

## Article

---

« L'étude des rapports sociaux de sexe : évolution personnelle et évolution des théories anthropologiques »

Marilyn Strathern

*Anthropologie et Sociétés*, vol. 11, n° 1, 1987, p. 9-18.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/006384ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [erudit@umontreal.ca](mailto:erudit@umontreal.ca)

# L'ÉTUDE DES RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE : évolution personnelle et évolution des théories anthropologiques



**Marilyn Strathern**

Passer en revue sa propre production intellectuelle équivaut à prétendre que les travaux d'un individu en particulier sont le reflet de préoccupations plus larges, ou encore que les changements personnels de perspectives et d'attitudes constituent une véritable histoire intellectuelle. On pourrait certes désavouer ce genre de rapprochements, mais ce désaveu irait à l'encontre du genre autobiographique lui-même. Je me garderai donc de trancher cette question. Plus simplement, il serait intéressant d'établir le bilan de l'analyse des rapports hommes-femmes, mais cela exigerait le survol de l'histoire de l'anthropologie du dernier quart de siècle. L'espace me manquant ici, je peux par contre considérer mes propres travaux comme des indices de certains développements dans ce domaine, du moins tels que j'entrevois ceux-ci à partir du point de vue de l'anthropologie sociale britannique. En situant ces développements dans un cadre autobiographique, j'espère du même coup leur donner un lieu spécifique dans la pratique d'une ethnographie, plutôt que de suggérer que leur exposition relève d'un grand dessein.

Il serait dommage, par contre, que cet effort conduise à dénigrer mes propres travaux. L'autobiographie invite inévitablement au scepticisme à propos de ses motivations passées. D'autres enthousiasmes auraient pu prendre d'autres directions. Ainsi je suis tentée de confesser que mon intérêt (personnel/académique) pour l'étude des catégories sociales de sexe (gender studies) me pousse à lui donner une signification anthropologique plus large. Il aurait été facile de me joindre à ceux qui protestent contre la banalisation ou l'oubli de l'étude des catégories sociales de sexe par la majorité en anthropologie, contre la manière dont on l'a reléguée à une catégorie d'importance mineure dans l'analyse de la société comme telle (voir 11). Mais ceci peut être interprété comme un désir de faire sien un ensemble de valeurs considérées comme acquises, celles de la majorité, pour y situer les valeurs de la recherche féministe. En vérité, évidemment, ce genre de modèle des liens entre l'étude des catégories sociales de sexe et les intérêts de l'anthropologie, où cette étude est présentée comme ayant du sens pour les intérêts « plus larges » de l'anthropologie, est un modèle de subordination très largement répandu. L'anthropologie est habituellement conçue par beaucoup de ses praticiens comme une discipline ayant une organisation et des valeurs autonomes à laquelle l'étude des catégories sociales de sexe peut être annexée et jugée à partir de ses critères de pertinence. Ce modèle reproduit le traitement ethnographique traditionnel réservé aux intérêts des

femmes par rapport à ceux des hommes. L'anthropologie, en tant qu'étude de la société, peut très bien exister sans cette annexe dont le bien-fondé est considéré comme à démontrer. Les motifs d'une telle exclusion paraissent, en conséquence, tout aussi suspects que ceux de son inclusion. S'il y a une implication critique dans mon scepticisme, elle tient d'abord au contexte général du comportement académique et non pas à un parti pris en faveur d'un domaine d'études particulier.

Je ne ferai donc pas de critique dépréciative. L'étude des rapports sociaux de sexe (gender relations) a été un véhicule parmi d'autres de la pratique anthropologique; elle est, disons, une des formes qu'a prises ma pratique. Ceci est une manière plus modérée de formuler un fait reconnu ailleurs (12) qui veut que les incursions de l'anthropologie féministe semblent parfois profiter davantage à l'anthropologie qu'aux recherches féministes. Les anthropologues intéressé-e-s aux questions féministes exploitent, semble-t-il, un champ riche en faits aptes à susciter de nouvelles questions anthropologiques, alors que les retombées utiles à la cause féministe sont moins évidentes. Cet essai est, en partie, une tentative de rendre compte de ce déséquilibre.

