

La notion d'appropriation dans le féminisme matérialiste (Christine Delphy et Colette Guillaumin)

Auteur : Frédérick, Marie

Promoteur(s) : Caeymaex, Florence

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique : 2019-2020

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/8560>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Année académique 2019 – 2020

La notion d'appropriation dans le féminisme matérialiste

Christine Delphy et Colette Guillaumin

Travail de fin d'études présenté en vue de l'obtention du
diplôme de Master en philosophie, à finalité approfondie

Marie Frédérick

Promotrice : Florence Caeymaex

Lecteur : Julien Pieron

Lectrice : Anne Herla

J'aimerais remercier Madame Florence Caeymaex, promotrice de ce mémoire, pour sa disponibilité et ses conseils précieux.

Je remercie également ma lectrice et mon lecteur, Madame Anne Herla et Monsieur Julien Pieron, pour la lecture attentive de ce travail qu'ils feront.

J'adresse une pensée particulière à Madame Dominique Bourque, professeure agrégée à l'Institut d'études des femmes et au Département de français de l'Université d'Ottawa, dont le travail et les cours m'ont mise sur la voie et inspirée dans ce présent écrit.

Table des matières

Introduction	2
Question de recherche	2
Le matérialisme historique	2
Sur le genre dans l'œuvre de Marx	7
Ce que les féministes matérialistes retiennent de Marx	9
Le Mouvement pour la Libération des Femmes	11
Contre le naturalisme et le différentialisme	16
Penser le genre contre le naturalisme	16
L'anti-différentialisme	20
Christine Delphy	23
Biographie	23
Vers une théorie générale de l'exploitation	24
Le travail domestique	30
Le mariage comme contrat	33
La classe des femmes	37
Les femmes hors du droit	41
Conclusion	43
Colette Guillaumin	46
Biographie	46
Le sexage	47
Le mariage comme (non-)contrat	51
L'intérêt pour la vie quotidienne	53
L'homme comme norme	55
Conclusion	57
Conclusion sur le féminisme matérialiste	62
Vers un matérialisme renouvelé	68
Elsa Dorlin	68
Monique Wittig	73
Jules Falquet	80
Bibliographie	84

Introduction

Question de recherche

Dans ce travail, je vais tenter de pointer des pistes pour esquisser une théorie de l'appropriation telle qu'elle a été exprimée dans le féminisme matérialiste français. En particulier, je vais me concentrer sur Christine Delphy et Colette Guillaumin. La première développe une théorie de l'appropriation centrée sur les rapports économiques et la question du travail : le travail domestique des femmes, dans un sens large, que nous allons détailler, est approprié par les hommes qui en retirent des bénéfices sociaux et économiques évidents. Chez la seconde, la question de l'appropriation est pensée sur un mode d'accaparement total de la personne, en particulier par le sexage, une notion qu'elle utilise par analogie avec l'esclavage et le servage où contrairement à des rapports salariaux classiques, ce n'est pas la force de travail qui est appropriée par l'employeur mais bien la personne toute entière.

Appropriation du travail chez Delphy, et appropriation du corps et de l'individu chez Guillaumin, donc. Ces deux angles d'attaque nous permettront de mieux comprendre la complexité de la pensée féministe matérialiste, et d'envisager les différentes notions mobilisées par ces deux autrices pour arriver à une théorie de l'appropriation.

Bien sûr, d'autres féministes matérialistes auraient pu retenir mon attention, comme Paola Tabet, féministe italienne dont les travaux les plus notables sont ceux sur la prostitution ; Nicole-Claude Mathieu que j'évoque parfois dans ce travail ; ou Danielle Juteau, professeure de sociologie à Montréal et Ottawa, qui a en quelque sorte importé le féminisme matérialiste par-delà l'Atlantique. Pour des raisons stratégiques, j'ai préféré me concentrer sur Delphy et Guillaumin car elles présentent chacune un concept original permettant de comprendre l'appropriation (respectivement le travail domestique et le sexage).

Le matérialisme historique

Pour mieux cerner l'appellation de « féminisme matérialiste », je propose que nous nous arrêtions d'abord sur la question du matérialisme historique tel qu'exprimé chez Marx, celui-ci étant la référence explicite des féministes matérialistes. Il a été assez difficile pour moi d'isoler des définitions claires du matérialisme historique chez Marx, notamment car cette notion tient davantage d'une reconstruction *a posteriori* des concepts marxistes. J'ai cependant décidé de m'intéresser en particulier à deux textes : *L'Idéologie Allemande* (1845-186), car celui-ci

présente un véritable développement du matérialisme historique, ainsi que les *Thèses sur Feuerbach* (1845), où Marx insiste sur le caractère original de sa conception du matérialisme.

Dans *L'Idéologie Allemande*, le matérialisme est très clairement défini comme une approche permettant :

« d'analyser le processus réel de production en partant de la production matérielle de la vie quotidienne ; de concevoir la forme de commerce liée à ce mode de production et engendrée par lui, autrement dit, la société civile à ses différents stades, comme le fondement de toute histoire ; de décrire cette société dans son action en tant qu'État, aussi bien que d'expliquer par elle l'ensemble des diverses productions théoriques et formes de la conscience ; telles que la religion, la philosophie, la morale etc. ; d'observer la genèse de la société civile en liaison avec ces formes de créations, ce qui permet alors, naturellement, d'exposer le phénomène dans sa totalité (et aussi l'interaction de ces divers aspects). »¹

Nous allons voir comment Marx articule ces différentes notions dans une théorie cohérente de l'histoire.

La production occupe une place centrale dans cette théorie de l'histoire. Selon Marx, on peut identifier trois stades logiques (mais non-chronologiques) qui nous permettent de décomposer la question de la production. Le premier moment est celui des besoins primaires. En effet, « les hommes doivent être en mesure de vivre pour 'faire l'histoire'. »² Vivre, cela signifie répondre à ses besoins primordiaux : se nourrir, se loger, se vêtir... D'un point de vue historique, le premier acte est donc celui de créer des moyens pour satisfaire ces besoins : c'est la production de la vie matérielle.

Dans un second temps, la satisfaction des besoins primaires ouvre vers de nouveaux besoins. Ce processus permet l'élaboration d'outils techniques de plus en plus perfectionnés, qui entraîneront à leur tour d'autres progrès techniques. On reste jusque-là au stade de la production de sa propre vie par le travail : c'est lui qui nous permet de répondre à tous nos besoins.

Enfin, le troisième moment est celui de la famille, où apparaît la question de la production de la vie d'autrui par la procréation. La famille constitue le premier rapport social³. C'est dans

¹ Marx, « L'idéologie allemande » in *Philosophie*, Paris, Folio Essais, 2014, p. 311. C'est moi qui souligne.

² *Id.* C'est moi qui souligne.

³ *Ibid.*, p. 312.

la famille qu'apparaît pour la première fois la notion de la propriété, par la division du travail : « la femme et les enfants sont l'esclave de l'homme »⁴. L'esclavage constitue donc la première forme de propriété, même si celui-ci n'existe alors qu'entre le père et les membres de sa famille. Marx parle d'ailleurs de « mode patriarcal de production ».

La propriété privée est pour Marx synonyme de division du travail. La division du travail se rapporte à l'activité productrice et la propriété privée se rapporte quant à elle au produit de cette activité⁵ ; elles ne forment que les deux faces d'une même pièce. La propriété privée fait naître une opposition entre l'intérêt particulier de chaque famille et l'intérêt commun du plus grand nombre. D'après Marx, la division du travail permet de répartir entre différents individus les activités matérielles et spirituelles, la jouissance, la production et la consommation. Cette répartition naît de la subdivision de plusieurs catégories dans le travail : on distingue ainsi entre le travail manuel et intellectuel, le travail industriel et agricole (qui débouche sur la distinction entre ville et campagne) et enfin le travail industriel et commercial⁶. Cela crée des conflits entre la force productive (c'est-à-dire, le stade social ou le mode de coopération spécifique à chaque époque donnée⁷), l'état social et la conscience des individus. Sans entrer dans les détails, qui ne nous seraient pas forcément utiles ici, on peut dire que pour surmonter ces conflits, il est nécessaire selon Marx d'abolir la division du travail (et la propriété privée, les deux étant, à nouveau, synonymes)⁸.

Chaque « stade » de l'histoire correspond à un « stade » des rapports de production où la propriété privée est à chaque fois fixée de manière spécifique : dans *L'Idéologie allemande*, Marx étudie par exemple la propriété tribale, la propriété antique communale et publique, la propriété féodale et enfin la propriété capitaliste. Celles-ci constituent la structure économique de la société, qui est sans cesse poussée à évoluer par les différents progrès techniques. Jusqu'aux travaux de Marx, on avait tendance à analyser l'histoire en termes de conflits et de guerres. Même dans ces cas, on voit bien que d'un point de vue marxiste, c'est la production qui est au centre de l'histoire : les vainqueurs doivent prendre en compte le niveau de développement des forces productrices vaincues⁹.

⁴ K. Marx, « L'idéologie allemande » in *op. cit.*, p. 317.

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 344.

⁷ *Ibid.*, p. 313.

⁸ *Ibid.*, p. 316.

⁹ *Ibid.*, p. 350.

En plus de la structure économique, qui désigne les moyens de production et les relations de production données à chaque moment de l'histoire, l'analyse marxiste se double d'une superstructure : c'est le versant idéologique, imposé par la classe dominante. L'idéologie concerne tout ce qui n'est pas directement en lien avec la production : les arts, la philosophie, la religion, la loi, la politique, l'éducation, bref, la culture au sens large. Les idées de la classe dominante constituent « l'expression des rapports sociaux qui font justement d'une seule classe la classe dominante, donc les idées de sa suprématie »¹⁰. Notons que l'idéologie n'est pas autonome des conditions d'existence matérielle des individus¹¹. Ainsi, les idées dominantes sont l'expression des conditions matérielles dominantes.

Il y a donc une opposition forte entre l'évolution constante des forces productives, due au progrès technique, et le désir de maintenir la superstructure et les rapports de production. Pour surpasser cela, la seule solution est la lutte des classes (que nous n'aborderons pas ici pour ne pas nous éloigner du sujet qui nous occupe). Retenons que le moteur de l'histoire est pour Marx l'évolution de la structure économique, qui se cristallise dans la lutte des classes. Cette lutte se caractérise par l'aspect conflictuel qu'entretiennent, à l'intérieur même de la structure économique, les moyens de production, toujours en progrès, notamment technologiques, et d'autre part, les rapports de production, qui caractérisent le mode social de la production. Les rapports sociaux qui structurent la société accusent toujours une sorte de retard sur les moyens de production. Pour ainsi dire, c'est la lutte des classes qui constitue le moteur de l'histoire ; donc l'opposition entre les classes dominantes et dominées.

Dans les *Thèses sur Feuerbach*¹², Marx tente de montrer la spécificité et le caractère original du matérialisme tel qu'il le développe. La notion de matérialisme avait en effet déjà été utilisée, notamment par Feuerbach, pour contrer l'idéalisme allemand. Cependant, cette tentative s'avère infructueuse selon Marx, car Feuerbach passe à côté du point que Marx considère comme le plus important dans le matérialisme : le fait que la vie elle-même, l'activité humaine, doit être prise en compte comme une activité objective et transformatrice (Thèse 1 et 5). Il faut donc accorder une attention toute particulière à la pratique humaine, et non pas se borner à la réflexion théorique comme le fait Feuerbach (Thèse 2).

