

À propos des propos sur le rapport hommes-femmes

Chantal Collard

Corps différents / Portugal Ojibwa / Homosexualité

Volume 2, numéro 2, 1978

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000890ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000890ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Collard, C. (1978). À propos des propos sur le rapport hommes-femmes. *Anthropologie et Sociétés*, 2 (2), 167–170. <https://doi.org/10.7202/000890ar>

note critique

A propos des propos sur le rapport hommes-femmes

Le numéro 3 du volume 1 de cette même revue était consacré aux rapports hommes-femmes, organisation tardive du numéro sous ce thème non prévu au départ il faut le dire. Il n'en est pas moins intéressant de constater à la lecture du sommaire du numéro que nous trouvons deux articles sur l'origine de l'inégalité entre les sexes, ceux de C. Kirsch et de B. Arcand, les autres auteurs abordant le problème par le biais des mythes et de l'expérimentation sémantique (articles de Y. Simonis, B. Saladin d'Anglure, E. Köngäs-Maranda et P. Maranda), c'est-à-dire que l'on a choisi comme angles d'attaque, la nuit des temps d'une part et l'imaginaire social de l'autre. Les thèmes retenus semblent à première vue délicats, mais ils ne sont pas marginaux dans ce genre d'étude, bien au contraire. Les études sur l'origine de l'inégalité sont malheureusement triomphantes quand on parle du rapport hommes-femmes, en termes de rapport de force bien sûr et, comme le dit B. Arcand: "La femme est avant tout pensée, elle devient un symbole, ce qui lui permet de faire un retour en force dans une discipline qui connaît un renouveau d'intérêt pour les études symboliques. Par contre les femmes productrices, agissantes au sein de leur société (et j'ajouterais pensantes), elles sont impensables" (p. 1). Ce numéro semble le prouver une fois de plus. Jamais on ne mentionne le sexe des informateurs, qui racontent ces mythes, à quelles occasions ils apparaissent, etc., les mythes sont une création collective comme chacun sait, et donc neutre, tel est bien le présupposé; quant aux femmes préhistoriques, on ne peut évidemment que les reconstituer.

En lisant plus attentivement le numéro qui plus est, on voit qu'il y a en fait trois contributions originales, traitant du thème du numéro, B. Arcand, prudent, faisant une critique des conclusions avancées sur l'origine de l'inégalité, avant de parler un jour je suppose des Cuiva à propos desquels il fait des remarques alléchantes, et Y. Simonis, encore plus prudent, se débrouillant pour ne rien dire sur le sujet, et parler de l'organisation des luminaires chez les Iroquois! Il faut dire que les enjeux sont politiquement lourds, les biaisages androcentriques et ethnocentriques difficiles à déloger, alors méfiance, méfiance... oui, mais ce n'est pas comme cela qu'on avancera.

Mais passons maintenant aux difficultés théoriques soulevées par les articles, qui au moins apportaient quelque chose sur le sujet.

Bien qu'il puisse y avoir une ambiguïté sur le terme "origine", dans certains cas on parle d'origine logique (l'existence d'un rapport de force, ou même d'inégalité entre les sexes, suppose la division de l'espèce humaine en deux catégories sexuelles clairement identifiées), dans la plupart des cas cette

quête de l'origine nous envoie tout à la fois vers l'examen des sociétés de primates, de chasseurs collecteurs, de nos ancêtres, que l'on englobe tous dans la même argumentation pour la bonne cause. Le danger, c'est que l'on simplifie forcément au passage. Il ne suffit pas, comme semble le penser C. Kirsch, de faire des mises en garde, de dire qu'on n'analyse pas tout, qu'il y a d'autres causes, d'autres facteurs, pour éviter les simplifications, et ce qui apparaît peut-être moins clairement, les glissements conceptuels. Un excellent article de F. Edholm, O. Harris et K. Young, "Conceptualizing women" (1977), analyse assez bien le processus. Prenons l'exemple de C. Kirsch (p. 16): "Dans le cas qui m'occupait ici, j'ai tenu compte de deux éléments absolument essentiels... la production sociale, et ensuite la particularité des femmes, la capacité de procréer". Si ce qui définit une femme est le fait éternel de la biologie, la femellité, la maternité biologique (critiquée déjà par N.C. Mathieu), cette définition se retrouvera dans toutes les tentatives théoriques. Les mythes sont moins simplistes et moins naturalistes, les femmes y sont situées diversement dans l'espace et l'imaginaire social: grand-mères, soeurs, petites filles, hommes fendus, femme serpent, etc. Pour l'auteur d'autre part, la reproduction sociale est vue essentiellement en termes de reproduction de la force de travail, qui est à son tour essentiellement identifiée avec le contrôle sur la reproduction humaine et l'éducation dont sont en charge les femmes. De l'essentiel à l'essentiel on autonomise ainsi le processus de reproduction de la force de travail. Mais continuons le raisonnement. Tant qu'il n'y avait pas division sexuelle des tâches, tout allait bien, les femmes produisaient et assuraient à elles seules la totalité de la reproduction de la force de travail en enfantant et en éduquant les petits (c'était donc ça l'égalité!). Avec la spécialisation et la division sexuelle des tâches, les hommes se sont trouvés confrontés au problème du contrôle de la force de travail enfantine, d'où la théorie du complot, nécessaire, même si involontaire. On peut noter une tendance actuelle intéressante qui est d'insister sur le côté "involontaire" de l'inégalité, ou, comme M. Godelier par exemple (1978) sur le "consentement" féminin à la domination masculine (que faire si c'était involontaire et si on l'a bien voulu? ... résister? conscientiser?).

On l'aura compris, je ne crois pas que cette voie d'approche apporte grand chose et je souhaite ardemment que l'on en revienne à des objectifs plus modestes et plus concrets, basés sur l'ethnographie.