- ☐ J'aborde la question du féminisme délibéré. La première décennie de mon travail anthropologique (mon premier terrain dans les hautes terres de la Papouasie - Nouvelle-Guinée, alors que j'étais à Cambridge, date de 1964-65) pourrait être qualifiée de naïve à cet égard. Mon intérêt pour les rapports hommes-femmes était pourtant nourri non seulement par des descriptions récentes de l'antagonisme sexuel dans cette région, mais aussi, au cours de mes terrains, par la place particulière donnée aux femmes dans les discours masculins. Dans le contexte d'une étude générale de la structure sociale de la société hagen, je cherchais à expliquer les attitudes des hommes vis-à-vis des femmes et celles des femmes vis-à-vis des hommes, leur évaluation de la division du travail et de l'esprit d'indépendance démontré par les femmes hagen. Je voulais aborder les femmes en tant « qu'actrices dans le système ». La première monographie (1) a été écrite à la fin des années soixante, avant de voir mes intérêts renforcés par la deuxième vague du mouvement féministe qui se développait alors. (En 1972, un livre ayant le mot « femmes » dans le titre avait peu d'attrait et peu de chances de se vendre.) Pendant que je vivais à Canberra, et plus tard à Port Moresby, isolée malgré quelques contacts avec des féministes australiennes, j'ai écrit ensuite un ouvrage général (commandé mais jamais publié) sur les rapports hommes-femmes, qui tentait de récupérer pour le compte de l'anthropologie Germaine Greer et d'autres voix féministes de l'époque. J'étais critique, mais seulement parce que j'avais adopté un objectif commun, en continuité avec mes propres intérêts, puisqu'il me semblait sans aucun doute appartenir au « mouvement ».

Ma pratique anthropologique de cette période (1964-1974) reflète également une autre appartenance: un structuro-fonctionnalisme sans risque, pondéré par des incursions quasi structuralistes. Je m'intéressais au pouvoir des femmes et à leurs possibilités de réalisation dans un monde dominé par les hommes et centré sur leurs seules préoccupations. Mon approche, qui peut être qualifiée de sociologique (au sens qu'en donne l'anthropologie britannique) était embourbée dans les reliquats de la théorie des rôles et dans l'obsession de l'époque pour la structure des groupes de descendance. Ce qui paraissait important, c'était l'analyse des restrictions imposées aux femmes dans leurs sphères d'action, l'analyse de la stricte division hagen de l'activité dans le domaine de la production et celui des transactions, le jugement et la relativisation qui en résultaient de la production domestique en rapport avec la rhétorique masculine de la transaction, et en général les attitudes et valeurs hagen touchant les différences entre les sexes. Toutes

ces choses, je les ai reliées aux rôles d'hommes et de femmes (j'avais rejeté le terme « statut » comme on le faisait à l'époque). Il s'agissait d'une tentative de mettre en évidence l'interaction entre les valeurs conférées aux différences entre les sexes et le comportement des hommes et des femmes (dans les échanges matrimoniaux, les conflits, les rapports politiques et domestiques, et l'échange). J'ai donc interprété les « rapports hommes-femmes » comme une conséquence de la position des hommes et des femmes « en société ». J'avais conscience de l'hiatus entre la dévalorisation du féminin et la ténacité et l'autonomie que les femmes semblaient manifester. Je n'avais pourtant aucun doute quant aux désavantages sociaux réels et à la nature de la domination masculine subis par celles qui n'avaient aucun accès à une tribune publique signifiante. À la fin j'ai attribué l'autonomie d'action des femmes à leur rôle d'intermédiaires entre les hommes, à la force que leur donnait le fait d'être « entre » les hommes.

- ⊠ La rédaction d'un livre jamais publié (du travail « à l'ombre » pour paraphraser Illich) m'a conduite à me rendre compte que les valeurs que je venais de décrire ne touchaient pas que les hommes et les femmes. La façon d'envisager les sexes était un véhicule symbolique structurant d'autres valeurs (comme par exemple le rapport hiérarchique, en contexte, entre production et circulation). Mon premier « nouvel » essai dans cette veine n'est paru qu'en 1978 (3, voir aussi 2). Le directeur de la publication, Eric Schwimmer, semble l'avoir mis dans la catégorie post-structuraliste, mais à l'époque je n'avais aucune idée de ce qu'il entendait par là.