¹⁰ K. Marx, « L'idéologie allemande » in *op. cit.*, p. 338.

¹¹ *Ibid.*, p. 338.

¹² K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, 1845, disponible à l'adresse <<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450001.htm>>, consulté le 20 décembre 2019.

Par ailleurs, Marx insiste sur le caractère éminemment social de l'homme : l'essence de celui-ci n'est pas « une abstraction inhérente à l'individu isolé [...] elle est l'ensemble des rapports sociaux » (Thèse 6). La vie humaine, donc toujours sociale, est en essence pratique (Thèse 8), et c'est de ce point de vue qu'il faut analyser ce qu'il se passe chez les individus. Si l'on ne fait pas cette démarche, on reste bloqué au niveau des analyses des individus isolés et de la société bourgeoise, ce que fait Feuerbach (Thèse 9), tandis que la démarche matérialiste propre à Marx veut quant à elle envisager « la société humaine, ou l'humanité socialisée » (Thèse 10).

Le matérialisme historique tel que pensé par Marx constitue donc un geste philosophique et politique fort, en ce qu'il remet la dialectique et la philosophie sur leurs pieds, mais aussi en ce qu'il affirme l'importance, voire le primat, de la *pratique* sur le théorique. Cette pratique est toujours considérée dans une ambition révolutionnaire : « les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer » (Thèse 11).

Nous pouvons à présent entrevoir la conception matérialiste de l'histoire. L'histoire est par ailleurs définie par Marx comme une « succession de générations, qui viennent l'une après l'autre et dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives légués par toutes les générations précédentes ; par conséquent, chacune d'elles continue, d'une part, l'activité traditionnelle dans des circonstances entièrement modifiées, et, d'autre part, elle modifie les anciennes conditions par une activité totalement différente. »¹³ En d'autres termes, chaque « moment » de la société civile apporte de nouvelles *circonstances* (des progrès techniques, des moyens de production et des rapports de production spécifiques), mais il reste en même temps héritier des circonstances léguées par les moments précédents. Nous ne pouvons pas les ignorer, nous devons les prendre en compte et les étudier pour en tirer des leçons (c'est d'ailleurs ce que Marx fait dans *L'Idéologie Allemande* et dans le *Capital*) : « les circonstances font les hommes autant que les hommes font les circonstances »¹⁴. Il y a un mouvement de balancier permanent entre l'héritage historique des périodes qui précèdent la nôtre et dans le même temps, des nouvelles activités et des nouvelles circonstances qui constituent l'apport spécifique de chaque génération. Enfin, nous pouvons comprendre ceci en citant un passage du *18 Brumaire de Napoléon Bonaparte* (1852) : « Les hommes font leur

¹³ K. Marx, « L'idéologie allemande » in *op. cit.*, p. 323.

¹⁴ *Ibid.*, p. 327.

propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. »¹⁵

Sur le genre dans l'œuvre de Marx

On peut se questionner sur l'absence de la problématisation du genre chez Marx. Celui-ci n'est que très peu abordé, et il est carrément absent des chapitres du *Capital* où l'on aurait pu espérer le voir, comme « La journée de travail » ou « La machinerie et la grande industrie ».

Le fait que le travail domestique réalisé par les femmes passe au second plan dans son œuvre peut s'expliquer par sa vision téléologique de l'histoire. Le capitalisme est perçu comme un « mal nécessaire », voire comme une force progressiste, qui finira par déboucher, à terme, sur la libération des travailleurs. Dans cette optique, il pense donc que l'industrialisation progressive, rendue possible par les progrès technologiques, amènera à des rapports de genre plus égalitaires. En effet, il dit que « la grande industrie [...] crée [...] la nouvelle base économique d'une forme supérieure de la famille et du rapport entre les sexes »¹⁶. De cette « nouvelle famille », Marx ne dira pas grand-chose.

Dans *Le Capitalisme patriarcal* (2019)¹⁷, Silvia Federici revient en détails sur l'occultation chez Marx des problématiques de genre. Elle soulève quatre présupposés marxistes qui biaisent son analyse sur cette question.

En premier lieu, Marx considère que les femmes n'auraient jamais participé à la sphère de la production avant l'ère capitaliste. Cela sous-entend que le travail reproductif n'était jusqu'alors pas nécessaire à la société, et qu'il n'était dans tous les cas pas un travail. Pourtant, il est évident que les femmes ont toujours participé à la sphère productive, dans les travaux agricoles ou dans le commerce par exemple¹⁸.

Marx pense également que les femmes ne participaient pas au travail productif car elles seraient moins fortes physiquement que les hommes. Cet argument est évidemment très contestable, et il masque en fait des réalités que Marx décrit pourtant lui-même, comme le fait

¹⁵ K. Marx, *18 Brumaire de Napoléon Bonaparte*, 1852, disponible à l'adresse <<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1851/12/brum.pdf>> (consulté le 1^{er} décembre 2019).

¹⁶ K. Marx, *Le Capital, Critique de l'économie politique, livre I*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions Sociales, 2016, p. 471-472, cité dans S. Federici, *Le Capitalisme patriarcal*, La Fabrique, 2019, p. 37-38.

¹⁷ Le texte dont nous allons ici discuter date de 2017 mais il est le fruit d'une longue réflexion et il s'inscrit dans une longue tradition féministe qui débute dans les années 1970, il me paraît donc tout indiqué afin d'envisager les impensés en matière de genre dans la théorie marxiste.

¹⁸ S. Federici, *Le Capitalisme patriarcal*, op. cit., p. 39.

que les femmes étaient employées dans l'industrie car elles étaient considérées comme plus dociles et qu'elles tendraient à mettre toute leur énergie dans leur métier. Il n'est donc pas question *que* de force physique¹⁹.

Revenons aussi sur cette idée selon laquelle c'est le bond technologique qui amènera à l'égalité des genres. D'autres rapports de pouvoir existent, au sein même de l'industrie qui permet ce bond technologique : les femmes sont payées moins que les hommes, et elles sont aussi très vulnérables aux violences sexuelles lorsqu'elles travaillent dans des industries mixtes. Federici ajoute que « après deux siècles d'industrialisation, on peut voir, que si la fin du capitalisme n'est toujours pas à l'horizon, partout où l'égalité sur le lieu de travail a été réalisée ou améliorée, c'est le résultat de la lutte des femmes et non un cadeau de la machine »²⁰.

Enfin, le dernier présupposé problématique de Marx est le fait que le travail industriel serait la forme normative parfaite du travail, et qu'il serait le lieu privilégié de la production sociale. Ceci empêche totalement de penser une forme de travail domestique. La reproduction a pourtant un impact très fort sur le capitalisme, puisque la force de travail doit être continuellement reproduite (nettoyée, nourrie, blanchie...) afin d'être apte à travailler à nouveau. Mais ici encore, Marx passe à côté du travail domestique ou ménager : il considère que le travailleur « se reproduit tout seul », qu'il achète des produits avec son salaire et qu'il les consomme. Pourtant, la consommation des produits nécessite des processus de transformation (comme la cuisson ou la préparation d'un repas), qui est très généralement réalisé par les femmes du foyer²¹. On voit donc comment l'analyse marxiste peut facilement occulter le travail domestique. Nous reviendrons plus tard sur la question de la consommation et de la transformation avec Christine Delphy, qui s'y intéresse en détails.

Finalement, selon Federici, l'« oubli » des questions de genre chez Marx n'est pas un accident, mais il résulte bien d'un problème systémique : il considère que ce qui est créé par l'homme (et par la technologie) a une valeur supérieure. « Le travail est décrit comme le père, la nature comme la mère »²², et selon lui, le but principal du travail est dominer la nature.

Cependant, il ne faut pas boudier l'impact que Marx a pu avoir, aussi bien sur l'analyse du travail que sur l'analyse des genres. Bien qu'il ne s'y intéresse pas et qu'il les occulte souvent, le matérialisme historique qu'il développe permet également de s'intéresser à ces

¹⁹ S. Federici, *Le Capitalisme patriarcal*, op. cit., p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p. 41.

²¹ *Ibid.*, p. 42-43.

²² *Ibid.*, p. 59.

questions. Sur cela, Federici nous dit : « notre rencontre avec la théorie marxienne de la reproduction de la force de travail et notre appropriation de celle-ci, qui consacrait en un sens l'importance de Marx pour le féminisme, nous a aussi donné la preuve décisive qu'on devait renverser Marx et commencer notre analyse et notre lutte en partant précisément de l' 'usine sociale' qu'il avait exclue de son œuvre »²³. C'est précisément ce que vont faire les féministes matérialistes.

Ce que les féministes matérialistes retiennent de Marx

Étant donné leur nom, les féministes matérialistes s'intéressent évidemment au matérialisme historique, tout en refusant certaines analyses marxistes dites orthodoxes. Nous nous appuyons ici sur des textes de Christine Delphy, qui revendique explicitement cette théorie de l'histoire. Elle retient de Marx la méthode matérialiste comme une « théorie de l'histoire, où celle-ci s'écrit en termes de domination des groupes sociaux les uns par les autres »²⁴. C'est le concept de domination, voire celui de lutte des classes comme moteur de l'histoire que retient Delphy. Le matérialisme historique est indispensable pour elle : « c'est l'outil même, précisément dans la mesure où c'est la seule théorie de l'histoire pour laquelle l'oppression est la réalité fondamentale, le point de départ »²⁵. Par ailleurs, elle considère que l'apport principal de l'analyse matérialiste de l'histoire consiste dans le fait qu'elle s'intéresse en premier chef à la question des constructions sociales²⁶.

Cependant, Delphy fait elle aussi remarquer que Marx a « oublié » de considérer la division sexuelle du travail dans son analyse matérialiste. Ce n'est pas une simple non-reconnaissance, c'est selon Delphy une véritable non-problématisation de la question : « l'analyse du mode de production capitaliste est indifférente à la division sexuelle dans le sens où le fait que les positions ne puissent pas être occupées indifféremment des hommes ou des femmes n'est même pas perçu comme un problème ; elle est lui est indifférente, certes, mais dans le sens opposé : elle tient la division sexuelle pour acquise, elle la reconnaît et l'intègre, elle est fondée dessus »²⁷. Il y a donc un problème pour les féministes matérialistes dans l'analyse matérialiste appliquée au capitalisme que Marx a réalisée. Ce dernier ignore non seulement la division sexuelle du travail de façon délibérée, mais en outre, il naturalise cette division et la tient pour acquise. Nous verrons plus tard pourquoi cette naturalisation pose ainsi

²³ S. Federici, *Le Capitalisme patriarcal*, op. cit., p. 57.

²⁴ C. Delphy, « Un féminisme matérialiste est possible » in *L'Ennemi principal*, t. 2, Paris, Syllepse, 2013, p. 123.

²⁵ Id.

²⁶ C. Delphy, « Préface » in *L'Ennemi principal*, t. 1, Paris, Syllepse, 2013, p. 27.

