

Elisabeth BADINTER : L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes, Odile Jacob, Paris, 1986, 367 p.

Chantal Collard

Enjeux et contraintes : discours et pratiques des femmes
Volume 11, numéro 1, 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006395ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006395ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

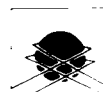
ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Collard, C. (1987). Compte rendu de [Elisabeth BADINTER : L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes, Odile Jacob, Paris, 1986, 367 p.] *Anthropologie et Sociétés*, 11 (1), 161–167. <https://doi.org/10.7202/006395ar>



COMPTES RENDUS

Elisabeth BADINTER : *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Odile Jacob, Paris, 1986, 367 p.

L'anthropologie comme mythe d'origine du rapport entre les sexes

Le livre d'Elisabeth Badinter développe la thèse suivante : à l'origine, dans la nuit noire des temps, l'humanité aurait connu une période de complémentarité entre les sexes, basée sur la différence naturelle des sexes combinée à celle des tâches; cette complémentarité aurait été symétrique : aux femmes la production des enfants et la cueillette, aux hommes la chasse. Puis se serait développé le patriarcat lors des trois ou quatre derniers millénaires, et surtout le patriarcat « dur » avec la démocratie athénienne du 5^e siècle avant J.-C. Ce patriarcat aurait duré jusqu'à la révolution française, mettant ensuite environ 200 ans à agoniser. À la complémentarité, à « l'un avec l'autre », succéda donc « l'un sans l'autre » et l'oppression des femmes sous le patriarcat. La troisième partie parle d'un retour actuel à l'égalité, non plus basée sur la différence et la complémentarité mais sur la « ressemblance » des sexes où l'un *est* l'autre. La médecine et la technologie moderne feraient reculer la différence sexuelle en rendant possible l'homme enceint, porteur des enfants. Ainsi les fantasmes de grossesse masculine depuis longtemps véhiculés par les mythes, les grandes religions et la littérature (cf. Zapperi 1983), auxquels il faudrait ajouter d'ailleurs les fantasmes de l'allaitement masculin (cf. Lionetti 1985), pourraient devenir réalité¹. Il resterait néanmoins encore quelques petites différences, les hommes étant toujours producteurs de spermatozoïdes, et les femmes productrices d'ovules par exemple. L'homme enceint permettrait cependant, pour l'auteure, le vrai partage des tâches et, au niveau de l'expérience vécue, l'androgynie, la ressemblance des sexes.

À la lecture de ce livre une première constatation s'impose : l'ouvrage de E. Badinter se situe dans la continuité de ceux de F. D'Eaubonne, *Les femmes avant le patriarcat* (1976) et de E. Reed, *Féminisme et anthropologie* (1979), pour ne signaler que les plus récents et les plus célèbres en France, en ce qui concerne le cadre théorique et l'utilisation des données anthropologiques. Ces livres ont connu, ou connaissent encore dans le cas du livre de E. Badinter, un grand succès populaire, répondant donc clairement à une demande. Tous utilisent, apparemment et à la grande consternation des anthropologues, un cadre théorique dépassé, l'évolutionnisme, théorie rejetée à l'intérieur de la discipline depuis le début du siècle. Comment expliquer dès lors l'attraction de ce cadre théorique, même lorsqu'on en connaît les dangers ? E. Badinter semble penser qu'il suffit de les énoncer pour qu'ils soient écartés :

Le retour aux premières sociétés est la tentation impossible à évacuer. Tentation dangereuse puisque jusqu'à ce jour, nous ne savons presque rien des mœurs de l'homme de la préhistoire. Les difficultés sont infinies dès qu'il s'agit de comprendre le rapport des sexes...

Mis en garde par Rousseau contre les dangers de l'ethnocentrisme et de l'anachronisme, puis par Lévi-Strauss contre les comparaisons abusives entre les cultures archaïques et les cultures primitives, par quel biais aborder le continent noir du paléolithique ? (p. 19)

¹ Notons au passage que d'autres sociétés envient aussi aux femmes les menstruations et leur pouvoir purificateur et régénérateur, au point que les hommes dans ces sociétés induisent artificiellement des menstruations du nez et du pénis (cf. les Wogeo: Hogbin (1970) et les Sambia: Herdt (1981)). Mais ce fantasme ne semble pas courant en Europe.