Quoi qu'il en soit, cet exercice ne m'a pas autant remise en cause que ce qui m'arriva en Angleterre au milieu des années 70. Les critiques d'une autre mélanésianiste voulant que ma description des femmes hagen était vue à travers des yeux masculins ont ébranlé mes certitudes. Je fus forcée d'affronter le fait que je ne pourrais désormais tenir pour acquis un isomorphisme simple entre les intérêts féministes et l'étude anthropologique des rapports hommes-femmes, ni entre ces préoccupations et mon intérêt spontané pour les questions ayant un rapport avec les femmes. Le fil conducteur que je présumais guider ma vie – durant les années 50 et 60, ma mère dispensait déjà des cours destinés aux adultes sur les femmes et les arts, sur les femmes dans l'histoire – venait de casser. En termes moins dramatiques, j'ai eu du mal à digérer ces critiques.

J'ai vécu ces ruptures de diverses façons – un phantasme de rejet de la part de la communauté des chercheuses féministes, une justification exagérée de mon apathie politique, et par-dessus tout une attitude très critique à l'égard à la fois des travaux portant l'étiquette « anthropologie féministe » et de ceux qui la négligeaient. J'ai attaqué des catégories analytiques de toutes sortes (la dichotomie nature/culture (4), la « femme » en tant que catégorie évidente (5), la notion de personne (6), les relations sujet/objet (7), et les discussions sur le privé et le public (8). Tout ceci fut facilité par un courant anthropologique de l'époque où la prédilection grandissante pour l'auto-critique accentuait la tendance toujours présente à reconnaître l'ethnocentrisme des concepts anthropologiques. Cela devenait en un sens trop facile : dès qu'on avait pris conscience d'un écart entre les concepts analytiques et les systèmes de représentation étudiés, n'importe quelle entreprise analytique pouvait être critiquée. J'ai utilisé cette réflexion, inspirée de l'anthropologie, pour examiner les travaux féministes et ceux de l'anthropologie féministe, mais aussi ces travaux dont le traitement des questions touchant aux rapports hommes-femmes restait encore pré-féministe.

La fin des années 70 vit la croissance rapide de ce qui est devenu l'anthropologie féministe. Je justifiais mes critiques comme étant ma contribution à ce domaine de la réflexion : je prenais ces débats au sérieux. Ma contribution se moulait dans un genre littéraire tout prêt, comme nous l'avons vu. De grandes propositions analytiques (par exemple, l'idée des femmes conçues comme plus près de la « nature », des déclarations concernant le « pouvoir », les « femmes » traitées en tant que « personnes », les « personnes » traitées comme des « objets ») pouvaient être juxtaposées à mes données mélanésiennes, dévoilant ainsi leur biais ethnocentrique : en fait il n'y avait aucun concept de la nature chez les Hagen (4, 8), le pouvoir ne peut être déduit d'observations immédiates (5, 6, 10), la personne et la femme ne sont pas de simples entités catégorielles (5, 8), les objets ne peuvent être compris dans le sens occidental (7, 10). Ma stratégie était celle de la négation, et elle visait le statut des concepts et des idées (voir 9). Les « rapports sociaux de sexe » avaient remplacé les « rapports hommes-femmes », ils étaient devenus, dans cette série d'articles écrits entre 1978 et 1984, un ensemble d'idées qui voyaient les similarités et les différences entre les hommes et les femmes comme une ressource symbolique. J'interprétais les catégories sociales de sexe comme des métaphores structurantes, position vaguement reliée à mes intérêts sociologiques antérieurs concernant le concept d'idéologie. Mais tout est susceptible de faire l'objet d'une symbolisation – la classification des types de pouvoir, l'évaluation de différentes activités – le point principal étant de ne pas réduire le symbolisable aux rapports entre hommes et femmes comme tels. Les symboles devaient être compris comme des abstractions fondées sur ces rapports.