²⁷ C. Delphy, « Mariage et divorce » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 124.

problème aux féministes matérialistes. En outre, l'analyse marxiste considère que l'oppression des ouvriers s'applique à toute leur classe sans distinction de genre : « d'une part, les femmes ouvrières sont invisibles, absentes de cette analyse ; d'autre part, le travail domestique et son exploitation sont pris pour acquis. »²⁸

Malgré tout, cette tache aveugle dans l'analyse marxiste ne rend pas l'utilisation du matérialisme historique caduque pour penser les relations entre les femmes et les hommes. Cela implique cependant de repenser le marxisme, et il faut pour Delphy commencer par remettre en question le fait que la division sexuelle du travail profite au capitalisme. Pour elle, c'est faux : elle profite aux hommes, capitalistes ou non. C'est peut-être pour cette raison que la gauche contemporaine redoute d'appliquer à ses travaux la grille d'analyse matérialiste au féminisme²⁹. La gauche se retrouve donc dans un paradoxe : elle utilise la démarche matérialiste pour tout ce qui concerne l'exploitation capitaliste mais refuse de l'utiliser pour la sphère de l'exploitation patriarcale, ce qui l'amène, selon Delphy, à adopter des positions idéologiques réactionnaires³⁰.

D'autre part, le terme de « matérialiste » est à entendre dans un sens fort. Si le féminisme matérialiste part de l'oppression, à l'instar de la démarche marxiste, elle débouche elle aussi sur une théorie de l'histoire qui s'écrit en termes de domination entre des groupes sociaux³¹. Il doit aussi comprendre les productions intellectuelles comme des produits de rapports sociaux, et à ce titre comme des vecteurs de domination³². En cela, Delphy est extrêmement critique à l'égard de l'interdisciplinarité tant vantée dans les milieux universitaires. Pour elle, il s'agit d'une démarche profondément antimatérialiste qui résulte d'une division de la connaissance en domaines étanches, qui ont tous leurs disciplines, leurs démarches propres, qui se réuniraient ensuite pour juxtaposer le fruit de leurs travaux³³.

Elle cite par exemple le cas de l'étude de la famille : une telle conception du monde débouche sur des analyses séparées des rapports économiques, sociaux ou sexuels entre époux. C'est précisément en étudiant ces différents rapports de façon cloisonnée que l'on manque l'explication en termes d'oppression³⁴. Delphy refuse donc l'interdisciplinarité entendue en ce sens, et propose à la place une « dynamique unique, se traduisant différemment à différents

²⁸ C. Delphy, « Mariage et divorce » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 124.

²⁹ C. Delphy, « Les femmes dans les études de stratification » in *Ibid.*, p. 146.

³⁰ *Ibid.*, p. 147.

³¹ C. Delphy, « Pour un féminisme matérialiste » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 245.

³² *Id.*

³³ *Ibid.*, p. 246.

³⁴ *Id.*

niveaux, *qui restent entièrement à définir* »³⁵. Il est en effet illusoire, selon elle, d'espérer obtenir des résultats différents en appliquant la même méthode : on peut ainsi penser à la célèbre phrase de la poétesse noire Audre Lorde, « *For the master's tools will never dismantle the master's house* »³⁶.

C'est par ailleurs, d'après Delphy, le fait que les femmes aient été maintenues à l'écart d'une analyse en termes de classe, donc d'une lutte de classes avec les hommes, que « l'instauration et [le] maintien de 'domaines' réservés » ont été rendus possibles³⁷. On comprend donc pourquoi l'élargissement du matérialisme aux luttes entre classe des hommes et classe des femmes est si important pour Delphy (nous verrons plus loin comment elle opère cette analyse du groupe des femmes en tant que classe).

L'intérêt pour les féministes matérialistes de cette appellation est donc évidente : « l'emploi du terme 'matérialiste' (et non 'marxiste') a donc aussi pour objet d'indiquer que, si je garde les grands principes généraux de l'analyse marxiste, j'en récusé les applications particulières, y compris celle de Marx »³⁸, ce dernier ne s'étant concentré que sur l'analyse matérialiste de la sphère économique. En cela, les féministes matérialistes refusent le primat de la production capitaliste sur les autres types de production (dans le cas de la production patriarcale étudiée par Delphy) ainsi le primat du capitalisme sur les autres oppressions de manière générale.

Ceci étant clarifié, le terme seul « matérialiste » sera parfois utilisé dans ce travail. Sauf mention du contraire, il recouvrira le terme de « féministe matérialiste » et permettra l'allègement de la rédaction, surtout lorsque je comparerai différents mouvements féministes.

Le Mouvement pour la Libération des Femmes

Le féminisme matérialiste s'est en grande partie cristallisé dans le Mouvement de Libération des Femmes (MLF). Bien que ce nom et ce sigle furent déposés en octobre 1979, la naissance du MLF est assez difficile à dater puisqu'on peut trouver bien plus tôt les premières occurrences du mouvement.

³⁵ C. Delphy, « Pour un féminisme matérialiste » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 248.

³⁶ « Les outils du maître ne détruiront jamais la maison du maître » (ma traduction).

³⁷ C. Delphy, « Pour un féminisme matérialiste » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 249.

³⁸ C. Delphy, « Préface » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 23.

Dès 1968, avec l'impulsion des révoltes du mois de mai, une vingtaine de femmes se réunissent à l'Université de Vincennes pour réfléchir de manière collective sur la spécificité de la lutte des femmes³⁹. De petits groupes préexistent ainsi à l'institution officielle du MLF : « Féminin-Masculin-Avenir » (FMA) étant le plus connu, on peut aussi penser aux « Petites Marguerites » ainsi qu'à « Marxisme-Féminisme-Action ».

Le MLF a deux influences principales : la première, ce sont les mouvements étudiants qui culminent en 1968 et qui remettent en question les fondements de la civilisation moderne en accordant une importance particulière aux questions de la « vie quotidienne », y compris la famille et la sexualité⁴⁰. La deuxième influence est le mouvement féministe américain *Women's Liberation* (*Women's Lib*), qui inspirera une des premières actions très médiatisées du MLF. Le 26 août 1970, une dizaine de militantes (dont notamment Christine Delphy et Monique Wittig) vont en effet déposer une gerbe de fleurs sur la tombe du soldat inconnu à l'Arc de Triomphe à Paris, en portant des banderoles revendiquant : « Il y a encore plus inconnu que le soldat inconnu : sa femme ». Pour les grands médias, c'est ce moment qui marque la naissance du MLF⁴¹.

Plusieurs tendances assez contradictoires s'opposent au sein du MLF.

Le groupe de Vincennes est formé d'une majorité de femmes qui suivent alors une formation en psychanalyse. Elles donneront naissance à la tendance « Politique et Psychanalyse », dont la « cheffe » est Antoinette Fouque. Ce collectif est assez problématique à l'intérieur du MLF : il ne se réclame pas du tout du féminisme, le féminisme n'étant pour elles que le retournement du terme « humanisme », et il renforcerait les relations conscientes et inconscientes envers le patriarcat. Le féminisme est conçu comme « la dernière forme historique du patriarcat »⁴². Elles sont donc très majoritairement résolument antiféministes, ce qui ne manquera pas de poser des problèmes dans la suite du Mouvement.⁴³

Les « Féministes Révolutionnaires » naissent précisément des divergences d'opinion avec « Politique et Psychanalyse ». Elles se constituent en octobre 1970 et considèrent que ce

³⁹ N. G. Guadilla, *Libération des Femmes : le M. L. F.*, Paris, PUF, 1981, p. 28.

⁴⁰ *Id.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 29.

⁴² *Ibid.*, p. 38.

⁴³ On peut également noter que d'autres problèmes que l'antiféminisme sont soulevés concernant cette tendance : elle a été plusieurs fois pointée du doigt comme relevant de pratiques sectaires, et l'origine de ses financements pose de très nombreuses questions : c'est indéniablement la tendance la plus fortunée du MLF, mais personne ne sait vraiment d'où vient cet argent. Fouque sera épinglée pour ces deux raisons et se verra même forcée de quitter le Mouvement provisoirement entre mai 1973 et avril 1974.

qu'il faut combattre en priorité, c'est le système patriarcal. Elles en appellent à la mobilisation de la classe des femmes. Ce sont elles qui sont à l'origine des actions les plus connues du MLF, comme le *Manifeste des 343*, des manifestations pour l'avortement libre et gratuit, l'organisation de la grève des Femmes de 1974⁴⁴...

Les « Gouines Rouges » participent au Mouvement dès son origine mais se constituent en groupe pendant un an, entre 1971 et 1972. Elles s'associent d'abord au Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire mais le quittent rapidement car elles considèrent celui-ci trop tourné vers l'homosexualité masculine⁴⁵. C'est un mouvement de lesbiennes radicales en non-mixité.

On trouve également les « Groupes de Quartier », institués dès 1970 par des femmes qui militent à l'extrême gauche, majoritairement trotskystes. Elles considèrent qu'il faut accorder davantage d'importance à la lutte des classes. Elles sont à l'origine de la tendance « Lutte de classe », dont le but est d'organiser un mouvement autonome de la masse des femmes, axé sur les ouvrières et les employées. C'est un mouvement beaucoup plus populaire et moins élitiste que « Politique et Psychanalyse », elles sont davantage tournées vers les problèmes très concrets de travail, d'éducation, de vie familiale... Enfin, elles prennent part à la création du « Mouvement Autonome des Femmes », qui prendra à partir de 1976 ses distances avec le MLF bien que les thèmes abordés y soient similaires (conditions de travail, contraception, avortement...) ⁴⁶.

Enfin, en plus de ces différentes tendances, de nombreux organes émaneront du MLF, dont la « Ligue du droit des Femmes », présidée par Simone de Beauvoir et fondée en 1974. Elle provient directement de l'idéologie propre aux « Féministes Révolutionnaires », qui tentent d'instaurer une lutte proprement juridique pour les droits des femmes. La « Ligue du droit des Femmes » s'oppose ainsi à la pornographie, aux affiches publicitaires jugées trop sexistes, et mène principalement des actions pour les femmes battues et violées (c'est ce qui la fera connaître du grand public). La « Ligue du droit des Femmes » crée ensuite le collectif SOS Femmes et Alternatives en 1978, qui ouvre des foyers pour les femmes battues, le Groupe de Liaison et d'Information Femmes et Enfants (GLIFE) et participe enfin à la création du collectif SOS Femmes violées en mai 1977⁴⁷.

⁴⁴ N. G. Guadilla, *Libération des Femmes : le M. L. F.*, op. cit., p. 43.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 45-46 et 48-49.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 47-48.

Le MLF publiera de nombreux textes, revues et même ouvrages, parfois de façon anonyme, parfois non. On peut citer par exemple *Le torchon brûle*, journal édité entre 1971 et 1973, ou bien la maison d'édition Des Femmes, toujours en activité, mise en place sous l'impulsion d'Antoinette Fouque en 1972. On peut également penser aux deux numéros de la revue *Partisans* intitulés « Libération des femmes Année Zéro » publié en 1974 mais reprenant des textes écrits entre 1970 et 1971, au texte « Combat pour la libération de la femme » paru dans *L'Idiot International* en 1970 coécrit notamment par les sœurs Wittig⁴⁸, aux vingt numéros des Cahiers du Grif publiés entre 1973 et 1978, enfin aux deux revues *Questions Féministes* (1977-1980) et *Nouvelles Questions Féministes* (fondé en 1981 et toujours en activité).⁴⁹

La constellation des femmes militantes au sein du Mouvement est traversée de nombreux conflits, mais selon Naty García Guadilla dans son livre *Libération des Femmes : le M. L. F.* (1981), leur spécificité est d'avoir posé la question sexuelle au centre des préoccupations d'une façon novatrice. Par question sexuelle, j'entends ici toutes les questions relatives aux rapports entre le groupe des hommes et des femmes, aux différentes formes de sexualité, au contrôle de la contraception, à la procréation libre... Cette question avait déjà été abordée, mais jamais de façon aussi centrale. Le MLF est ainsi à la fois un mouvement de rupture et un mouvement de modernisation : « jamais dans l'histoire des mouvements des femmes les revendications sexuelles n'avaient pris une telle place »⁵⁰, le Mouvement politise ainsi un peu plus la vie privée, en accord avec le féminisme de la seconde vague dont il est le moteur en France.