Pour évoquer les rapports entre hommes et femmes du paléolithique, nous sommes conduits à faire flèche de tout bois. Notre imagination s'inspire aussi bien de l'étude de certaines sociétés primitives que de réflexions suscitées par l'évolution présente de la société occidentale. Autrement dit nous adoptons des règles du jeu que l'anthropologie juge dangereuses pour ne pas dire condamnables. (...)

Une part de fabulation est inévitable, mais l'essentiel n'est-il pas d'en rester conscient ? (p. 20)

Eh bien non justement ! et il ne faut pas aller bien loin pour trouver les projections :

Pour notre part, aucune des deux hypothèses du matriarcat ou du patriarcat primitif ne nous convainc. Probablement parce que la société dans laquelle nous vivons nous en suggère une autre. (p. 48)

Mais s'agit-il bien d'évolutionnisme, et doit-on s'indigner encore bien longtemps ? Dans le livre de E. Badinter on retrouve, c'est vrai, la notion de progrès technique et social si chère aux évolutionnistes et la même utilisation des mythes comme reflets d'une histoire passée. Mais peut-être y a-t-il autre chose... La lecture de ce livre nous a rappelé par sa construction les mythes d'origine du rapport entre les sexes que nous racontent nos chers « primitifs ». D'abord on a essayé « l'un et l'autre », aux hommes la chasse, aux femmes le pouvoir magique d'enfanter seules; puis on a essayé « l'un sans l'autre », le patriarcat tempéré puis dur, et maintenant, grâce à la libération de la contraception et aux progrès de la fécondation in vitro, on en arrive à « l'un est l'autre », où les femmes sont sur le marché du travail, et où il faut donc, en toute justice, que les hommes partagent le pouvoir et le travail de gestation. On retrouve ici la même structure narrative d'inversion entre le début et la fin que dans les mythes du matriarcat primitif et, comme dans les mythes, cela est présenté comme une histoire, avec les aléas et les leçons de l'histoire. On peut noter en passant que les livres de F. D'Eaubonne et de E. Reed ont exactement la même simplicité de construction et la même force idéologique que celui de E. Badinter. La différence, c'est que pour cette dernière le patriarcat est en agonie depuis la révolution française, une chose du passé en quelque sorte...

Mais les anthropologues ont appris depuis longtemps dans l'analyse des mythes que c'est le thème du renversement fondateur qu'il faut remettre à l'endroit, et qui est le fait structural de leur compréhension. Quel est donc ici le message véhiculé ? Enfin un livre qui dit que le féminisme est mort, les femmes n'ayant plus à se plaindre de rien, ce sont les hommes qui sont en mal d'accoucher ! Enfin un livre qui annonce la paix des sexes qui deviennent des semblables (de faux jumeaux) ! Enfin un livre qui présente un modèle de couple qui ne s'en irait pas vers un divorce, même si c'est au prix de l'absence de passion !

Mais avant de discuter de ceci, il n'est pas inutile de voir ce que devient l'anthropologie dans l'utilisation mythique qu'en fait E. Badinter.

L'anthropologie, c'est bien sûr la science des sociétés disparues (ce qui d'ailleurs reflète assez bien l'opinion générale sur la discipline). Si les données de l'archéologie préhistorique peuvent être respectées, en ce qui concerne la chronologie des découvertes techniques par exemple, les données de l'anthropologie sociale sont, elles, quelque peu bousculées. Pas question que des sociétés actuelles viennent troubler le fantasme des origines ! Ainsi l'ignorance supposée de la paternité chez les chasseurs-collecteurs du paléolithique est illustrée par l'exemple trobriandais, une société agricole matrilineaire (Malinowski 1929). L'autre exemple qui nous vient à l'esprit est celui des Bellonais des îles Salomon, pêcheurs, agriculteurs et patrilineaires (Monberg 1981). Mais un fait est certain : la quasi totalité des sociétés actuelles de chasseurs-collecteurs ont des théories de la reproduction qui attribuent un rôle à l'homme.

Quand E. Badinter parle des sociétés où les femmes ont beaucoup de pouvoirs (comme on l'a noté plusieurs fois, on ne trouve pas l'équivalent inverse du patriarcat), elle fait référence aux Iroquois du 18^e siècle, un cas bien documenté. Mais encore faut-il rappeler qu'il y a des sociétés vivantes dans lesquelles les femmes ont beaucoup de pouvoirs, dont les fameux Minangkabau de Sumatra, et là encore, pas de chance, il s'agit d'une société à agriculture irriguée et fortement stratifiée (cf.