Avec les mythes, deuxième thème fort du numéro, on entre dans la partie noble de l'ethnologie, dans l'imaginaire social, avec deux exemples bien analysés, les Mélanésiens et les Inuit.

Mais comment interpréter les mythes dans l'optique qui nous intéresse? Il n'y a pas de théorie du refoulé social ou sexuel en anthropologie. En psychanalyse, tout est encore ramené au pénis ou au Phallus. Et pourtant, comme le souligne E. Köngäs-Maranda, il y a jalousie des menstruations et du pouvoir d'enfanter chez les hommes mélanésiens; nous voyons des

phantasmes de grossesse anale chez les hommes dans les mythes inuit; les filles inuit sont des pénis fendus; il y a menace de castration des seins en cas de relations incestueuses chez les mêmes, etc. On peut délirer à plaisir à ce sujet, mais qui nous dit que ce délire est partagé par les sociétés en question? Comme l'ont dit les Maranda, en Mélanésie, le serpent est l'inverse du serpent biblique et freudien, femelle et bienfaitrice. Dans une optique psychologisante encore, doit-on interpréter le mythe du matriarcat primitif mélanésien, comme l'a fait J. Bamberger (1974:277) pour les mythes sud-américains, en relation avec le cycle de vie des garçons? : "The myth of the rule of women in its many variants may be regarded as a replay of these crucial transitional stages in the life cycle of an individual male... In this battle of the sexes, women are constantly portrayed as the perennial losers of their male children to the men's lodges", ou comme E. Köngäs-Maranda par un procédé d'inversion: "Les Mélanésiens semblent croire à la supériorité naturelle de la femme, cela provoque chez eux l'inversion du pouvoir sur le plan culturel et social" (p. 116)? Il est frappant de voir que dans une société "sexiste" comme les Mélanésiens, c'est la femme serpent qui apporte tout, que chez les Inuit, c'est un homme fendu qui enfante, que l'on cueille les bébés, et que c'est une femme qui passant d'espèces animales en espèces animales revit en un grand chasseur. Alors simple inversion? , les procédés sont parfois plus subtils, comme chez les Inuit où la frontière des sexes est perméable et où existe la croyance que l'on peut revivre dans un sexe différent du sien, et même choisir ou non de le faire. Le mythe n'est pas non plus un simple reflet. Et comme dit Y. Simonis (p. 64): "Les mythes ne disent pas dans leurs histoires les rapports multiples qu'ils entretiennent avec les sociétés qui les produisent et, pourtant, ces rapports existent. Comment, dans ce cas, partir du contexte de l'histoire que les mythes racontent pour poser le problème de ces rapports? Ce n'est pas possible à moins d'interpréter le mythe, cette interprétation doit se fonder hors du mythe". Le problème est donc de ne pas en rester là. Il faut le contexte de la narration, les référents ethnographiques, et notamment pour le problème qui nous intéresse, les référents sexuels. Les mythes ne sont pas neutres.

Chantal Collard

RÉFÉRENCES

BAMBERGER J.

1974 "The Myth of Matriarchy", in M. Rosaldo and L. Lamphere (éds), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press.

EDHOLM F., O. Harris, K. Young

1977 "Conceptualizing Women", *Critique of Anthropology*, 9-10:101-130.

GODELIER M.
1978 "Pouvoir et langage", *Communications*, 28:21-29.

MATHIEU N.
1977 "Paternité biologique, maternité sociale":38-48, in A. Michel (éd.) *Femmes, sexisme et société*, Paris, Presses universitaires de France.

in Memoriam

Jacques Gomila est décédé subitement dans la soirée du 19 avril dernier. Sa perte sera douloureusement ressentie par ses nombreux amis des deux côtés de l'Atlantique ainsi que par tous ceux qu'intéressent les points de convergence et les possibilités d'interdisciplinarité entre anthropologie physique, anthropologie sociale, médecine et psychanalyse. Il était particulièrement bien préparé pour effectuer ce genre de synthèse; après avoir obtenu son doctorat en médecine en 1957, sa participation à titre de médecin militaire à la guerre d'Algérie l'incita à passer un diplôme de médecine tropicale en 1959. Intéressé par la recherche — à cette date il a déjà publié plusieurs articles dans des journaux médicaux — il est orienté vers l'anthropologie physique par le Dr Robert Gessain et il participe brièvement à une recherche en Bretagne avant de faire son travail de terrain principal chez les Bedik du Sénégal sous l'égide du Centre de Recherches anthropologiques dirigé par le Dr Gessain. Engagé en 1965 par le Département d'anthropologie de l'Université de Montréal, il y mène de front, outre un enseignement fort apprécié, deux activités de recherches: la rédaction de son livre, **Les Bedik. Barrières culturelles et hétérogénéité biologique**, qui lui vaudra à la fois un doctorat ès sciences et le prix Broca en 1969, et des recherches sur l'anthropologie physique et la génétique au Québec, cette dernière recherche avec l'aide de ses meilleurs étudiants. Il s'intéresse alors particulièrement à l'ethnologie, convaincu qu'une bonne anthropologie physique ne peut se faire sans une bonne connaissance de l'organisation sociale, ce que son livre sur les Bedik et ses articles sur le Québec écrits en collaboration avec ses étudiants démontrent amplement. C'est là un apport décisif et l'anthropologie physique faite du point de vue d'une tribu donnée à faible effectif démographique ne pourra plus désormais se faire sans une référence aux Bedik qui font ainsi figure de modèle tant théorique que pratique. Comme on le sait, cette optique n'est pas encore partagée par tous les anthropologues physiques et nul doute que dans ce domaine Jacques Gomila a joué un grand rôle en rendant ses collègues attentifs à ces problèmes.