Par ailleurs, il s'agit d'un mouvement à la fois assez élitiste d'un point de vue culturel (notamment par la tendance « Psychanalyse et Politique » qui reposait sur un vocabulaire et des connaissances techniques spécifiques à la psychanalyse lacanienne, très en vogue à l'époque), mais également un mouvement social plus large, notamment par les actions répétées des « Féministes Révolutionnaires » dans les quartiers populaires et parfois provinciaux⁵¹. Malgré tout, ce mouvement reste fort centré et même centralisé à Paris.

C'est du MLF que sont issues les deux autrices qui retiendront principalement notre attention dans ce travail : Christine Delphy et Colette Guillaumin. Si Guillaumin n'est pas

⁴⁸ En effet, en plus de Monique Wittig, on compte dans la même famille Gille Wittig (1938-2009), artiste peintre et militante active au sein du MLF, ayant participé grandement à la formation de celui-ci.

⁴⁹ La dissolution de *Questions Féministes* survient dans un climat instable, où les militantes du Mouvement sont divisées sur la question du lesbianisme politique radical, en particulier après la publication de *La Pensée straight* (1980) de Monique Wittig. C'est pour cette raison que voit le jour la revue *Nouvelles Questions Féministes*.

⁵⁰ N. G. Guadilla, *Libération des Femmes : le M. L. F.*, op. cit., p. 113.

⁵¹ *Ibid.*, p. 115.

forcément une figure emblématique du MLF, contrairement à Delphy, elle a tout de même participé de façon très active à la revue *Questions Féministes*, en y publiant des articles dès sa fondation en 1977.

Contre le naturalisme et le différentialisme

Nous allons, durant quelques pages, nous intéresser à deux grandes facettes du féminisme matérialisme : l'antinaturalisme (ou anti-essentialisme) et le combat mené contre le différentialisme. Ces deux notions structurent toute la pensée matérialiste, elles sont sans cesse mobilisées de façon implicite ou explicite lorsque sont abordées les questions de genre, de sexualité, de travail, de discrimination, d'exploitation. Elles apparaîtront donc en filigrane dans ce travail au fur et à mesure de notre appréhension des thèses de Delphy et Guillaumin, et elles sont en ce sens incontournables.

Penser le genre contre le naturalisme

Pour comprendre la critique du naturalisme, nous pouvons nous baser sur la préface du deuxième tome de *L'Ennemi principal*, rédigée par Christine Delphy elle-même. Dans celui-ci, Delphy repart d'un des grands principes constructivistes : notre perception de la réalité dépend de la signification que nous lui donnons⁵². En ce sens, il n'y a de réalité que celle que nous construisons. Construire une réalité, cela veut dire donner du sens à des choses qui n'en ont pas dans l'absolu, et nous ne voyons que ce qui a du sens. Ainsi, ce que nous voyons dans le sexe anatomique est forcément d'emblée chargé de sens : c'est le genre.

Cette perspective renverse complètement les conceptions sur le sexe et le genre qui avaient cours dans les années 1970. Le terme « genre » était déjà employé, mais toujours comme basé sur un substrat physique, le sexe. Le genre découlait en fait du sexe et des rôles sexués⁵³. Une telle analyse du genre projette une lecture sociale sur un fait qui serait purement biologique. Le genre était alors perçu comme un contenu, et le sexe un contenant⁵⁴.⁵⁵ Delphy explique comment il a été difficile pour elle de saisir que le genre n'était pas basé sur le sexe, mais qu'au contraire celui-ci *construisait* le sexe. On sent effectivement cette prémisse dans les articles du premier tome de *L'Ennemi principal*, mais ce n'est que dans le deuxième tome qu'elle devient explicite.

C'est bien le genre qui donne toute sa signification au sexe, autrement il n'en aurait pas : « si le genre n'existait pas, ce qu'on appelle le sexe serait dénué de signification, et ne serait

⁵² C. Delphy, « Préface » in *L'Ennemi principal*, t. 2, *op. cit.*, p. 27.

⁵³ C. Delphy, « Penser le genre : problèmes et résistances » in *L'Ennemi principal*, t. 2, *op. cit.*, p. 224.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 227.

⁵⁵ C'est en ce sens que Delphy critiquera l'expression de « sexe social » utilisé par Nicole-Claude Mathieu : celui-ci présupposerait encore et toujours un substrat physique pour des représentations sociales, alors que la conception de Delphy du genre *et du sexe* est radicalement sociale.

pas perçu comme important »⁵⁶. La compréhension classique du genre comme fondé sur le sexe pose un problème de nature presque épistémologique, le genre étant considéré comme un fait social qui s'érigerait sur des groupes *déjà* départagés et répartis comme tels par la nature. Pour Delphy, il est clair que « le genre n'[a] pas de substrat physique [...] au contraire, c'[est] le genre qui [crée] le sexe »⁵⁷.

Qu'est-ce donc que le sexe dans une telle perspective ? Il n'est qu'un fait biologique, en soi sans aucun sens. Le sexe fait partie des « traits physiques » : il n'est pas plus pertinent pour établir une différence fondamentale dans nos sociétés que la couleur de cheveux, des yeux, ou de la peau⁵⁸.

On retrouve cette conception dans tout le mouvement matérialiste, et notamment chez Colette Guillaumin. Dans « Le corps construit » (1992), elle dit que « le corps est le premier vecteur du sexe »⁵⁹. Une des fonctions sociales du corps est donc d'actualiser la « division fondamentale de l'espèce humaine »⁶⁰, c'est-à-dire la division sexuée. « Autour de l'appareil reproducteur externe, femelle ou mâle, une construction matérielle et symbolique est élaborée, destinée à exprimer d'abord, à mettre en valeur ensuite, à séparer enfin, les sexes »⁶¹. Il y a donc une construction symbolique et *matérielle* qui permet de distinguer entre les sexes, puisqu'en eux-mêmes, ceci n'ont pas de sens et ne sont donc pas séparés. Dans le même temps, il y a une construction matérielle de la division socio-sexuelle du travail⁶². Il y a donc, comme le titre de l'article l'annonce, une construction du corps et précisément du sexe : on le dote de signification, ce qui permet ensuite de séparer et hiérarchiser les sexes.

Guillaumin détaille beaucoup dans ses travaux la construction des sexes. Dans le discours dominant, il y a une véritable naturalisation de la domination : on dit qu'une femme est une femme parce qu'elle est une femelle, et qu'elle occupe une position dominée dans la société en raison de ses caractéristiques propres et différentes des hommes⁶³. C'est un renversement de la cause et de la conséquence : les caractéristiques physiques des femmes sont données comme

⁵⁶ C. Delphy, « Préface » in *L'Ennemi principal*, t. 2, op. cit., p. 26.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁸ Notons que le même processus intervient dans le racisme : les racisé-es sont naturalisé-es, on considère que l'oppression porte sur leur couleur de peau, alors que c'est bien *via* un processus éminemment social de racisation qu'ils sont construits comme un groupe ethnique spécifique, légitimant leur domination.

⁵⁹ C. Guillaumin, *Sexe, race et pratiques du pouvoir*, Paris, Côté-Femmes, 1992, p. 117.

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ *Id.*

⁶² *Ibid.*, p. 118.

⁶³ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (2) » in *Questions féministes*, 1978, p. 6.

cause de leur domination, alors que c'est cette même domination qui donne du sens à ces caractéristiques.

Elle montre trois cas où la différence sexuelle est naturalisée. Dans la sexualité, les femmes sont « objectivées comme sexe »⁶⁴ (n'oublions pas que les femmes furent longtemps désignée comme « le Sexe ») tout en leur refusant d'avoir une sexualité. En ce qui concerne l'intelligence, on dit des femmes qu'elles ont une intelligence spécifique, prétendument illogique⁶⁵, alors que l'intelligence dominante est caractérisée par la déduction rationnelle⁶⁶. Enfin, cette intelligence spécifiquement féminine serait cristallisée dans le concept d'intuition, selon lequel les femmes savent des choses mais ne savent pas pourquoi elles le savent⁶⁷.

Toujours selon Guillaumin, il est possible de retracer la généalogie et l'histoire de la naturalisation du sexe. Elle est, d'après elle, héritée de la conception finaliste des phénomènes, où la nature des choses se confond avec leur fonction. Guillaumin soutient que les sciences naturelles n'ont jamais dépassé la notion de finalité comme elles le prétendent, mais qu'elles l'ont au contraire intégrée dans la notion de déterminisme. Le discours déterministe permet d'entretenir l'idée réactionnaire selon laquelle les choses fonctionnent comme elles le doivent, et que changer leur fonctionnement reviendrait à déranger la Nature⁶⁸. À l'aide d'explications qui recourent à des facteurs endogènes (comme le tempérament ou les chromosomes, sur lesquels nous reviendrons plus tard), les femmes sont maintenues dans une existence naturalisée.

En outre, la naturalisation n'intervient que quand un groupe est déjà dominé, comme c'est le cas pour les femmes ou pour les individus racisés. Elle permet d'asseoir et de justifier *a posteriori* la domination d'un groupe sur un autre, mais elle est présentée comme un fait préexistant à la domination et la justifiant. En d'autres termes, le recours à la nature (aux déterminations génétiques par exemple) est utilisé pour justifier *a priori* la domination, alors qu'il intervient justement après celle-ci⁶⁹.

L'anti-naturalisme, c'est aussi renoncer à l'idée même de nature, et ne pas simplement la critiquer. À cet égard, la critique que Christine Delphy fait du matriarcat se révèle

⁶⁴ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (2) » in *op. cit.*, p. 6.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 12.

symptomatique de l'approche matérialiste. L'idée d'un matriarcat primitif s'appuie sur un présupposé selon lequel il existerait un substrat stable à la fois anhistorique et aculturel. Selon cette idée, les femmes auraient régné dans les premières sociétés de l'humanité, avant d'être destituées par les hommes pour des raisons plus ou moins claires, par exemple par le fait que les hommes soient plus forts physiquement que les femmes, ou qu'ils étaient ceux qui s'occupaient de la chasse et qui possédaient ainsi les ressources. Cependant, une telle reconstruction est forcément biaisée, puisqu'elle considère d'emblée que la maternité est un handicap⁷⁰, comme si la filiation découlait naturellement de l'accouchement et qu'il n'y avait, à l'origine (voire aux origines) aucune médiation sociale⁷¹.

