mathieu tente ici de conceptualiser le rapport entre sexe et genre. Pour ce faire, elle réexamine les transgressions du genre par le sexe (mode I) et les transgressions du sexe par le genre (mode II). Et elle soutient la thèse de l'asymétrie du genre : dans un cas comme dans

l'autre (selon le sexe ou selon le genre) la personne désignée comme fille ou femme est toujours infériorisée.

Comme elle l'avait fait dans le développement de ses trois modes de conceptualisation, elle termine cette plus récente communication en démontrant sa préférence de la notion de "sexe social" à celle de "genre" et, dans un rajout, elle reprend le rapprochement qu'avait effectué Colette Guillaumin :

L'introduction du *genre* dans les sciences humaines répond à une politique : présenter les traits du genre comme symboliques ou arbitraires en laissant au sexe anatomique le rôle du réel incontournable. Les précédents de ce type d'opérations (telle la tentative de remplacement de "race" par "ethnie") indiquent, pour le moins, leur ambiguïté (Mathieu, 1991b : 78) .

Mathieu soutient que l'emploi de la notion "sexe social" permet d'éviter de se laisser piéger par «l'ambiguïté» à laquelle Guillaumin fait allusion :

J'entends par sexe social à la fois la définition idéologique qui est donnée du sexe et la différenciation des fonctions qui en découle (ce que peut recouvrir le terme "genre") et les aspects de l'organisation sociale qui utilisent de fait et aussi transforment la bipartition anatomique et physiologique au détriment du sexe féminin tant dans le domaine de la sexualité et des rapports de reproduction (Tabet 1985) que dans celui du travail (Mathieu, 1991b : 78)

Non seulement la définition inclut-elle dans le "social" a) ce qui est habituellement recouvert par "genre" (définition idéologique du sexe et

différenciation des fonctions qui en découle), mais elle parvient aussi à joindre b) les pratiques (les aspects de l'organisation sociale qui utilisent cette définition et cette différenciation des fonctions - la sexualité, les rapports de reproduction et le travail) qui, à leur tour, permettent de mieux discerner le jeu de l'idéal de la bipartition anatomique et physiologique qui font de la sexualité, de la reproduction et du travail, des moyens de domination du sexe féminin par le sexe masculin.

Cette définition de "sexe social" met en évidence une double construction sociale du sexe féminin. La première renvoie au "genre" (voir a) alors que la deuxième, construite à partir de la première, fait état des pratiques sociales (voir b) dans lesquelles sont insérées les femmes de manière à ce qu'elles puissent être dominées. Ici est abandonnée la logique de complémentarité préconisée par Lévi-Strauss pour en poser une de hiérarchisation des sexes, amenant du même coup, le décrochage de l'opposition nature-culture.

- Mathieu réussit à incorporer et le matériel et l'idéal dans la logique de la hiérarchisation des sexes. Plus, l'idéal se joue sur deux niveaux : non seulement il culturalise la nature dans des pratiques, (pratiques "féminines" et pratiques "masculines"), mais il transforme les pratiques "féminines" en pratiques dominées. Ce qui ramène à une construction qui sous-entend que la femme est construite pour être dominée et, peut-être est-ce là, la raison du rejet par Mathieu de la notion de "femme" en faveur de celle de lesbienne.

Jusqu'à très tardivement dans ce travail, je suis restée persuadée que Mathieu, dans l'entreprise de la construction du social, cherchait à évacuer tout élément biologique. J'ai suivi Diana Bronson qui, dans son examen des travaux de Mathieu considérait que son principal argument «tient d'une dichotomie entre le naturel et le social : les sexes ne sont pas des catégories biologiques *parce qu'elles* sont sociales. (ma traduction, Bronson, 1987 : 136). D'après l'analyse de Bronson, Mathieu érige un mur entre le biologique et le social :

the argument against biological determinism is based on a rigid separation between the nature and the culture, so that they become mutually exclusive realms, (2) that the absence of any conceptual distinction between sex and gender leads to a semantic and ultimately theoretical confusion concerning *who* we are talking about when we talk about women (1987 : 138).