Pak 1986). Dans le même mauvais esprit, on pourrait citer du côté des chasseurs-collecteurs des sociétés, plus rares il est vrai, qui font violence aux femmes, dont les Ona de la Terre de Feu (cf. Chapman 1982). Il faut reconnaître que la liaison entre découvertes techniques, systèmes sociaux et sexisme n'est pas aussi simple. On s'éloigne de plus en plus dans la discipline de théories unicasales pour identifier un certain nombre d'indices dont la combinaison et les effets peuvent être variables (cf. Quinn 1977).

On peut s'étonner aussi de ce que les travaux de féministes anthropologues directement reliés à son thème de recherche, ceux notamment de N.C. Mathieu (1971), C. Guillaumin (1978a et 1978b), et P. Tabet (1985) ne soient pas présentés et discutés, preuve sans doute de la valeur marginale qu'on leur accorde dans la discipline en France. Ceci explique pourquoi E. Badinter redécouvre des biais sexistes après d'autres, notamment à propos de la sociobiologie et du rôle des femmes et des hommes dans les sociétés de chasseurs-collecteurs. Ceci explique pourquoi elle en laisse aussi passer d'autres : l'auteure reprend ainsi à son compte des théories qui présentent comme universel ce qui est seulement statistiquement dominant. Ainsi, lorsqu'elle parle de matrilinearité (p. 49), elle utilise la définition générale qui dit que la transmission de la propriété foncière se fait toujours d'oncle maternel à neveu utérin; or comme on le sait il existe des sociétés matrilineaires, plus rares il est vrai, où cette transmission foncière passe de mère à fille (cas de nombreuses sociétés asiatiques). Dans le même ordre d'idées, elle reprend la théorie lévi-straussienne de l'universalité de l'échange des femmes dans l'alliance (p. 146-147); or il y a des sociétés, là encore minoritaires, qui échangent des hommes, avec un « prix du fiancé » (groomprice) ou « prix du sperme » (Jorai, Nagovisi, Garo, Khazi, Minangkabau pour donner des exemples; cf. Collard 1981). Ces cas minoritaires ont une importance théorique, si l'on considère avec C. Lévi-Strauss que ce qui est du côté de la nature est universel, et du côté de la culture ce qui varie d'une société à l'autre. Ce que l'on vient de dire montre que les biais et les idéologies ne viennent pas seulement des féministes.

Si l'on sort maintenant de la nuit des temps pour en arriver à la troisième partie du livre, celle qui traite des changements actuels, et de ce vers quoi on s'en va, on constate que le renvoi à des données anthropologiques devient très sporadique; la sociologie, la psychologie et la psychanalyse prennent la relève. Ce qui soulève une autre question : l'anthropologie n'a-t-elle plus rien à dire sur les nouvelles formes de famille et sur les systèmes de sexe-genre qui s'en viennent, parce qu'aucune société ne dispose d'une technologie aussi avancée ? Cette prétention est discutable.

Notre système de sexe-genre est en pleine redéfinition. La société occidentale traditionnelle a une idéologie binaire rigide (homme/femme) des sexes-genres basée sur un système bio-médical d'explication, la nature humaine. Aux pseudo-hermaphrodites (la bisexualité anatomique complète n'est jamais représentée), aux intersexuels donc, on propose la correction médicale et la chirurgie plastique. Ils doivent être l'un *ou* l'autre. De même le transsexualisme en Occident s'accompagne d'une opération médicale. Ce système on le voit n'est pas très flexible, et au besoin on corrige la nature, pourtant censée nous guider dans nos identifications psycho-sexuelles. Si E. Badinter reste dans la même logique bio-médicale, changer les rapports hommes-femmes, c'est trafiquer la biologie humaine. Le modèle androgyne qu'elle propose semble bien recouvrir ce que d'autres sociétés ont appelé le troisième sexe (« homme-femme » ou « femme-homme » des sociétés amérindiennes par exemple). Et comme nous le faisait remarquer B. Saladin d'Anglure (communication personnelle)², le couple modèle dont elle entrevoit l'émergence est en fait un couple du troisième sexe. Il est intéressant de remarquer comment E. Badinter, qui parle d'androgynie (dont les modèles, elle ne semble pas le supposer, peuvent être multiples), a systématiquement éliminé de son tour d'horizon anthropologique toute la littérature qui traite de la définition sociale des catégories de sexe (cf. Mathieu 1971 et Saladin d'Anglure 1985), et tous les exemples ethnographiques de sociétés « à troisième sexe », ou comme on l'a dit aussi « à sexes surnuméraires » (Martin et Voorhies 1975), dont les Inuit (cf. Dufour 1975 et Saladin d'Anglure 1977) et les Amérindiens (cf. Désy 1978, Whitehead 1981, Blackwood 1984). La littérature sur ce sujet lui aurait permis de relativiser son modèle biologique d'explication, puisque chez les Inuit, un rêve pendant la grossesse et le sexe de l'éponyme ainsi désigné avait préséance dans certains cas sur le sexe biologique de l'enfant; dans le cas amérindien une vision