Cette perspective demandait d'exploiter pleinement la dichotomie eux/nous entre les sociétés mélanésienne et occidentale. Cette tactique était, évidemment, essentielle pour démontrer la nature ethnocentrique des concepts occidentaux, bien que je devins de plus en plus prudente à ce sujet (voir 13, 14).

Pour me faire critique, il semble rétrospectivement que cette tâche ait été inspirée en partie par un désir d'écarter la politique de la recherche académique. La démonstration de l'ethnocentrisme des concepts-clés de l'anthropologie influencée par le féminisme (et, je dois ajouter, dans l'anthropologie courante, aveugle au féminisme) avait, curieusement, comme conséquence la négation de leurs implications politiques. Je n'avais pas à me préoccuper de les rendre pertinents. En fait, à un moment donné (12), j'ai même porté mon attention sur le radicalisme facile des professeurs qui jouaient avec le sens des mots et dévoilaient des biais, et le radicalisme « difficile » de la vie quotidienne (où j'imaginai que vivaient les vraies féministes). Car ici les mots doivent avoir un sens stable, un statut évident, de manière à ce qu'ils puissent être utiles. Dire que les « femmes » ont quelque chose en commun ou que les personnes sont traitées comme des « objets », ce sont des stratégies conceptuelles en vue de l'action et il n'est pas pertinent d'essayer de les définir sans tenir compte de ce fait. J'étais donc partagée entre une conception occidentale et une conception mélanésienne – l'idée de la domination masculine constituait un slogan politique approprié à la société occidentale, mais j'ai de plus en plus hésité sur le bien-fondé de son application directe aux Hagen. Le caractère « autre » des concepts hagen (tels que je les percevais) m'a toujours été d'un grand secours.

Tout au long de cette entreprise, j'ai maintenu qu'en tant que chercheuse, j'apportais simplement une contribution pratique au mouvement féministe : je faisais ce que je pouvais avec les moyens à ma disposition. La seule difficulté c'est que cette entreprise débordait de toutes parts. Il n'y avait pas de fin aux critiques. En fait, j'ai abouti, dans un essai en préparation (14), à une position qui rejette l'idée de « société » en tant que

concept organisateur de l'interprétation du symbolisme mélanésien et donc des rapports sociaux de sexe. J'avais en même temps bien conscience que je devais pour cela donner à d'autres concepts une certaine stabilité dans ma description (par exemple, le concept de « culture »), une stratégie littéraire essentielle sans laquelle l'argumentation ne pourrait se développer. Bien que l'intention de ce livre soit ethnographique, sa rédaction m'a rendue très attentive au genre de vie que mènent les concepts dans les écrits anthropologiques.

- ☐ J'espère que le lecteur pardonnera cette auto-critique d'un livre qui n'est pas encore paru. Je profiterai de son indulgence pour mettre à présent en relief le rapport entre le féminisme et l'anthropologie vers la fin des années 70 et le début des années 80. Depuis le milieu des années 80, nous disposons en effet de nouvelles perspectives pour apprécier les caractéristiques du discours féministe. Il me semble à présent justifié de percevoir la recherche féministe comme un phénomène post-moderne\* (13). Il m'a fallu du temps pour en arriver à cette conclusion, et encore après coup pour ainsi dire, non parce que je souhaite prétendre que ce livre sera post-moderne, mais parce que *per contra* il est moderne par sa structure, résultat logique des articles auxquels j'ai fait référence ci-dessus. Par ailleurs il contient certaines ambiguïtés qui peuvent être d'un intérêt général.

Je défendrais actuellement l'idée qu'une bonne partie de la difficulté du rapport entre le féminisme et l'anthropologie (si on réduit le problème à ces deux termes) tient moins à l'incompatibilité ou au défi mutuel de leurs concepts qu'à la structure de leurs styles. Bien qu'il s'agisse de termes en vogue, le « discours » et le « genre » résument très bien la question. La recherche académique féministe – par la manière dont ses voix multiples sont placée comme si elles se parlaient les unes aux autres – a une structure post-moderne. Par contraste, l'anthropologie à laquelle j'ai été formée était tout à fait moderne. Rendre compte ainsi de la situation ne fut possible évidemment que grâce aux expériences d'écriture post-moderne des anthropologues eux-mêmes. Le champ multi-disciplinaire et multi-vocal des conversations féministes a longtemps anticipé ces expériences.