On ne peut délaissier cette perspective et, d'ailleurs, dans son ensemble, ce travail vise à le démontrer. Mais en contrepartie, on doit reconnaître la richesse de l'apport de Mathieu que constituent les éléments clés pour mener à bien une critique logique, épistémologique et politique de l'argument naturaliste. Il ne faudrait surtout pas perdre de vue sa contribution considérable à la construction d'une théorisation des catégories de sexe. Quant à la déconstruction de la femme-nature, elle l'a décidément réussie. D'ailleurs, Combes, Daune-Richard et Devreux en fournissent la confirmation dans leur communication intitulée «Épistémologie des rapports sociaux de sexe» :

[...] la réfutation du naturalisme et l'affirmation du caractère d'emblée et entièrement social de l'oppression des femmes font aujourd'hui partie des acquis théoriques... à tel point qu'il pourrait paraître trivial de rappeler ces propositions corrélatives si l'on ne gardait en mémoire l'hostilité et l'incompréhension qu'elle ont rencontrées, jusque dans les milieux mêmes de la recherche sociologique où la tentation naturaliste, s'agissant des sexes, a été et demeure vivace (1991 : 62).

Il faut aussi souligner que son analyse a largement contribué à faire des avancés sur l'importance du social en mettant en évidence la *boucle* culturelle et en ne s'en tenant pas à une vision de la culture comme découlant d'une construction *ad hoc* de la nature.

Cela reconnu, reste problématique le traitement que Mathieu fait de la maternité. Je le répète : elle n'a pas poursuivi la discussion amorcée dans «Paternité biologique, maternité sociale...». Inspirée par les travaux de Tabet qui revendiquent que l'hétérosexualité est plus ou moins imposée aux femmes par la force et violence, elle a complètement réorienté sa démarche quand elle a fait théoriquement de la lesbienne le modèle de la libération... Ses grandes qualités de sociologue et d'anthropologue ont été mises à mal par sa volonté militante. Elle aurait dû rendre compte du fait que la reproduction fait partie des préoccupations du social, qu'elle en est même le point de mire.

Plus, l'approche féministe radicale dont s'inspire Mathieu pour la construction culturelle de la femme me semble par trop virulente; à mon

avis, elle y privilégie trop le rôle des lesbiennes pour même exclure toute participation constructive de la part des hétérosexuelles au niveau de la lutte contre l'oppression masculine. En faisant usage du concept de classe de femme, elle ne rend pas compte de la réalité des femmes, étant donné les disparités sociales dans lesquelles elles sont placées. De fait, en ce qui concerne la définition de l'appartenance de classe en fonction de la place dans les rapports de production ou de la définition de la stratification sociale, il n'est guère difficile de soutenir que toutes les femmes n'occupent pas la même position. Et pourquoi élaborer les structures d'une classe de femme pour en revenir à établir une nouvelle hiérarchie entre, d'une part, les femmes hétérosexuelles et homosexuelles (modes I et II) et d'autre part, les lesbiennes (mode III) qui ne sont pas des femmes... ce à quoi on peut rétorquer qu'il ne s'agit pas de hiérarchie puisque le référent n'est pas le même. Mais il y aurait tout de même, les femmes - celle qu'on désigne ainsi parce qu'elles sont soumises à *l'hétérosocialité* - et les lesbiennes.

Somme toute, il me semble que le mérite Mathieu tient plutôt de sa déconstruction de la femme-nature que de sa construction de la femme-culture. D'ailleurs, telle qu'elle est conçue à l'heure actuelle, la dichotomie nature-culture est, à ce point-ci, d'une utilité suspecte pour ce qui est d'une construction théorique en anthropologie féministe. La dichotomie est fondée sur les valeurs de l'époque des Lumières alors qu'un choix

s'imposait entre une conception naturelle ou culturelle, notamment, la femme est soit déterminée biologiquement, soit construite socialement.

Dans une communication assez récente, Yanagisako et Collier proposent de démanteler la notion voulant que le genre soit au sexe ce que la biologie est à la culture. Elles ajoutent que cette déstructuration permettrait de mieux analyser les processus sociaux et symboliques sur lesquels le sexe en tant que notion de différence est culturellement construit (Yanagisako, 1991 : 41).