² Voir son compte rendu à venir dans *L'Homme*.

à l'adolescence ou une divination effectuée sur des enfants du voisinage déterminait le sexe-genre de l'enfant ou de l'adolescent. Ces exemples lui auraient permis du même coup de mettre en perspective la nouveauté de ce qu'elle entrevoit dans la société occidentale.

Si comme elle le pense les troisièmes sexes sortent du placard, il faut alors remarquer que dans tous les exemples ethnographiques connus et même lorsque leur statut social est élevé, comme chez les Navaho par exemple, ils ne représentent qu'une *minorité* qui s'accommode fort bien d'une majorité des femmes et d'hommes. Le modèle de semblables de sexe différent que propose E. Badinter serait donc celui d'une minorité. Une autre minorité, dont elle ne parle pas mais qui devient aussi visible, est celle des couples homosexuels, couples de semblables, mais pas androgynes.

Si E. Badinter dit bien que le couple hétérosexuel est précaire de nos jours, elle le défend néanmoins en disant que le plus solide serait celui du « troisième sexe », couple sans passion mais se comprenant parfaitement. Mais le fait est qu'actuellement, un couple sur deux divorce; les remariages existent; il faut dès lors parler de monogamie sérielle, et lorsque des personnes divorcées se remarient ensemble, ce qui arrive aussi, on n'est pas loin de la polygynie et de la polyandrie sérielle, pas loin donc de situations exotiques bien connues des anthropologues. Aux États-Unis actuellement, un enfant sur six ne vit pas avec ses deux parents biologiques. Mais, paradoxe, si le couple ne tient pas longtemps, on exige néanmoins que chaque couple se reproduise biologiquement, y compris les couples stériles, grâce aux nouvelles techniques de procréation (cf. Delaisi et Janaud 1983). On compte ainsi sur la force des liens biologiques pour maintenir les liens entre les ex-conjoints, qui se voient à cause de l'enfant ou des enfants, pour maintenir donc l'extension latérale de la parenté, qui passe par les alliances successives. Sinon au niveau légal, du moins au niveau de l'expérience quotidienne de nombreux couples divorcés et remariés, il se fait ainsi des partages obligés d'enfants (partage que l'on refuse au niveau des embryons, des ovules, des spermatozoïdes et des utérus, où n'existent que le don, l'achat ou la location).

Que dire maintenant des nouvelles techniques de reproduction et de leur impact au niveau des rapports hommes-femmes? G. Delaisi (1985) remarque que maintenant avec la contraception un homme ne peut plus si facilement faire un enfant à une femme et que par contre une femme a le pouvoir de le faire à un homme ou d'en faire un pour elle toute seule. Disons tout de même que la reproduction ne s'effectue pas dans un *vacuum* sociologique et que les familles monoparentales (à femme chef de famille unique) sont aussi les plus pauvres, ce qui limite la possibilité qu'ont les femmes de faire un enfant seules. Techniquement parlant, on n'en est pas encore arrivé à l'homme enceint, on en est juste arrivé à faire revivre le désir et le fantasme chez certains; les « snuglis »³ ne suffisent plus. On constate par contre que, comme cela s'est passé pour l'allaitement, on en arrive à une phase possiblement mercenaire pour les grossesses (banques de sperme, d'ovules, location d'utérus), surtout dans les cas de stérilité, mais on peut tout aussi bien envisager des cas où la femme n'ait pas envie de porter l'enfant et se fasse remplacer dans ce travail *par une femme*. Comme le dit P. Tabet (1985), « l'appropriation privée des productrices n'est plus la condition nécessaire de la reproduction ». Ceci est aussi vrai, dit Tabet, dans le cas des familles monoparentales que l'État subventionne (mal). Mais, comme le fait remarquer F. Héritier à l'aide de nombreux exemples ethnographiques, les effets *sociaux* de ces pratiques, ceux concernant la filiation notamment, ne sont pas nouveaux car les choix possibles dans le domaine ne sont pas infinis (Héritier 1985); ce qui est particulier à la société occidentale, c'est la médiatisation obligatoire de la transaction par un tiers et la médicalisation du processus avec les coûts économiques afférents.