Le sujet de mon livre (14) reposait sur ma décision d'aborder les économies politiques des sociétés mélanésiennes comme un type distinct, fondé sur des relations de *don* plutôt que sur des relations *marchandes* (9). Pour la région mélanésienne dans son ensemble, j'y aborde la domination masculine à travers la question suivante : comment cette domination apparaît-elle dans un système basé sur le don ? Quelle est la forme sociale que peuvent alors prendre « objets » et « personnes » ? À l'intérieur de l'anthropologie, cette question s'inspire à la fois de l'intérêt du marxisme pour l'économie politique et d'une anthropologie symbolique qui vise à décoder les moyens pour les gens d'identifier divers aspects de leurs rapports les uns avec les autres. À cet égard et dans le contexte mélanésien, la notion de sexe peut servir de ressource symbolique très puissante, et une bonne partie du livre discute de la manipulation des images portant sur le même sexe ou entre les sexes dans la conceptualisation des rapports sociaux. Ce livre est également une tentative de traiter, avec un égal sérieux, les questions féministes et anthropologiques. Ainsi, gardant à l'esprit le fait que les types d'écriture anthropologique auxquels

\* La question de l'écriture anthropologique « moderne » et « post-moderne » et ses enjeux est débattue entre autres dans J. Clifford, « De l'autorité en ethnographie », *L'Ethnographie*, LXXIX, 90-91, 1983 (1982) : 87-118; G.E. Marcus et D. Cushman, « Ethnographies as Texts », *Annual Review of Anthropology*, 11, 1982 : 25-69; G.E. Marcus et M.M.J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago, 1986. (N.D. L.R.)

j'ai fait allusion sont inappropriés, comment une ethnographe moderniste devrait-elle aborder les questions féministes ?

J'ai d'abord voulu mettre à jour dans l'ethnographie mélanésienne de la dernière décennie la différence qu'auraient pu apporter les recherches féministes. Les données n'étaient pas suffisantes pour atteindre ce but ; j'ai alors utilisé des perspectives féministes pour mettre en question celles de l'anthropologie et réciproquement. Les chapitres vont et viennent entre une critique anthropologique de catégories analytiques féministes et des critiques féministes de catégories anthropologiques. Le troisième acteur dans ce débat, pour ainsi dire, ce sont les idées des Mélanésiens (telles que les anthropologues les conçoivent). Basées sur l'idée que nous ne retrouvons pas dans les systèmes symboliques mélanésiens l'équivalent des idées occidentales de société, ou plus encore de l'individu, elles critiquent sévèrement l'ethnocentrisme des conceptions à la fois anthropologiques et féministes. En effet, l'anthropologie et le féminisme semblent vulnérables là où elles se rejoignent naturellement (par exemple, les débats sur la question de « l'exploitation »). L'intérêt de l'exercice reposait en partie sur le nombre d'énigmes qui semblaient se résoudre en chemin — la relation entre l'initiation rituelle et l'échange cérémoniel, la polémique sur la naissance virginale, la nature des groupes de parenté, et les femmes en tant qu'objets de prestige. Effectivement, ceci m'a poussée à repenser la nature de la vie collective masculine et toute la question des groupes de descendance, en refusant toute équivalence de l'un et de l'autre avec la « société », en refusant ainsi à ces structures une centralité à laquelle serait rattachée la vie des femmes. J'ai pu évacuer ainsi le syllogisme habituel (les hommes font la société, les femmes les enfants) : si les hommes ne font plus la société, les femmes ne font plus, non plus, les enfants. On dirait une énigme évidemment, mais il s'agit d'une simple stratégie de négation destinée à promouvoir la réévaluation du symbolisme de la parenté domestique et de la manière par laquelle les personnes sont produites (objectivées) par l'imaginaire dans un système basé sur le don.