De même, peut-être serait-il préférable de tenter une autre approche, comme le postmodernisme qui n'oblige pas à prendre position entre un absolu et un relatif de ce genre. En déplaçant les dichotomies de ce genre et en révisant les termes du débat, il tient comme objectif d'élaborer une conception différente de la connaissance.

En fin de compte, on pourrait tout simplement à l'avenir, s'abstenir de construire un discours féministe à partir des fondements de la dichotomie nature-culture étant donné l'épuisement de sa valeur heuristique... Cette dernière constatation ne retire rien à l'intérêt que j'ai pris dans ce travail, à examiner l'entreprise scientifique de Mathieu pour mieux comprendre le contexte dans lequel s'insèrent ses travaux en vue de faire avancer la connaissance en anthropologie.

Bibliographie

- ALPER, Joseph
1986 «Différences d'asymétrie du cerveau entre les sexes» dans
Nouvelles Questions féministes, printemps 1986, no 13.
- AMOTT, Teresa et Julie MATTHAEI
1991 *Race, Gender and Work*, New York, Black Rose Books.
- ARDENER, Edwin
1972 (1975) «Belief and the Problem of Women» et «The Problem
Revisited» dans *Perceiving Woman*, sous la dir. de Shirley
Ardener, Londres, Malaby Press.
- ARDENER, Shirley (sous la dir. de)
1975 *Perceiving Woman*, Londres, Malaby Press.
- ARDENER, Shirley
1978 *Defining females. The nature of women in society*, Londres,
Oxford Women's Series.
- ARMENGAUD, Françoise
1992 Revue critique de *L'anatomie politique* de Nicole-Claude
Mathieu dans *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 13, no 1,
Paris.
- ARMSTRONG, Luanne
1993 «Connecting the Circles : Race, Gender, Nature» dans
Canadian Women Studies/Les cahiers de la femme,
Printemps, Vol 13, no 3.
- ATKINSON, Jane Monnig
1982 «Anthropology» dans *Signs*, Automne, Vol. 8, no 1,
University of Chicago Press.

- BEAUVOIR, Simone de
1968 *Le deuxième sexe*, Vol. I et II, Paris, Gallimard.
- BERGER, Denis
1993 *Revue critique de L'anatomie politique*, de Nicole-Claude Mathieu, Paris, Côté-femmes dans *Futur antérieur*, *Féminisme au présent*.
- BLOCK, Maurice et Jean H. BLOCK
1980 «Women and the dialectics of nature in eighteenth-century French thought» dans *Nature, culture and gender*, ed. C. MacCormack et M. Strathern, Royaume-Uni, Cambridge University Press.
- BRADBY, Barbara
1977 «Male rationality in economics : a critique of Godelier on salt money», *Critique of anthropology* 3, 9-10, Women's issue.
- BRONSON, Diana
1987 *Feminist Theory. The Nature/Culture debate and the Critique of dichotomous thought*, Thèse de maîtrise en sociologie, UQAM.
- BROWN Penelope et L. JORDANOVA
1982 «Oppressive dichotomies : the nature/culture debate» dans *The Changing Experience of Women*, Royaume-Uni, Robertson & Company.
- CAPLAN, Pat (ed)
1987 *The Cultural Construction of Sexuality*, New York, Tavistock Publications.
- CHEVILLARD, Nicole et Sébastien LECONTE, (sous la resp. de)
1987 «Introduction» dans *Travail des femmes, pouvoir des hommes*, France, PEC-la Brèche.
- CHODOROW, Nancy
1978 *The Reproduction of Mothering Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, U. of California Press.