Mais au niveau personnel, un « trucage biologique » est-il plus valable qu'un fantasme de grossesse masculine et d'accouchement socialement accepté comme chez les Mohave (Devereux 1937)? On peut se le demander... Et quelles seraient les conséquences des grossesses masculines pour les femmes? Si les activités qui se masculinisent reprennent de la valeur, encourager quelques hommes du troisième sexe à tenter l'expérience aurait-il des effets sur les congés de maternité, les allocations familiales, les garderies? Ou le système hiérarchique des sexes-genres se remettrait-il tout de suite

³ Porte-bébés ventraux.

en place, en décrétant par exemple qu'un homme enceint est un homme-femme, et comme les berdaches amérindiens aux yeux des jésuites, un homme-femme mieux qu'une femme certes, mais moins qu'un homme...

Enfin, si comme nous le pensons, ce livre démontre que la réalité anthropologique dépasse la fiction occidentale et qu'elle permet de jeter de la lumière sur ce que l'on observe en Occident, pourquoi accepter en tant que discipline de se faire toujours renvoyer au paradis perdu, au passé « simple » des sociétés et laisser échapper ainsi un marché de lecteurs potentiellement si lucratif ? La réponse tient peut-être, dans le cas présent, au fait que le thème des rapports hommes-femmes n'ait toujours pas « bon genre » dans la discipline. Comme nous l'ont dit bon nombre de collègues : « L'anthropologie des femmes, c'est passé de mode, heureusement ! personne n'en parle plus »... Le dernier congrès de l'American Anthropological Association (Philadelphie 1986) confirme à moitié ceci, mais annonce aussi une évolution intéressante : moins de séances sur les femmes et quelques séances sur la condition masculine (« Male Sexual Meanings and Males Studying Sexual Meanings » par exemple). De la minorité qui fait problème et pour cette raison celle dont on a parlé en premier, les femmes (cf. Mathieu 1971), en passant par les minorités sociologiques numériquement moins nombreuses — qui elles aussi font problème (homosexuels, transsexuels, troisièmes sexes) — il semble que l'on en arrive à l'étude de la condition masculine (dominante encore dans notre société malgré ce qu'en dit E. Badinter). De là on peut espérer en arriver un jour, pourquoi pas, à une théorie générale des sexes-genres.

RÉFÉRENCES

BLACKWOOD E.

1984 « Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes. The Case of Cross-gender Females », *Signs*, 10, 1: 27-42.

CHAPMAN A.M.

1982 *Drama and Power in a Hunting Society. The Selk'nam of Tierra del Fuego*. Cambridge et New York: Cambridge University Press.

COLLARD C.

1981 « Échangées, échangistes : structures dominées et dominantes d'échanges matrimoniaux », *Culture*, 1, 1: 3-12.

D'EAUBONNE F.

1976 *Les femmes avant le patriarcat*. Paris: Payot.

DELAISI DE PARSEVAL G.

1985 *Les sexes de l'homme*. Paris: Éditions du Seuil.

DELAISI DE PARSEVAL G. et A. Janaud

1983 *L'enfant à tout prix*. Paris: Éditions du Seuil.

DÉSY P.

1978 « L'homme-femme », *Libre*, 3: 57-102.

DEVEREUX G.

1937 « Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians », *Human Biology*, 9, 4: 498-527.

DUFOUR R.

1975 « Le phénomène du *sipiniq* chez les Inuit d'Iglulik », *Recherches amérindiennes au Québec*, V, 3: 65-69.

GUILLAUMIN C.

- 1978a « Pratiques de pouvoir et idées de nature », *Questions féministes*, 2: 5-30 et 3: 5-28.
 1978b « Les harengs et les tigres. Remarques sur l'éthologie », *Critique*, 375-376: 748-763.

HERDT G.

- 1981 *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. New York: McGraw-Hill.

HÉRITIER F.

- 1985 « La cuisse de Jupiter. Réflexions sur les nouveaux modes de procréation », *L'Homme*, XXV, 2: 5-22.

HOGBIN I.