Notons qu'en ce qui concerne le caractère pseudo-naturel de la maternité, Nicole-Claude Mathieu⁷² souligne elle aussi que la maternité n'est pas moins sociale que la paternité. Elle considère que la contraception, l'avortement et l'infanticide (qu'il soit considéré comme une ultime contraception ou non) montrent le caractère social de la maternité : « il ne suffit pas d'être enceinte pour être mère »⁷³. Au contraire, les deux parents sont aussi sociaux et aussi peu naturels l'un que l'autre : « 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. »⁷⁴

Dans tous les cas, précise Delphy, nous n'avons pas accès au matériau de l'aube de l'humanité, et nous n'y aurons jamais accès. Chacun remplit ce « trou » dans notre connaissance par ses présupposés⁷⁵. Le recours à la nature est un mauvais argument, il permet de soutenir une thèse et son contraire, puisque personne ne sait ce qu'il se passait à l'aube de l'humanité, et que cette question dépasse par définition le cadre de la sociologie. Ainsi, Delphy considère qu'on ne peut pas analyser les êtres humains autrement que pris dans leurs rapports sociaux. L'homme

⁷⁰ C. Delphy, « Libération des femmes ou droit des mères ? » in *L'Ennemi principal*, t. 2, *op. cit.*, p. 97.

⁷¹ *Ibid.*, p. 95.

⁷² Nicole-Claude Mathieu (1937-2014) est une féministe matérialiste, anthropologue de formation. Elle est à la source de la critique matérialiste de la théorie de Lévi-Strauss sur l'échange des femmes, et également d'une critique de *La Domination masculine* (1998) de Pierre Bourdieu. Ses travaux sont assez méconnus mais ils représentent une importance considérable dans la pensée féministe matérialiste française : dès les années 1970, elle emploie le terme de « sexe social », et bien que ce terme fut plus tard remis en question par Christine Delphy, celui-ci apparaît comme une étape indispensable vers l'élaboration d'une théorie du genre.

⁷³ N.-C. Mathieu, « Paternité biologique, maternité sociale » in *L'Anatomie politique*, Paris, Côté-Femmes, 1991, p. 67.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 95.

est toujours déjà social et historique, et vouloir théoriser quelque chose sur un moment où il aurait été en dehors de la société ou de l'histoire revient forcément à tenter de le naturaliser.

C'est bien un problème méthodologique selon Delphy : il est illusoire de vouloir faire de la sociologie en se basant sur une société fantasmée hors d'accès, supposément hors du social (alors même qu'elle constitue une société) et en tout cas hors de l'histoire.

L'anti-différentialisme

Guillaumin s'intéresse beaucoup à la question du différentialisme. Selon elle, la différence sexuelle est ambiguë : elle recouvre à la fois une réalité biologique, une forme logique et une attitude politique⁷⁶. Elle met également en lumière le fait que la différence est toujours utilisée pour comparer les femmes aux hommes et jamais l'inverse. Nous reparlerons plus spécifiquement de cette question chez Guillaumin dans le chapitre qui lui est consacré, puisque cette question constitue une partie non-négligeable de son travail.

Pour saisir la critique du différentialisme propre au féminisme matérialiste, nous pouvons reprendre l'article « Égalité, équivalence et équité » de Christine Delphy. Dans celui-ci, l'autrice décrit trois notions vers lesquelles trois mouvements différents tendent : l'équivalence, l'équité et l'égalité. Cette critique du différentialisme est la suite logique de la critique de l'essentialisme précédemment évoquée.

L'équivalence est le concept revendiqué par ce qu'on appelle l'« école de la différence ». Les féministes différentialistes considèrent qu'il y a une différence intrinsèque (biologique par exemple) et surtout essentielle entre les hommes et les femmes. Pour parvenir à une équivalence, car il ne peut pour elles y avoir d'égalité en raison des différences profondes qui distinguent les hommes des femmes, il faut alors revaloriser la féminité et en particulier la maternité, qui symbolise la véritable essence féminine. Le mouvement se revendiquant de l'équivalence est de fait très essentialiste⁷⁷.

Cette revalorisation de la maternité passe notamment par une revalorisation des menstruations. Cependant, les différentialistes ont tendance à considérer les règles comme uniquement physiques, là où les féministes matérialistes considéreront les règles comme un événement social⁷⁸. Si la façon dont les règles sont perçues et vécues peuvent changer d'une culture à une autre (voire même différemment au sein même d'une culture en fonction par exemple de la classe sociale), c'est que leur sens n'est pas fixé par l'écoulement de sang lui-

⁷⁶ C. Guillaumin, « Question de différence » in *Questions féministes* 1979/6, p. 4.

⁷⁷ C. Delphy, « Égalité, équivalence, équité » in *L'Ennemi principal*, t. 2, *op. cit.*, p. 251-252.

⁷⁸ C. Delphy, « Protoféminisme et antiféminisme » in *L'Ennemi principal*, t. 1, *op. cit.*, p. 209.

même, mais par la société. Celle-ci impose une *forme matérielle* aux événements physiques, elle leur donne du sens⁷⁹. Étant donné que dans notre société, les règles sont considérées comme quelque chose de pénible, qu'est-ce que « revaloriser les menstruations » veut dire ? Selon Delphy, cela veut dire qu'il faut accepter *mieux* les contraintes de la société, et on finit par dire que s'aimer soi-même en tant que femme, c'est aimer souffrir⁸⁰. Les différentialistes se trompent de combat selon les matérialistes : il ne faut pas considérer les phénomènes sociaux sur le terrain physique, mais au contraire s'attaquer aux significations sociales qui s'appliquent à des phénomènes physiques qui n'ont en eux-mêmes aucune signification.

Le modèle de l'équité est quant à lui revendiqué par des féministes davantage existentialistes. Elles considèrent toujours qu'il y a une différence intrinsèque entre les hommes et les femmes, mais que celle-ci résulte d'une « détermination biologique du social » (on voit bien en quoi cette position pose problème aux matérialistes). Le but de ces féministes est donc de doter les femmes d'une égalité des chances vis-à-vis des hommes, puisqu'elles sont par « nature sociale » désavantagées. Elles adoptent une position d'équité, puisque ce sont assez logiquement les femmes qu'il faut avantager et non les hommes⁸¹. On reste dans une optique finalement assez libérale, dans laquelle il faut armer les personnes désavantagées (en l'occurrence, les femmes) pour qu'elles soient aussi « compétitives » et qu'elles puissent faire face à leurs homologues hommes dans la grande compétition que représente la société.

Finalement, le modèle de l'égalité est celui favorisé par les matérialistes. D'après celui-ci, il faut une égalité formelle et réelle. Ce modèle combat l'idéologie de la différence de sexe, qui n'a aucun sens (voir *supra*). Les différences entre les rôles sociaux sont le produit du social, un social franc et assumé qui n'a pas besoin de notions biologisantes⁸². Ce modèle égalitaire repose, à mon sens, sur un désir profond de dénaturer les différences. Des différences existent entre les individus, cela est indéniable. Cependant, celles-ci ne sont pas toutes signifiantes ni significatives, et elles ne servent pas toute à la répartition en deux catégories sexuées de la société. Pour paraphraser ce que Christine Delphy répond à Charlotte Bienaimé lorsque celle-ci lui demande que faire des différences sexuelles, on peut répondre « rien »⁸³. Dans une société égalitaire telle que désirée par les féministes matérialistes, les différences subsistent mais elles ne définissent plus la société⁸⁴.

⁷⁹ C. Delphy, « Protoféminisme et antiféminisme » in *L'Ennemi principal*, t. 1, *op. cit.*, p. 210.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 212.

⁸¹ C. Delphy, « Égalité, équivalence et équité » in *L'Ennemi principal*, t. 2, *op. cit.*, p. 252.

⁸² *Ibid.*, p. 252-253.

⁸³ Podcast « À voix nue » in *France Culture*, janvier 2019, 5 épisodes.

⁸⁴ Notons que cette question reste assez secondaire dans la pensée de Delphy. L'égalité est davantage présentée comme un horizon vers lequel il faut tendre plutôt que comme un fer de lance de la théorie féministe : Delphy

La distinction que Delphy opère entre ces trois notions nous permet de bien saisir les enjeux politiques et moraux du choix entre équivalence, équité et égalité. La critique principale porte évidemment plutôt sur l'équivalence, l'équité faisant figure de terme médian entre équivalence et égalité.

C'est d'ailleurs aussi jouer le jeu de l'idéologie du genre que de choisir un point de vue différentialiste : selon Delphy, le sexisme (comme le racisme) fonctionne par une « assignation à une place sociale sur la base de critères qui essentialisent un groupe »⁸⁵. Il est donc clair que la ligne politique des féministes matérialistes les amène à s'en prendre aux féministes (ou non) différentialistes : elles font partie du problème, en naturalisant les différences sexuelles et en leur donnant ainsi du sens. C'est précisément cela qu'il faut combattre ; la différence sexuelle n'a pas plus de sens intrinsèquement que la différence entre les personnes rousses et blondes, ou entre les personnes de petite et grande taille. Ces critères paraissent ridicules pour fonder une société : le féminisme matérialiste permet de questionner la pertinence de l'utilisation du critère sexuel comme fondement de la société⁸⁶.

Maintenant que nous avons considéré les éléments de base du féminisme matérialisme, nous pouvons aborder le travail de Christine Delphy et celui de Colette Guillaumin sur la question de l'appropriation.

s'attache en effet bien davantage à décrire la société actuelle prise dans le patriarcat que ce que pourrait être une société non-patriarcale.

⁸⁵ C. Delphy, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme » in *Nouvelles Questions Féministes* 2006/1, p. 69.

⁸⁶ Guillaumin parle de la différence sexuelle comme de la « division fondamentale de l'espèce humaine » dans « Le corps construit » in *Sexe, race et pratiques du pouvoir*, Côté-femmes, 1992, p. 117.

Christine Delphy

Biographie

Christine Delphy est née en 1941 à Paris. Ses deux parents sont pharmaciens et elle prend rapidement conscience de la différence qui existe entre sa mère et son père : ils ont les mêmes horaires et travaillent au même endroit, mais dès qu'ils rentrent, sa mère prépare le repas ou fait le ménage tandis que son père s'installe dans un fauteuil pour lire le journal⁸⁷. Bien que cette information puisse sembler anecdotique, elle montre l'importance pour Delphy du sexisme qui la marque dès son plus jeune âge.

Elle se dirige vers des études de sociologie à la Sorbonne. C'est dans les années 60 qu'elle découvre le racisme, à l'occasion d'un voyage scientifique à Chicago aux États-Unis. Elle prend alors conscience de la violence que cette oppression représente pour les africains-américains, qui sont chassés des beaux quartiers de Chicago par des transformations urbaines⁸⁸. Elle se rend en même temps compte de l'importance de la non-mixité militante : selon elle, c'est quand les militants noirs ont décidé d'exclure les blancs des discussions sur les droits civiques qu'ils ont véritablement progressé vers l'obtention de ces droits⁸⁹. Alors qu'elle n'avait jamais perçu le racisme de son propre pays, qui était alors le théâtre de plusieurs vagues d'immigration maghrébine, elle comprend ainsi les implications de politiques racistes. Cela n'est pas non plus anecdotique : Delphy, comme Guillaumin que nous aborderons plus loin, perçoit donc des similitudes entre l'oppression des femmes et des personnes racisées.

Elle devient chercheuse au CNRS en 1970 et y est toujours attachée aujourd'hui, puisqu'elle y est directrice de recherche émérite. À côté de son travail de recherche abondant, Delphy est également une militante active dans les milieux féministes. Elle participe à la création du Mouvement pour la Libération des Femmes en 1970 également, ainsi qu'à la fondation du Mouvement pour la liberté de l'avortement (MLA). Elle fonde également le mouvement des Gouines Rouges avec Monique Wittig. Enfin, elle est également à la base, avec Simone de Beauvoir, de la revue *Questions féministes* en 1977 puis de *Nouvelles Questions Féministes* en 1980. Cette dernière paraît toujours à l'heure actuelle et elle a constitué un terrain fertile sur lequel a émergé le thème de ce travail.