- COLLIN Françoise
1979 «No Man's Land : Réflexion sur 'l'esclavage volontaire'»
dans M. A. Macciocchi, *Les femmes et leurs maîtres*,
Séminaire Paris VIII, Vincennes, Paris, Bourgeois.
- COMBES, Danièle, Anne-Marie Daune-Richard et Anne-Marie Devreux
1991 «Mais à quoi sert une épistémologie des rapports sociaux
de sexe?» dans *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les
sexes*, ed., M.-C. Hurtig, M. Kail et H. Rouch, Paris, Éditions
du CNRS.
- COMPARAT, Françoise
1981 «Féministe homosexuelle ou hétérosexuelle?» dans
Nouvelles Questions féministes, mars, no 1, Paris, Éditions
Tierce.
- COONTZ Stephanie & Peta HENDERSON (sous la dir. de)
1986 *Women's Work, Men's Property*, Verso Editions, Londres.
- DAUNE-RICHARD, Anne-Marie et Monique HAICAULT
1984 «Le poids de l'idéal dans la reproduction des rapports
sociaux de sexe» dans *Cahiers de l'APRE*, 3, Paris.
- DAGENAIS, Huguette
1987 «Méthodologie féministe et anthropologie : une alliance
possible» dans *Anthropologie et Sociétés*, vol. II, numéro 1.
- DAGENAIS, Huguette (sous la dir. de)
1986 «Le féminisme aujourd'hui : état de la question» dans
*Approches et méthodes de la recherche féministe. Actes du
colloque du groupe de recherche et d'échange
multidisciplinaire féministe. (Québec, 2-4 mai 1985).*
Québec, GREMF.
- de LESSEPS, Emmanuèle
1979 «Le fait féminin et moi?» dans *Questions Féministes*, fév.,
no 8, Éditions Tierce.

- de LESSEPS, Emmanuèle
 1980 «Hétérosexualité et féminisme» dans *Questions Féministes*,
 fév., no 7, Éditions Tierce.
- DEL VALLE, Teresa
 1993 «Introduction» dans *Gendered Anthropology*, sous la dir. de
 Teresa Del Valle, Londres, Routledge.
- FAUSTO-STERLING, Anne
 1985 *Myths of Gender*, New York, Basic Books.
- FOUCAULT, Michel
 1971(1992) *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- FRANKLIN, Sarah et Jackie STACEY
 1991 «Le point de vue lesbien dans les études féministes» traduit
 par Rosette Coryell, dans *Nouvelles Questions Féministes*,
 nos 16-17-18, 1991.
- FRIEDL, Ernestine
 1975 *Women and Men. An Anthropologist's View*, New York, Holt,
 Rinehart & Winston.
- GATENS, Moira
 1991 «A critique of the sex/gender distinction» dans *A reader in
 Feminist Knowledge*, ed. Sneja Gunew, Canada, Routledge.
- GODELIER, Maurice
 1992 «Les femmes et le pouvoir politique» dans *Femmes et
 Histoire*, colloque organisé par Georges Duby et Michelle
 Perrot, Paris, Plon.
- GODELIER, Maurice
 1984 *L'idéal et le matériel : pensées, économies, sociétés*, Paris,
 Fayard.

- GODELIER, Maurice
1982 *La production des grands hommes*, Paris, Fayard.
- GUILLAUMIN, Colette
1978a «Pratique du pouvoir et idée de Nature. (I)
L'appropriation des femmes» dans *Questions féministes*, no 2, février, Éditions Tierce.
- GUILLAUMIN, Colette
1978b «Pratique du pouvoir et idée de Nature. (II)
Le discours de la Nature» dans *Questions féministes*, no 3, mars, Éditions Tierce.
- GUILLAUMIN, Colette
1979 «Question de différence» dans *Questions féministes*, no 6, sept., Éditions Tierce.
- GUILLAUMIN, Colette
1992 *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, Collection «Recherches», Paris, Éditions côté-femmes.
- HAICAULT, Monique
1993 «La doxa de sexe, une approche du symbolique dans les rapports sociaux de sexe» dans *Recherches féministes*, vol. 6, no 2.
- HEKMAN, Susan
1990 *Gender and Knowledge, Elements of a Postmodern Feminism*, Royaume-Uni, Polity Press.
- HOLMLUND, Christine
1991 «The Lesbian, the Mother, the Heterosexual Lover : Irigaray's Recodings of Difference» dans *Feminist Studies*, été, vol 17, no 2.
- HUBBARD, Ruth
1990 «The Political Nature of 'Human Nature'» dans *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, sous la dir. de Deborah L. Rhode, États-Unis, Yale University Press.