Pareille tentative d'établir une perspective particulière (moderne) sur les données mélanésiennes était évidemment en accord avec l'acceptation récente en anthropologie symbolique d'une approche qu'on pourrait appeler post-paradigmatique ou post-expressionniste. Un système symbolique ne peut être compris comme « l'expression » de faits et de valeurs sociales — il constitue une pratique, qui va même jusqu'à la subversion. Son décodage ne renseigne que sur lui-même. Ce nouvel esthétisme en anthropologie relève des perspectives post-modernes.

J'ajouterais peut-être un mot au sujet de la structure moderne de mon travail *et* de ses ambiguïtés. Je partirai des critères caractéristiques de la forme particulière de l'expérimentation post-moderne dans l'écriture anthropologique pour mettre en relief ceux de l'anthropologie moderniste (13). a) Le livre s'appuie largement sur des perspectives d'ensemble, c'est-à-dire qu'il cherche à établir une position totalisante pour fonder l'autorité narrative, l'autorité du texte anthropologique. Cette problématique se donne une solution simple, elle implique que tous ses éléments — les questions touchant la domination masculine, l'exploitation, les rituels d'initiation — soient assemblés d'une manière cohérente dans la narration. Précisons tout de même qu'il y a ici non pas une mais deux perspectives qui se renvoient et se déjouent l'une l'autre, les recherches féministes et anthropologiques. b) Le livre est sans ironie, les données ethnographiques y sont mises en contexte (social et culturel). Toute une gamme de questions y sont exposées. On y trouve des « problèmes » et des « difficultés » de présentation et de compréhension mais sans discordance réelle. La seule juxtaposition qui fait ironie tient au fait que

les deux voix en compétition, l'anthropologie et le féminisme, sont tirées d'une même source culturelle (occidentale). c) L'analyse exploite explicitement la division eux/nous, sous la forme concrète du contraste entre les économies marchandes et celles basées sur le don. Néanmoins il y est très clairement exprimé que la forme du contraste est voulue pour être comprise à partir d'un point de vue occidental (économie marchande). Ainsi d) bien que les données ethnographiques ne soient pas présentées sous la forme qui permet l'éclaircissement de leur contenu (dialogues, etc.) et que les enseignements tirés soient considérés comme « leur » réalité culturelle plutôt que le produit du dialogue entre eux et nous, on ne fait pas comme si les questions discutées l'étaient à la manière mélanésienne. L'entreprise anthropologique est abordée comme un style culturel spécifique. Ceci est, en partie, réussi grâce à la disjonction proposée entre l'auteure et le lecteur : l'auteure remet en question les idées voulant que les Mélanésiens aient une « société » ou que les femmes « produisent » les enfants, bien que l'auteure et le lecteur sachent en même temps qu'évidemment ils ont une société et que les femmes font leurs enfants. Encore une fois e), les cultures mélanésiennes sont objectivées dans ce livre, mais le processus d'objectivation est lui aussi questionné dans les économies basées sur le don. f) L'autorité du « j'y étais » de l'ethnographe est invoquée, mais l'auteure en personne est absente du récit. L'auteure est présente, par contre, dans la raison explicite de l'écriture, qui est de traiter des rapports entre le féminisme et l'anthropologie, et de redonner aux sujets de l'analyse anthropologique leur importance propre. Enfin, g) les visées du livre sont comparatives et systémiques, il avance un système de propositions plutôt que des « voix multiples ». C'est ainsi, par exemple, que j'ai cherché à établir un rapport entre initiations et échanges cérémoniels, mais j'ai en même temps transformé la politique en une forme de magie. Ce décodage rend l'exotique ordinaire : le cannibalisme et ce qu'on appelle dans la littérature l'homosexualité ritualisée deviennent des questions d'économie politique. Simultanément, l'exotique est réintroduit sous la forme du défi de comprendre les idées mélanésiennes à propos de la croissance des enfants et de la circulation d'objets entre personnes d'une manière qui rend moins banale la croissance des enfants et le rapport silencieux entre une mère et les plantes qu'elle cultive.