- 1970 *The Island of Menstruating Men. Religion in Wogeo, New Guinea*. Scranton (Pa.): Chandler Publications Co.

LIONETTI R.

- 1985 « Le motif de l'allaitement masculin dans la tradition orale européenne », *Cahiers de littérature orale*, 18: 37-63.

MALINOVSKI B.

- 1929 *The Father in Primitive Society*. Psyche Miniatures Series.

MARTIN K. et B. Voorhies

- 1975 *Female of the Species*. New York: Columbia University Press.

MATHIEU N.C.

- 1971 « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Épistémologie sociologique*, 11: 19-39.

MONBERG T.

- 1981 « Fathers Were not Genitors », *Man*, 10: 34-40.

PAK O.

- 1986 *Raising the Low, Lowering the High: the Gender, Alliance, Property Relations among the Peasant Community of the Minangkabau, West Sumatra, Indonesia*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université Laval.

QUINN N.

- 1977 « Anthropological Studies on Women's Status », *Annual Review of Anthropology*, 6: 181-225.

REED E.

- 1979 *Féminisme et anthropologie*. Paris: Denoël-Gonthier. (Précédemment paru en anglais chez Pathfinder Press, New York et Toronto, 1975.)

SALADIN D'ANGLURE B.

- 1985 « Du projet « PAR.A.DI. » au sexe des anges : notes et débats autour d'un « troisième sexe », *Anthropologie et Sociétés*, 9, 3: 139-176.
 1977 « Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom inuit », *Études/Inuit/Studies*, 1, 1: 33-63.

TABET P.

- 1985 « Fertilité naturelle, reproduction forcée »: 61-146, in N.C. Mathieu (éd.), *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

WHITEHEAD H.

1981 « The Bow and the Burden Strap »: 31-80, in S. Ortner et H. Whitehead (éds), *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge et New York: Cambridge University Press.

ZAPPERI R.

1983 *L'homme enceint*. Paris: Presses Universitaires de France.

Chantal Collard
Département de sociologie et d'anthropologie
Université Concordia

Nicole-Claude MATHIEU (éd.) : *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, coll. Cahiers de l'Homme no 24, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1985, 251 p.

Sous ce titre magnifique, Nicole-Claude Mathieu a réuni cinq essais écrits par six auteures, sociologues, ethnologues et linguistes, toutes préoccupées par un aspect ou l'autre du processus de « sexage » social. Processus que l'on peut effectivement comparer à l'arrondissement d'un navire : arraisonner, c'est contrôler.

Domination et violence constituent les fils conducteurs de l'ensemble des essais de ce livre collectif. Pas n'importe quelle domination, pas n'importe quelle violence mais celles qu'exercent les hommes sur les femmes dans une variété de situations historiques et ethnographiques, en passant par notre propre société.

Trois courts articles (Journet, Michard-Marchal et Ribéry, Echard) révèlent des situations où la violence s'exerce avec une certaine subtilité et où, à la limite, les femmes servent, bien involontairement, de relai. C'est notamment le cas décrit par Odile Journet qui montre que chez les Joola du Sénégal le statut des femmes semble relativement favorable. L'apparition de nouveaux rapports marchands a cependant écarté les femmes de certaines fonctions dans le domaine économique. Pourtant, elles ont réussi à conserver une remarquable autonomie dans la production. Même plus, cette autonomie apparaît à la limite comme une compétition entre les hommes et les femmes.

Un examen attentif des conditions dans lesquelles s'exerce ce pouvoir des femmes révèle que ce n'est qu'au prix de l'intériorisation d'une contrainte, la maternité, qu'elles ont réussi à conserver leurs prérogatives sociales. En effet la compétition dans laquelle entrent les femmes ne peut s'effectuer qu'en autant qu'elles sont des mères.

Au gré des changements économiques qui risquent d'ébranler leurs acquis, les femmes n'ont même d'autres solutions que de devenir des hyper-mères. Les hommes n'ont donc nul besoin d'exercer violence et domination sur les femmes : les mères se chargent de préserver l'ordre social, l'ordre des hommes.

La façon dont les mères utilisent leur pouvoir renforce la contradiction entre les sexes. Le fait, par exemple, que les mères consacrent davantage de leurs revenus à l'entretien et à l'éducation de leurs garçons et laissent leurs fillettes de 10-12 ans s'embaucher comme bonnes à la ville présage d'un triste avenir pour ces dernières dans une société changeante. On peut en effet se demander avec l'au-