- HURTIG, M.-C. et M. F. PICHEVIN
 1991 «Catégorisations de sexe et perception d'autrui» dans *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, ed., M.-C. Hurtig, M. Kail et H. Rouch, Paris, Éditions du CNRS.
- HURTIG, M. C. et M. F. PICHEVIN
 1986 *La différence des sexes : questions de psychologie*, Paris, Éditions Tierce.
- JACOBSON, Helga
 1989 *Speaking from the Shadows*, University of British Columbia.
- JORDANOVA, L. J.
 1980 «Natural facts: a historical perspective on science and sexuality» dans *Nature, culture and gender*, ed. C. MacCormack et M. Strathern, Royaume-Uni, Cambridge University Press.
- JOY, Annama
 1984 «Sexism in Research : Anthropological Perspectives» dans *Taking Sex into Account* sous la dir. de Jill Vickers, Ottawa, University of Carleton Press.
- KRUKS, Sonia
 1992 «Gender and Subjectivity : Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism» dans *Signs*, vol. 18, no 1, printemps, États-Unis, University of Chigago.
- LABRECQUE, Marie-France
 1988 Revue critique de *L'arraisonement des femmes. Essais en anthropologie des sexes.*, Paris, Ed. de L'EHESS dans *Anthropologie et Sociétés* , vol.12, no 3.
- LAQUEUR, Thomas
 1992 *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, traduit par M Gautier, Paris, Gallimard.

- LAMPHERE, Louise
 1974 «Strategies, Cooperation and Conflict among Women in Domestic Groups» dans *Woman, Culture and Society* sous la dir. de Michelle Rosaldo et Louise Lamphere, États-Unis, Stanford University Press.
- LE DOEUFF, Michèle
 1979 De l'existentialisme au Deuxième sexe dans *Magazine Littéraire*, no 145, février.
- LEIBOWITZ, Lila
 1986 «In the Beginning...The Origins of the Division of Labour and the Development of the First Human Societies» dans *Women's Work, Men's Property*, Londres, Verso Editions.
- LEIBOWITZ, Lila
 1975 «Perspectives on the Evolution of Sex Differences» dans *Toward an Anthropology of Women*, sous la dir. de Rayna Reiter, New York, Monthly Review Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1962 *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1979 «La famille», dans *Claude Lévi-Strauss*, textes réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Paris, Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS et Didier Eribon
 1990 *De près et de loin*, Paris, Édition Odile Jacob.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 (1991) «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», *Sociologie et anthropologie*, M. Mauss, Paris, PUF.

- MacCORMARK, Carol
 1980 «Nature, culture and gender : a critique» dans *Nature, Culture and Gender*, sous la dir. de Carol MacCormack et Marilyn Strathern, Royaume-Uni, Cambridge University Press.
- MackINNON, Catharine
 1982 «Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory», dans *Signs*, Vol. 7 no 3, Printemps, University of Chicago Press.
- MATHIEU, Nicole-Claude
 1971 «Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe» dans *Épistémologie sociologique*, 11.
- MATHIEU, Nicole-Claude
 1973 «Homme-culture et femme-nature?» dans *L'Homme*, XII (3).
- MATHIEU, Nicole-Claude (sous la dir. de)
 1985 *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris, Édition de l'ÉHÉSS.
- MATHIEU, Nicole-Claude
 1985 «Quand céder n'est pas consentir» dans *L'arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris, Ed. de L'ÉHÉSS.
- MATHIEU, Nicole-Claude
 1991a *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes
- MATHIEU, Nicole-Claude
 1991b «Les transgressions du sexe et du genre à la lumière de données ethnographiques» dans *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, M.C. Hurtig, M. Kail et H. Rouch, Paris, Éditions du CNRS.
- McMILLAN, Carol
 1982 *Women, Reason and Nature*, Princeton, Princeton University Press.

MEINTEL Deindre

1987 «Dix ans plus tard... Les études féministes en anthropologie» dans *Anthropologie et Sociétés*, Volume II, numéro 1.

MERCHANT, Carolyn

1980 *The Death of Nature*, États-Unis, Harper & Row.

MICHARD-MARCHAL Claire et Claudine RIBÉRY

1985 «Énonciation et effet idéologique. Les objets de discours 'femmes' et 'hommes' en ethnologie» dans *L'arraisonnement des femmes*, sous la dir. de Nicole-Claude Mathieu, Paris, Éditions de l'ÉHÉSS.