Pour l'essentiel, ce livre reste moderne par sa forme d'exposé, en dépit de ses paradoxes et de ses ambiguïtés. C'est cela qui semble donner l'impression que les perspectives féministes tirées de sources diverses restent au bout du compte subordonnées à l'analyse anthropologique. La structure du projet anthropologique est fondée sur une vision totalisante et distancée. Percevoir que la voix féministe n'y a pas été subordonnée demanderait un type de *composition* qui prendrait la forme d'un dialogue, type de discours ouvert que les anthropologues réfléchissant à leurs écrits au milieu des années 80 appelleraient post-moderne (la popularité, pendant les années 70 et 80, des essais regroupés en volume collectif peut être en partie considérée comme un précurseur de cette tendance. Ainsi, un recueil d'essais de chercheurs mélanésiens qui ont participé à une recherche collective à Canberra (15) tente d'exploiter plutôt que de noyer les diverses perspectives théoriques des participants. Le recueil ne prend pas non plus position sur la question de l'égalité. Le responsable de la publication a dû cependant se soumettre à la convention littéraire voulant que tous les essais doivent être perçus comme un ensemble cohérent. Bien que cela puisse les déconcerter, je ne crois pas que les auteures féministes doivent « faire sens » entre elles. Des points de vue différents peuvent être soutenus en parallèle; la diversité même de l'expérience est vue comme une preuve d'authenticité. Les discussions internes du féminisme ont un caractère pluriel et polyphonique inhérent. Il y a dans la dichotomie englobante des valeurs masculines et féminines une structure stimulante. Qu'on la rattache aux femmes plutôt qu'aux

hommes, les voix plurielles s'adressent à une collectivité définie comme opposée à ce qui est perçu comme un défi commun. Le contraste avec l'anthropologie « moderne » est évident. Celle-ci ne se trouve pas en opposition au monde. Elle cherche plutôt à rendre plurielles ses relations avec les nombreuses cultures et cosmologies, une méthode qu'on a parfois dénigrée en la qualifiant de relativisme culturel. Elle construit ses dichotomies dans son discours même en établissant ses modèles dont les construits conceptuels sont interprétés en termes d'une compréhension eux/nous.

Le contraste est trop simple évidemment, mais la difficulté que je trouve dans la relation entre l'anthropologie et le féminisme académique – l'anthropologie qui s'approprie les perspectives féministes sans offrir grand-chose en retour, des recherches académiques sans intérêt pour la politique féministe, l'insuffisance des tentatives de justifier la connaissance du monde en tant que connaissance de soi, et la perception culturelle des idéaux féministes comme étant secondaires – est créée en partie par la confrontation entre les deux structures stylistiques différentes que j'ai notées. Leurs façons d'établir les rapports dans leur discours et avec les populations sont incompatibles (voir 12). Si ceci reste incompris, on ne comprendra pas grand-chose à la poussée contemporaine qui alimente les enquêtes visant les rapports entre les sexes, et à la manière dont elles sont menées en anthropologie.

Bref, je crois que les recherches féministes, qui sont polyphoniques par nécessité politique, ne peuvent aborder l'anthropologie que comme « une voix de plus ». À l'intérieur de cette structure, l'analyse anthropologique des rapports hommes-femmes dans les sociétés non occidentales ne peut, en fin de compte, expliquer l'expérience occidentale, qui est aussi personnelle, bien qu'elle contribue de manière importante aux expériences auxquelles les féministes doivent penser. D'autre part, aussi « ouverte » que devienne l'écriture anthropologique post-moderne, cette expérimentation restera polyphonique de forme seulement – tant qu'elle parle à des intérêts communs; dans ce cas, elle sera déjà une forme de recherche féministe. Mais si nous devons en rester quelque temps encore à l'anthropologie moderne, alors cette anthropologie ne pourra s'accommoder du féminisme qu'en en faisant sa ressource la plus précieuse par la compréhension qu'elle apporte des systèmes intellectuels des autres peuples. La recherche féministe peut alors être assimilée comme on assimile une valeur « autre », avec ses propres visées et intentions. Ses présupposés touchant les rapports hommes-femmes et les rapports sociaux de sexe seront adoptés non pas à cause de la place qu'ils occupent dans le discours féministe, mais à cause de celle qu'ils pourront occuper dans les travaux anthropologiques. Ceux-ci cherchent encore à expliquer les similitudes aussi bien que les différences trans-culturelles dans les rapports entre les hommes et les femmes et aborderont les études des catégories sociales de sexe comme un phénomène culturel en soi.