⁸⁷ Podcast « Vieille branche » in *Nouvelles Écoutes*, numéro 10, 27 mars 2018, <<https://soundcloud.com/nouvelles-ecoutes/christine-delphy-sociologue-et-militante-feministe>>.

⁸⁸ *Id.*

⁸⁹ *Id.*

Ce volet militant n'est pas à séparer de la vie « académique » de Christine Delphy : il en fait partie intégrante, et l'importance du militantisme est souvent soulignée dans ses textes, montrant que la théorie et la pratique se nourrissent mutuellement et ne peuvent nullement s'exclure.

Les ouvrages sur lesquels nous nous concentrerons ici sont principalement les deux tomes de *L'Ennemi principal*, publiés consécutivement en 1998 et 2001. Il s'agit de recueil d'articles : le premier tome, dont le sous-titre est « Économie politique du patriarcat », porte sur la question de l'appropriation du travail des femmes par les hommes, tandis que le deuxième tome est quant à lui sous-titré « Penser le genre » et porte donc sur la question du genre envisagé d'un point de vue matérialiste. Il s'agit en majorité d'articles et d'entretiens réalisés entre les années 1970 et 1990.

En plus d'une grande quantité d'articles, Christine Delphy a également publié, entre autres, *Classer, dominer, qui sont les autres ?* (2008) et *Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française* (2010), qui synthétisent sa réflexion passée et la prolongent.

Vers une théorie générale de l'exploitation

Delphy a à cœur de critiquer la prééminence donnée à l'explication en termes de « privilèges de classes » dans l'analyse des oppressions. Pour ce faire, elle repart notamment de la théorie de la plus-value⁹⁰, qui serait à la base de la position privilégiée de l'oppression de classe vis-à-vis des autres oppressions.

La plus-value se définit en termes marxistes comme la différence entre d'une part, la valeur du travail qui est incorporée dans le bien vendu par le capitaliste, et d'autre part, la valeur de la force de travail qu'il rétribue à l'ouvrier sous la forme d'un salaire⁹¹. En d'autres termes, pour Marx, le capitaliste est capable de gagner de l'argent sur le travail de l'ouvrier en le laissant produire davantage de valeur que celle pour laquelle il est rémunéré.

Dans les deux parties de l'article « Pour une théorie générale de l'exploitation », Delphy soulève de nombreux problèmes quant à la théorie de la plus-value. Nous en retiendrons ici les plus marquants.

D'abord, Delphy pointe le fait que le salaire est défini dans des termes tels qu'il exclut d'emblée les luttes ouvrières dans sa définition, étant « indexé » sur la valeur de la force du

⁹⁰ C. Delphy, « Pour une théorie générale de l'exploitation », première partie, in *La Découverte* 2003/2, p. 69-78. Maintenant cité « Pour une théorie générale de l'exploitation (1) ».

⁹¹ *Ibid.*, p. 74.

travail, ce qui constitue déjà un problème de poids dans une théorie révolutionnaire. Le salaire est en effet défini chez Marx comme la « réalisation monétaire de la valeur de la marchandise force de travail »⁹². Celui-ci n'est fixé que par la valeur d'échange de la force de travail (toute valeur se réalisant dans l'échange) et par l'État, car Marx calque sa théorie du salaire sur sa théorie de la valeur des marchandises. Celle-ci est stabilisée par ce qu'on pourrait appeler les « frais de production » (la quantité de travail nécessaire à la produire) et par le marché de l'offre et de la demande, qui ancre l'endroit où sont investis des capitaux privés qui feront à leur tour varier le marché⁹³. Dans le cas du salaire, l'État prend donc la place du marché.

Delphy met en avant le fait que la valeur du travail, qui est à la base de l'équation permettant de calculer la plus-value, ignore que la production est très rarement le fait d'un travailleur seul, mais qu'elle est au contraire plutôt une production familiale où entrent en compte les différents membres de la famille (épouse, frères et sœurs, enfants...) ⁹⁴. En outre, la théorie de la plus-value ne parvient pas à expliquer la différence de statut entre les personnes vis-à-vis de leur salaire (ou de leur absence de salaire), notamment pour les femmes et les enfants⁹⁵.

La plus-value repose donc sur des valeurs qui sont elles-mêmes non-mesurables, alors qu'elle devrait pouvoir être calculée très précisément.

En plus de ces critiques déjà problématiques, une autre apparaît encore plus insurmontable. Marx considère que la théorie de la plus-value lui permet de rendre compte de l'exploitation, mais ce n'est pas le cas d'après Delphy⁹⁶. Admettons que les ouvriers et ouvrières récupèrent la plus-value sous forme monétaire : cela ne changerait rien à la « condition ouvrière ». Ils resteraient effectivement toujours asservis, et ils vivraient et travailleraient toujours dans des conditions déplorables. La division du travail et la hiérarchie sociale liée à la condition ouvrière resteraient inchangées. La théorie de la plus-value ne rend donc pas compte efficacement de l'exploitation.

Qui plus est, Delphy reproche à Marx d'avoir développé une théorie de la plus-value dans les termes même du capitalisme. « Il n'est besoin de recourir à la théorie de la plus-value que si on accepte que le travail soit bien vendu à son prix de marché ; qui dit cela, sinon le marché lui-même ? »⁹⁷. Selon elle, la théorie du contrôle des moyens de production (donc, la critique

⁹² J. P. Daubigney et G. Meyer, « La théorie marxiste du salaire » in *L'Actualité économique* 1980/1, p. 65.

⁹³ *Ibid.*, p. 65-66.

⁹⁴ C. Delphy, « Pour une théorie générale de l'exploitation (1) », *op. cit.*, p. 74.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁹⁷ *Id.*

de la propriété privée) se suffit à elle-même, l'ajout de la théorie de la plus-value n'est pas nécessaire. Elle sert au mieux à satisfaire les marxistes scientifiques, à la recherche de critères objectifs pour prouver le bienfondé de leur théorie et la prouver auprès d'économistes bourgeois du 19^e siècle⁹⁸. Au contraire d'eux, Delphy considère qu'on peut refuser l'idée selon laquelle l'économie répond à ses lois propres qu'on pourrait théoriser en des termes objectifs, car c'est selon elle le capitalisme lui-même qui dicte cette vision de l'économie. Elle aspire plutôt à une vision de l'économie dans les termes des sciences sociales, et en particulier dans des termes matérialistes et non-naturalistes, comme un « arrangement normatif social »⁹⁹.

Elle souligne par ailleurs le côté contradictoire du marxisme scientifique, celui-ci s'opposant de fait avec l'épistémologie marxiste du point de vue situé, qui considère que « toute production intellectuelle [est] le produit d'une situation et d'une pratique réelles »¹⁰⁰.

Plus largement, on peut dire que Delphy ne combat pas un marxisme économique, mais plutôt un marxisme economiciste, qui réduit tous les aspects de la vie matérielle à l'économie. A contrario, elle cherche à mettre en lumière des aspects économiques invisibles (voire invisibilisés) pour les marxistes orthodoxes economicistes, tout en ne réduisant pas toutes les oppressions à leur seul aspect économique.

Dans la deuxième partie de son article « Pour une théorie générale de l'exploitation »¹⁰¹, Delphy opère un véritable renversement par rapport à la théorie marxiste. Là où celle-ci considère que la plus-value révèle la forme générale de l'exploitation, Delphy dit qu'il s'agit au contraire d'un mode particulier et spécifique d'extorsion de travail gratuit qui n'existe que dans le cas du travail salarié, qui est loin d'être universel¹⁰². En disant que « la plus-value n'est qu'une modalité de l'exploitation »¹⁰³, elle se prémunit contre l'idée scandaleuse selon laquelle un travail entièrement accaparé (esclavage, servage) serait moins exploitant qu'un travail partiellement accaparé (saliariat), une formulation rendue possible par la limitation de l'exploitation à la théorie de la plus-value. En effet, si l'on considère que la plus-value révèle la forme même de l'exploitation, et que celle-ci ne s'exprime que dans le travail salarié, alors on pourrait penser que ce travail salarié est « pire » en terme d'exploitation, ou plus exploitant, que des formes de travail entièrement accaparées comme l'esclavage et le servage, où il n'est

⁹⁸ C. Delphy, « Pour une théorie générale de l'exploitation (1) », *op. cit.*, p. 78.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 76.

¹⁰⁰ C. Delphy, « Un féminisme matérialiste est possible » in *L'Ennemi principal* t. 2, *op. cit.*, p. 119.

¹⁰¹ C. Delphy, « Pour une théorie générale de l'exploitation », deuxième partie, in *La Découverte* 2004/1, p. 97-106. Maintenant cité « Pour une théorie générale de l'exploitation (2) ».

¹⁰² *Ibid.*, p. 101.

¹⁰³ *Id.*

même pas question de plus-value puisque la totalité du travail est accaparé par le maître. Ceci paraît absolument impensable pour Delphy.

La définition donnée par Marx du capitalisme exclut donc toute possibilité d'énoncer une oppression non-capitaliste¹⁰⁴. En fait, ce n'est pas le fait que Marx considère que toute société est une société de *classes* qui pose problème à Delphy : pour elle, la source de la confusion vient du fait que les marxistes pensent que la classe correspond à la forme de la société capitaliste, réduisant ainsi le terme « classe » à une considération purement économique et capitaliste¹⁰⁵. « Économie », « capitalisme », « exploitation » et « classes » sont selon elle devenus synonymes. En réduisant l'extension du concept de classe au seul champ de l'économie capitaliste, les marxistes orthodoxes s'enferment forcément dans une conception où la seule exploitation est économique (et capitaliste) : toutes les autres oppressions lui sont alors subordonnées.

« Au mieux le dogme permet-il d'admettre qu'il existe des catégories de travailleurs plus désavantagées que les autres à l'intérieur du capitalisme. Mais cette admission est tout de suite tempérée par l'évocation du besoin de la classe capitaliste de diviser (pour mieux régner) ; ce qui est certainement vrai, mais n'est pas d'un grand secours pour les catégories qui se trouvent toujours du mauvais côté. »¹⁰⁶

Les oppressions non-économiques sont intégrées dans la structure globale du capitalisme, mais elles ne sont jamais aussi importantes que l'oppression capitaliste. Il est difficile de soutenir qu'il n'existe pas de discriminations entre les travailleurs et les travailleuses, ou entre les travailleurs et travailleuses blanc.hes et noir.es, mais ces oppressions sont reléguées à des ruses du capitalisme, qui « divise pour mieux régner »¹⁰⁷.

Pour Delphy, il est difficilement concevable que cette appréhension des différentes oppressions comme toutes soumises à l'oppression capitaliste soit un hasard¹⁰⁸. Le titre de son ouvrage majeur, *L'Ennemi Principal*, attire l'attention sur ce fait : les hommes, en particulier de gauche, tentent de se dédouaner de l'oppression qu'ils font subir aux femmes. Comment en effet accepter de se battre contre une oppression (le capitalisme) quand on est soi-même oppresseur, dans un autre cadre ? Le titre de *L'Ennemi principal* invite donc les lectrices et les

¹⁰⁴ C. Delphy, « Pour une théorie générale de l'exploitation (1) », *op. cit.*, p. 70.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰⁷ *Id.*

¹⁰⁸ C. Delphy, « L'ennemi principal » in *L'Ennemi principal*, t. 1, *op. cit.*, p. 31-32.

femmes de manière générale à envisager que leurs ennemis, davantage que les capitalistes, sont les hommes de leur propre foyer, qui les oppressent par divers moyens qu'elle décrit tout au long des deux tomes de son ouvrage.