MILLER, Barbara Diane

1993 «The anthropology of sex and gender hierarchies» dans *Sex and Gender Hierarchies*, sous la dir. de B. D. Miller, Cambridge, University Press.

MOLYNEUX, Maxine

1977 «Androcentrism in marxist anthropology» dans *Critique of anthropology* 3, 9-10 (women's issue : 55-54.

MOLLER OKIN, Susan

1990 «Thinking like a Woman» dans *Theoretical Perspectives on Sexual Differences*, sous la dir. de D. L. Rhode, Yale University Press.

MOORE, Henrietta, L.

1993 «The differences within and the differences between» dans *Gendered Anthropology*, sous la dir. de Teresa Del Valle. Londres, Routledge.

NYE, Andrea

1989 *Feminist Theory and the Philosophies of Man*, États-Unis, Routledge.

- O'BRIAN, Marie
 1987 (1981) *La dialectique de la reproduction*, trad. par Claudine Vivier,
 Montréal, Éditions du remue-ménage.
- ORTNER, Sherry B.
 1974 «Is Female to Male as Nature is to Culture?» dans *Woman, Culture and Society*, sous la dir. de Michelle Rosaldo et Louise Lamphere. États-Unis, Stanford University Press.
- ORTNER Sherry B et Harriet WHITEHEAD
 1981 *Sexual Meanings : The Cultural Construction of Gender and sexuality*. Royaume-Uni, University of Cambridge Press.
- PEYRE, Evelyne, Joëlle WIELS et Michèle FONTON
 1991 «Sexe biologique et sexe social» dans *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, M.-C. Hurtig, M. Kail et H. Rouch, Paris, Éditions du CNRS.
- REITER, Rayna (sous la dir. de)
 1975 *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press.
- RICH, Adrienne
 1981 «La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne» dans *Nouvelles Questions Féministes*, mars, no 1, Paris, Éditions Tierce.
- REMY, Monique
 1990 *Histoire des mouvements de femmes*, Paris, L'Harmattan.
- ROHRLICH-LEAVITT, R., Barbara SYKES et Elizabeth WEATHERFORD
 1975 «Aboriginal Women : Male and Female Anthropological Perspectives» dans *Toward an Anthropology of Women* sous la dir. de Rayna Reiter, New York, Monthly Review Press.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist et Louise LAMPHERE (sous la dir. de)
 1974 *Woman, Culture and Society*, États-Unis, Stanford University Press.

- ROSALDO, Michelle Zimbalist
 1974 «Woman, Culture and Society : A Theoretical Overview»
 dans *Woman, Culture and Society*, sous la dir. de Michelle
 Rosaldo et Louise Lamphere, États-Unis, Stanford
 University Press.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist
 1980 «The Use and Abuse of Anthropology : Reflections on
 Feminism and Cross-Cultural Understanding» dans *Signs*,
 printemps, Volume 5, no. 3.
- SACKS, Karen
 1975 «Engels revisited : Women, the Organization of Production
 and Private Property» dans *Toward an Anthropology of
 Women*, sous la dir. de Rayna Reiter, New York, Monthly
 Review Press.
- SACKS, Karen
 1979 *Sisters and Wives : The Past and Future of Sexual Equality*,
 Westport, Greenwood Press.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard
 1977 «Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit
 de l'Arctique central (Canada)» dans *Anthropologie et
 Sociétés*, vol. 1, no 3, Université Laval.
- SANDAY, Peggy
 1974 «Female Status in the Public Domain» dans *Woman,
 Culture and Society*, sous la dir. de Michelle Rosaldo et
 Louise Lamphere, États-Unis, Stanford University Press.
- SCOTT, Joan Wallach
 1988 *Gender and the politics of history*, New York, Columbia
 University Press.
- SHULMAN, Alix Kates
 1980 «Sex and Power : Sexual Bases of Radical Feminism» dans
Signs, Vol. 5, no 4.