## RÉFÉRENCES

Renvoyer aux nombreux-ses auteur-es qui ont influencé les idées de cet article aurait exigé la rédaction d'un tout autre texte. J'ai tenté plutôt de donner à ce récit un lieu institutionnel/personnel et je n'ai référé qu'à moi-même. Je le dis explicitement parce que ces références peuvent effectivement paraître « incomplètes ».

1. 1972 *Women in Between. Female Roles in a Male World. Mt. Hagen, New Guinea*. Londres: Academic (Seminar) Press.

2. 1976 « An anthropological perspective », in B. Lloyd et J. Archer (éds), *Exploring Sex Differences*. Londres: Academic Press.
3. 1978 « The achievement of sex : paradoxes in Hagen gender-thinking », in E. Schwimmer (éd.), *Yearbook of Symbolic Anthropology* 1. Londres: Hurst.
4. 1980 « No nature, no culture: the Hagen case », in C. MacCormack et M. Strathern (éds), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. 1981 « Culture in a netbag. The manufacture of a subdiscipline in anthropology », *Man* (N.S.) 16: 665-688.
6. 1981 « Self-interest and the social good : some implications of Hagen gender imagery », in S. Ortner et H. Whitehead (éds), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
7. 1984 « Subject or object ? Women and the circulation of valuables in Highlands New Guinea », in R. Hirschon (éd.), *Women and Property, Women as Property*. Londres: Croom Helm.
8. 1984 « Domesticity and the denigration of women », in D. O'Brien et S.W. Tiffany (éds), *Rethinking Women's Roles: Perspectives from the Pacific*. Berkeley: University of California Press.
9. 1985 « Kinship and economy : constitutive orders of a provisional kind », *American Ethnologist*, 2: 191-209.
10. 1985 « Knowing power and being equivocal », in R. Fardon (éd.), *Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Perspectives*. Edimbourg: Scottish Academic Press.
11. 1985 « Women's studies and anthropology », in A. Kuper et J. Kuper (éds), *Social Science Encyclopaedia*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
12. 1985 « Dislodging a world view : challenge and counter-challenge in the relationship between feminism and anthropology », *Australian Feminist Studies*, 1: 1-25.
13. 1986 « Out of context : the persuasive fictions of anthropology », Frazer Lecture, University of Liverpool.
14. *The Gender of the Gift. A critique of Melanesian Anthropology*. (En préparation)
15. *Dealing with Inequality. Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. (Sous presse)

## RÉSUMÉ / ABSTRACT

*L'étude des rapports sociaux de sexe : évolution personnelle et évolution des théories anthropologiques*

Plutôt que d'établir l'importance de l'étude des rapports hommes-femmes pour l'ensemble de l'anthropologie, cet article en démontre un de ses aspects. La structure du discours académique féministe anticipait les développements récents de type post-moderne de l'écriture anthropologique. Cette anticipation met en évidence la relation difficile à bien des égards par le passé, entre la recherche

féministe (incluant « l'anthropologie féministe ») et l'ensemble de l'anthropologie (« moderne »). Cette relation est appréhendée par le biais de l'autobiographie. L'expérience est certes toujours personnelle, cependant la difficulté particulière décrite ici n'est pas réductible à la seule forme autobiographique. Pour terminer, l'auteure évoque les développements de l'anthropologie et de l'étude des catégories sociales de sexe pendant les deux dernières décennies.

*The Study of Gender Relations : A Personal Context*

Rather than argue the case that the study of male-female relations is of significance for wider anthropological concerns, this paper seeks to demonstrate the fact in one area. The structure of academic feminist discourse anticipates recent postmodern developments in anthropological writing. This anticipation accounts for some of the awkwardness in the past relationship between feminist scholarship (including 'feminist anthropology') and mainstream ('modernist') anthropology. The relationship is documented autobiographically. Experience always has to be personal, yet the particular awkwardnesses described here are not reducible to autobiography alone. General developments in anthropology and in the field of gender studies over the last two decades are briefly noted.

Marilyn Strathern  
Dept. of Social Anthropology  
Brunswick Street  
Manchester  
England M13 9PL