Refuser de reconnaître les exploitations non-capitalistes, c'est forcément refuser de reconnaître celle des femmes : elle est certes économique, comme nous allons le voir, mais non-marchande, et elle sort à ce titre de la sphère du capitalisme.

C'est ainsi que l'on peut envisager la définition du patriarcat que Delphy donne dans son article « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles » (1981). Elle l'énonce comme une « interprétation de la domination masculine comme phénomène politique »¹⁰⁹. Ainsi, elle désire montrer que l'oppression des femmes par les hommes fait véritablement système, et qu'il ne s'agit pas d'un phénomène isolé que percevraient certaines femmes de façon individuelle, ni d'un phénomène naturel¹¹⁰ : le patriarcat est bel et bien un phénomène politique, historique, construit. Elle considère que cette définition du patriarcat a été « inventée » par les féministes de la seconde vague : avant les années 1970, le terme de patriarcat n'était pas particulièrement employé dans un sens politique mais désignait plutôt le pendant, « l'autre » du matriarcat primitif¹¹¹ dont nous avons parlé plus haut. Elle désire employer ce terme de façon à montrer que la division sexuelle, qu'elle tient comme synonyme du patriarcat, est construite, et qu'elle fait système.

Par ailleurs, il est clair pour Delphy que le patriarcat est antérieur au capitalisme : celui-ci a pu, peut-être, produire un nouveau patriarcat à sa naissance, mais le patriarcat en tant que système d'oppression et d'exploitation des femmes par les hommes lui préexistait. Elle considère en quelque sorte que les hommes n'ont pas attendu le capitalisme pour exploiter les femmes, et en témoigne son intérêt pour les agriculteurs, dont le mode de vie basé sur l'autoconsommation peut remonter bien plus loin que la naissance du capitalisme.

Alors, comment arriver à une théorie *générale* de l'exploitation ?

Il faudrait revenir à la définition première de l'exploitation, c'est-à-dire l'appropriation du travail d'autrui¹¹². Ainsi, on arriverait à englober bien davantage d'exploitations, et à ne pas se limiter à celles qui proviennent du modèle salarial et de la plus-value. Elle pointe notamment l'exemple du racisme : comment en rendre compte dans des termes strictement capitalistes ?

¹⁰⁹ C. Delphy, « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles » in *L'Ennemi principal*, t. 2, *op. cit.*, p. 212.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 207.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 205-206.

¹¹² C. Delphy, « Pour une théorie générale de l'exploitation (2) », *op. cit.*, p. 103.

La discrimination (qu'elle soit raciste ou sexiste) n'apporte rien au système capitaliste puisqu'elle restreint la concurrence entre les travailleurs (et travailleuses) en bloquant l'accès au marché de l'emploi à certains d'entre eux. Il faut donc privilégier une explication plus générale de l'exploitation, sous peine de ne pas pouvoir en expliquer certaines.

Notons par ailleurs que Delphy ne considère pas qu'il y ait d'exploitation *strictement* capitaliste, raciste ou sexiste. Elle donne l'exemple des femmes, exploitées dans la sphère domestique (voir plus-bas) qui sont également exploitées dans la sphère marchande dans des termes capitalistes, sur un marché qui est également raciste. Il n'y a donc jamais d'oppression « pure », pas plus qu'il n'y a de forme résiduelle d'exploitation : « aucune exploitation n'est archaïque, pas si on la trouve en bonne santé et devisant de concert avec une exploitation 'moderne' »¹¹³. La définition des moyens de l'exploitation découle logiquement de ces assertions : « toutes les exploitations emploient tous les moyens, y compris ceux qui ne sont pas inclus dans leur définition, et [aucun] mécanisme n'est vraiment caractéristique d'une exploitation, dans le sens d'être présent là et pas ailleurs. »¹¹⁴

On voit donc bien que Delphy perçoit les exploitations comme mêlées les unes aux autres, et qu'elles utilisent les autres exploitations pour dominer davantage. On retrouve également l'idée que chaque exploitation est le fruit d'une construction sociale : il y a un processus d'ethnisation de la classe ouvrière au 19^e siècle¹¹⁵, tout comme il y en a un de racisation et de sexisation. Il n'y a pas de rapport de force *naturel* qui justifierait la domination des ouvriers, des personnes racisées ou des femmes.

La distinction entre les termes « exploitation » et « oppression » mérite que nous nous y arrêtions un instant. Delphy semble elle-même les utiliser comme synonymes à plusieurs reprises : « pour pouvoir articuler les différentes formes d'exploitation et d'oppression, il faut trouver un langage commun, des concepts qui permettent d'inclure et de comparer »¹¹⁶. Il me semble qu'ils ne recoupent pas exactement la même réalité, bien qu'ils puissent ponctuellement être utilisés de manière interchangeable. Les oppressions sont multiples et prennent différentes formes (racisme, sexisme, etc.) mais se traduisent toutes par *une* exploitation (travail domestique tel que défini plus bas, esclavage ou plus généralement colonisation). Cependant, à la lumière des théories plus récentes en justice, on peut se demander si certaines oppressions

¹¹³ C. Delphy, « Pour une théorie générale de l'exploitation (2) », *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 103.

qualifiées comme telles (je pense par exemple au validisme) en sont vraiment aux yeux de Delphy : peut-il y avoir une oppression sans exploitation ? Les personnes handicapées sont-elles *exploitées* ou bien sont-elles « simplement » opprimées, et dans ce cas comment définir cette oppression spécifique ?

Le travail domestique

Assez tôt dans ses recherches, Delphy s'intéressera à la famille, notamment via la question de l'héritage sur laquelle elle travaille avec Bourdieu. Elle considère la famille comme un mode d'exploitation spécifique, celle d'un individu sur le reste de ceux qui lui sont affiliés par le mariage ou la descendance¹¹⁷. Cette définition synthétise l'intérêt que Delphy porte aux individus exclus de la sphère du droit (femmes et enfants), comme nous le verrons plus tard.

Elle développe le concept de travail domestique pour caractériser la principale oppression des femmes à l'intérieur de la famille. En plus du consensuel travail *ménager* généralement accepté dans la définition du travail fourni exclusivement par les femmes, Delphy accorde une grande importance au travail qui déborde de cette définition. Les femmes ne font pas que le repassage et le ménage, elles participent également activement à la production de biens qui sont marchands¹¹⁸. Dans le travail effectué par les femmes, il y a certes les tâches ménagères, mais il y a également une myriade d'autres tâches, notamment le soin aux enfants (et aux malades) et surtout l'aide apportée par les femmes au travail de leur mari, par exemple quand ceux-ci sont agriculteurs ou indépendants. On peut en effet penser à la traite des vaches, dont les femmes se sont exclusivement occupées jusqu'à la mécanisation de cette tâche¹¹⁹, ou bien aux épouses de commerçants qui font leur comptabilité¹²⁰. Elle définit ce travail comme « para-professionnel » et elle y inclut tous les biens et les services vendus par le chef de famille sans qu'ils ne soient pour autant produits par lui¹²¹.

En ce qui concerne tout ce travail fourni par les femmes et accaparés par les hommes, le terme de « travail ménager » est trop vague : il est empirique et non-formel et ne permet pas d'être défini d'un point de vue structurel et économique¹²². L'enjeu est donc de trouver un terme

¹¹⁷ C. Delphy, « L'ennemi principal » in *L'Ennemi principal*, t.1, op. cit., p. 36.

¹¹⁸ C. Delphy, « Travail ménager ou travail domestique ? » in *L'Ennemi principal*, t. 2, op. cit., p. 54-55.

¹¹⁹ C. Delphy, « Préface » in *L'Ennemi principal*, t. 2, op. cit., p. 36.

¹²⁰ Podcast « Vieille branche », op. cit.

¹²¹ C. Delphy, « Par où attaquer le 'partage inégal' du 'travail ménager' ? » in *Nouvelles Questions Féministes* 2003/3, p. 53.

¹²² C. Delphy, « Travail ménager ou travail domestique ? » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 54.

et une définition qui permettent d'englober ces points. Pour y arriver, il faut déployer une réflexion profonde sur le travail « ménager », qui permette d'arriver à la notion de travail domestique.

Pour Delphy, « les services domestiques réalisés par les femmes sont de la même nature que les biens dits productifs ou économiques qu'elles produisent à destination de leur famille »¹²³. Pour prouver cela, elle se base sur une famille imaginaire de paysans. Cette famille élève des cochons et elle décide d'en vendre un. Dans le PIB, l'État comptera la valeur de la transaction en comptabilisant certaines transformations, mais pas toutes. Il comptabilisera l'abattage du cochon, sa découpe, mais pas la préparation culinaire qui suivra l'achat de la bête¹²⁴. L'achat lui-même est impropre à la consommation si aucune transformation n'est opérée sur celui-ci, or cette transformation n'est pas comptabilisée. Pire : admettons que cette famille de paysans vende également diverses préparations culinaires, qu'ils sont aussi traiteurs. Alors, la préparation culinaire sera considérée dans le PIB, comme c'est le cas avec les restaurateurs. Cela montre, selon Delphy, que le travail dit ménager est sciemment ignoré par l'État¹²⁵. Pourtant, il n'y a aucune différence qualitative entre la préparation culinaire réalisée avant ou après l'achat du produit. La consommation est réelle, elle a bien lieu, mais c'est la comptabilisation dans le PIB qui est inexacte, et sûrement à dessein.

Comme le travail ménager ne passe par le marché car il est approché de « services que l'on se rendrait à soi-même », celui-ci est considéré comme non-productif et est donc exclu du système de valeur¹²⁶. Pour Delphy, il s'agit d'un reliquat de l'idée marxiste selon laquelle c'est l'économie capitaliste qui prime sur les autres oppressions, et surtout de la distinction établie par Marx entre productivité (caractérisée par la sphère de l'économie) et non-productivité (qui est caractérisée par le fait d'être en dehors de cette même sphère). En plus, il s'agit d'une contradiction : n'est productif que ce qui passe par le marché, mais n'est sur le marché que le fruit du travail productif. Cette définition exclut donc d'emblée des possibles oppressions l'appropriation du travail ménager des femmes par les hommes, puisque la seule oppression possible est économique. Pourtant, le travail ménager est du travail, même s'il n'est pas reconnu comme tel car il échappe à la sphère de la productivité.

¹²³ C. Delphy, « Travail ménager ou travail domestique ? » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 37.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 58-59.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 59.

¹²⁶ *Id.*

Cela va même plus loin : le travail ménager n'est pas considéré comme du travail (donc, comme productif) car il n'est ni rémunéré, ni échangé. Il est au contraire le fruit de la nature spécifique du contrat qui unit la travailleuse (l'épouse) à son employeur (le mari)¹²⁷.

Ce travail est d'une part non-rémunéré et d'autre part gratuit. C'est cette distinction entre non-rémunéré et gratuit qui permet à Delphy de différencier les services faits gratuitement à autrui et ceux que l'on se fait à soi-même. Par exemple, un agriculteur qui ferait son pain lui-même ne fait pas un travail gratuit car il s'auto-rémunère, il se rend service à lui-même et c'est évidemment une forme d'autoconsommation. Les services à soi-même portent leur propre rémunération^{128, 129}.