- SIMONS, Margaret A.
 1992 «Lesbian Connections : Simone de Beauvoir and Feminism»
 dans *Signs*, vol. 18, no 1, Printemps, University of Chicago.
- STRATHERN, Marilyn
 1987a «Introduction» dans *Dealing with Inequality*, sous la dir. de
 Marilyn Strathern, Royaume-Uni, Cambridge University
 Press.
- STRATHERN, Marilyn,
 1987b «L'étude des rapports sociaux de sexe : évolution
 personnelle et évolution des théories anthropologiques»
 dans *Anthropologie et Sociétés*, vol. II, no 1.
- STRATHERN, Marilyn
 1980 «No Nature, no culture : the Hagen case» dans *Nature
 Culture and Gender*, sous la dir. de C. MacCormack et M.
 Strathern, Royaume-Uni, Cambridge University Press.
- SYDIE, R. A.
 1987 *Natural Women, Cultured Men*, Canada, Methuen.
- TABET, Paola
 1985 «Fertilité naturelle, reproduction forcée» dans
L'arraisonnement des femmes, sous la dir. de Nicole-Claude
 Mathieu, Paris, Éditions de l'EHESS.
- TABET, Paola
 1979 «Les mains, les outils, les armes» dans *l'Homme*, XIX, (3-
 4).
- TAHON, M.-Bl.
 1994a «L'affirmation politique des femmes et le postféminisme»,
 dans *Entre tradition & universalisme*, F.-R. Ouellette et Cl.
 Bariteau (eds), Québec, IQRC.

- TAHON, M.-Bl.
 1994b *La famille désinstitutionnée*, Une introduction à la sociologie de la famille, manuscrit déposé aux Presses de l'Université d'Ottawa.
- TAHON, M.-Bl.
 1994c «La mère est-elle un individu?», communication au colloque de l'ACSALF, Montréal, mai.
- TAHON, M.-Bl.
 1994d «La maternité comme opérateur de l'exclusion politique des femmes», communication au colloque «Femmes et représentation politique au Canada/ Women and Political Representation in Canada», Ottawa, septembre.
- TAYLOR, Verta et Leila J. RUPP
 1993 «Women's Culture and Lesbian Feminist Activism : A Reconsideration of Cultural Feminism» dans *Signs*, automne, Vol. 19, no. 1, University of Chicago.
- TCHERKEZOFF, Serge
 1993 «The illusion of dualism in Samoa. 'Brothers-and-sisters' are not 'men-and-women'» dans *Gendered Anthropology*, sous la dir. de Teresa Del Valle, Londres, Routledge.
- TIFFANY, Sharon W.(sous la dir. de)
 1979 *Women and Society: An Anthropological Reader*, Eden Press, Women's Publications.
- TIFFANY, Sharon W.
 1984 «Feminist Perception in Anthropology» dans *Rethinking Women's Roles : Perspectives from the Pacific*, sous la dir. de Sharon Tiffany et D. O'Brien, États-Unis, University of California Press.
- TUANA, Nancy
 1983 «Re-fusing Nature/Nurture» dans *Women's Studies Int. Forum*, vol. 6, no 6, Royaume-Uni, Pergamon Press.

- VANCE, Carole S.
 1987 «Social Construction Theory : Problems in the history of sexuality» dans *Homosexuality, Which Homosexuality?*, Londres, GMP Publishers.
- VICINUS, Martha
 1992 «They Wonder To Which Sex I Belong: The Historical Roots of the Modern Lesbian Identity» dans *Feminist Studies*, Vol. 18, no 3, automne.
- WEEKS, Jeffrey
 1987 «Against Nature» dans *Homosexuality, Which Homosexuality?*, Londres, GMP Publishers.
- WIERINGA, Saskia
 1987 «An Anthhropological Critique of Constructionism: Berdaches and Butches» dans *Homosexuality, Which Homosexuality?*, Londres, GMP Publishers.
- WITTIG, Monique
 1980a «La pensée straight» dans *Questions féministes*, fév., no 7.
- WITTIG, Monique
 1980b «On ne naît pas femme» dans *Questions féministes*, mai, no 8.
- YANAGISAKO, Sylvia et Jane F. COLLIER
 1990 «The Mode Reproduction » dans *Theoretical Perspectives on Sexual Differences*, sous la dir. de D. L. Rhode, Yale University Press.