C'est dans ce cadre que Delphy peut introduire son concept de travail domestique, qu'elle oppose ou qu'elle voit comme un dépassement du travail ménager. Le travail domestique, lui, est gratuit car il n'est ni rémunéré, ni auto-rémunéré, et il est effectué pour autrui¹³⁰. C'est le travail gratuit effectué dans la maison pour les autres¹³¹. Ce sont là les éléments essentiels de la définition que dresse Delphy et qui permettent d'élargir la notion de travail ménager. Le travail domestique n'est pas un ensemble de tâches ménagères (ou non) que réalisent les femmes, il s'agit d'un certain *rapport de production*. C'est cette définition qui permet de comprendre le travail domestique comme un « tout structurel »¹³². Ce n'est pas la nature des tâches effectuées dans le cadre familial et dans le cadre professionnel qui fait que l'un serait productif et l'autre non. Une femme de ménage sera rémunérée pour un travail qu'elle effectue gratuitement au sein de son foyer ; une comptable serait également rémunérée pour le travail qu'elle effectue gratuitement pour son mari si elle l'effectuait dans la sphère professionnelle. Il y a donc une continuité claire entre « les services fournis gratuitement par les femmes et les biens [ou les services] productifs commercialisés »¹³³. Elle dira elle-même dans un entretien avec Danièle Léger qu'elle « [n'a] pas cherché à revaloriser la nature des tâches des femmes, mais à démolir l'idée que la nature des tâches ait un rapport quelconque avec les rapports de production »¹³⁴. Cette idée selon laquelle ce n'est pas la nature des tâches que les femmes effectuent est novatrice à l'époque.

¹²⁷ C. Delphy, « Travail ménager ou travail domestique ? » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 63.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 67.

¹²⁹ C'est cette raison qui pousse Delphy à ne pas vouloir que l'on soit rétribué.es pour le travail ménager et le travail pour l'autoconsommation. Pour elle, nous sommes déjà auto-rétribué.es pour les services que nous nous rendons à nous-mêmes.

¹³⁰ C. Delphy, « Travail ménager ou travail domestique ? » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 66.

¹³¹ *Ibid.*, p. 67.

¹³² *Ibid.*, p. 66.

¹³³ C. Delphy, « L'ennemi principal » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 39.

¹³⁴ C. Delphy, « Capitalisme, patriarcat et lutte des femmes » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 239.

Elle considère donc que ce n'est pas simplement la production des femmes qui est rejetée du côté non-marchand, mais que ce sont bien les femmes en tant qu'agentes qui sont exclues de la sphère de la production¹³⁵.

De fait, on comprend mieux pourquoi Delphy s'oppose à l'expression de « partage des tâches ». Le travail domestique est une exploitation par sa définition, et on ne peut pas souhaiter « partager » une exploitation : il faut au contraire faire en sorte que personne ne travaille gratuitement pour quelqu'un d'autre. Si les deux membres du couple faisaient chacun les tâches qui se rapportaient à son autoconsommation propre, il n'y aurait plus d'exploitation, étant donné que ce travail serait rémunéré en nature, sous la forme de services rendus à soi-même¹³⁶.

Le mariage comme contrat

Puisque Delphy considère que le travail domestique est fourni par les femmes et pour les hommes au sein d'un rapport spécifique de production, fixé par le contrat de mariage, c'est tout naturellement que nous allons nous intéresser à cette question.

Le mariage est défini par elle comme une « institution par laquelle un travail gratuit est extorqué à une catégorie de la population »¹³⁷. Le mariage obéit à des règles et il est codifié par le système pénal.

Delphy montre de façon assez novatrice que le mariage ne peut pas être un contrat. Cette idée que les femmes mariées rendraient des services ou bien fourniraient du travail en échange de leur *entretien* est tenace. Pour elle, cet argument est biaisé : le mari entretient son épouse par sa force de travail car c'est dans son intérêt¹³⁸. De plus, il suffit de voir ce qui se passe à l'instant où l'épouse sort de la sphère domestique et travaille également dans la sphère de la production : elle est toujours tenue de faire son travail domestique, bien qu'elle ne dépende plus entièrement de son mari pour son entretien¹³⁹. Celui-ci aurait une valeur changeante : dans le cas où l'épouse ne travaille pas au dehors du foyer, l'entretien est total ; mais si elle a effectivement un emploi, et qu'elle remplit les mêmes tâches que dans le premier cas, l'entretien devient partiel. C'est donc un concept non-opérant et vide.

¹³⁵ C. Delphy, « L'ennemi principal » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 34-35.

¹³⁶ C. Delphy, « Par où attaquer le 'partage inégal' du 'travail ménager' ? » in op. cit., p. 53-54.

¹³⁷ C. Delphy, « Mariage et divorce » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 123.

¹³⁸ C. Delphy, « L'ennemi principal » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 34.

¹³⁹ C. Delphy, « Mariage et divorce » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 124.

Le mariage est également considéré en regard des enfants concomitants à l'union : le mari participe gracieusement à l'entretien financier de l'enfant et en retour, il s'approprie la force de travail de son épouse¹⁴⁰. Cela permet à Delphy de réaffirmer sa définition de la famille comme un ensemble de personnes qui donnent leur (force de) travail à un « chef », le père de famille.

Un autre aspect soulevé par Delphy est le fait que le mariage est rendu pratiquement obligatoire pour les femmes. C'est une institution qui les aliène, mais qui représente en même temps leur « meilleure perspective de carrière »¹⁴¹. Certes, le mariage répond à des impératifs culturels et relationnels ou affectifs, mais il répond surtout à des pressions matérielles ou économiques. Pour Delphy, il est la même la cause de la défavorisation des femmes sur le marché de l'emploi, puisqu'on considère toujours leur salaire comme étant un salaire d'appoint vis-à-vis de celui de leur mari. Et en même temps, le mariage leur assure un certain équilibre économique. On pousse donc les femmes à se marier et à ne pas travailler, ce qui crée forcément un écart avec les hommes qui travailleront et accèderont à des postes mieux payés. Dans le cas où ces femmes au foyer sont obligées de travailler (dans les cas de divorce ou de veuvage par exemple), elles se retrouvent sur le marché de l'emploi sans expérience ni diplôme, et ne se verront donc offrir que des emplois précaires, ce qui les poussera potentiellement à se remarier. C'est donc un cercle vicieux qui emprisonne les femmes dans une institution qui « crée pour les femmes les conditions de sa propre reproduction »¹⁴².

Pour Delphy, le divorce n'est pas du tout considéré comme la fin du mariage (c'est-à-dire comme la fin de ce contrat spécifique qui établit un certain rapport de production), mais comme sa continuation ou sa transformation.

Elle cite le cas de la charge des enfants : celle-ci incombe évidemment aux femmes dans une relation de mariage, mais elle leur incombe encore dans le cas d'un divorce. Cela leur est présenté comme un privilège : elles en auront la garde, elles pourront être plus proches d'eux. Normalement, la charge incombe toujours aux deux parents, même si un seul en a la garde. Proportionnellement pourtant, Christine Delphy considère que le sacrifice fait par les femmes est bien plus grand que celui fait par les hommes : elles se retrouvent à devoir élever un ou plusieurs enfants avec un salaire très souvent inférieur à celui de leur ex-époux¹⁴³. Par ailleurs,

¹⁴⁰ C. Delphy, « Mariage et divorce » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 131.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴² *Ibid.*, p. 127.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 127-129.

elle remarque également que tandis que les femmes sont souvent précaires lorsqu'elles sont mères célibataires, les pères quant à eux, peuvent s'enrichir en progressant dans la hiérarchie de leur entreprise par exemple. Elle ajoute en outre qu'un tel état de fait pousse souvent les juges à « rendre » la garde des adolescents au père, puisque ceux-ci sont dans de bien meilleures conditions matérielles pour subvenir aux besoins de leur progéniture¹⁴⁴.

Le divorce est donc défini comme un « échange de l'entretien matériel des maris par la femme contre une participation du mari à l'entretien financier des enfants »¹⁴⁵. Dans le cas du divorce comme dans celui du mariage, le but est d'attribuer la charge des enfants aux mères.

Cyniquement, Delphy fait remarquer que les femmes se marient et donnent leur force de travail à leur mari pour alléger financièrement le coût de l'éducation des enfants car leur mari va subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs enfants ; mais cette éducation incombera toute entière aux femmes durant le mariage *et* après le divorce, si divorce il y a. La charge des enfants est donc quasiment impossible à assumer pour une femme seule, ce qui l'encouragera à nouveau à rentrer dans le système du mariage¹⁴⁶. Encore une fois, il s'agit d'un cercle vicieux qui crée les conditions de sa propre existence.

Même dans le cas où l'épouse travaille également au-delà de la sphère familiale, « la femme n'est donc libre que de fournir un double travail contre une certaine indépendance économique »¹⁴⁷.

L'analyse de Delphy se porte donc dans un premier temps, surtout dans les années 1970-1990, sur la question du mariage. Cependant, elle n'est pas aveugle aux changements de la société : le mariage est aujourd'hui beaucoup moins pratiqué que dans les années 1970. Elle a donc postérieurement complété son analyse en l'élargissant à la question du partenariat domestique et même plus simplement au couple hétérosexuel, par exemple dans *L'Exploitation domestique* (2019). Dans « Par où attaquer le 'partage inégal' du 'travail ménager' ? », publié en 2003 dans *NQF*, elle employait déjà explicitement les termes de « couple » et « compagne ». Pour elle, la logique est la même : les gens, en particulier les femmes, sont poussés à être en couple, principalement hétérosexuel. C'est une des raisons qui pousse à la division sexuelle du travail¹⁴⁸.

¹⁴⁴ C. Delphy, « Mariage et divorce » in *L'Ennemi principal*, t. 1, *op. cit.*, p. 129.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 130.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 133-134.

¹⁴⁷ C. Delphy, « Travail ménager ou travail domestique ? » in *L'Ennemi principal*, t. 1, *op. cit.*, p. 54.

¹⁴⁸ C. Delphy, « Par où attaquer le 'partage inégal' du 'travail ménager' ? » in *op. cit.*, p. 55.

Cette critique du couple se double d'une critique profonde de l'État social. Selon Delphy, celui-ci encourage les femmes à se marier ou plus généralement à être en couple car l'État social met en place des prestations sociales qui permettent de maintenir le patriarcat. Ces prestations rendent plus facile le fait de ne pas travailler à l'extérieur du foyer et ainsi de continuer à travailler gratuitement pour l'époux ou le conjoint¹⁴⁹. Selon elle, ce sont franchement les hommes qui sont soutenus par de telles mesures¹⁵⁰.

Quelles sont ces prestations qui permettent aux femmes de ne pas sortir du foyer ? Delphy cite notamment le fait qu'en France, une disposition légale permet, lorsqu'un seul des deux membres du couple travaille au dehors, de disposer de deux sécurités sociales : une pour la personne qui travaille et une pour l'autre personne qui ne travaille pas. D'un point de vue général, cette disposition ne paraît pas particulièrement discriminatoire ou sexiste : cependant, dans les faits, ce sont une majorité d'hommes qui travaillent au dehors et une majorité de femmes qui sont « femmes au foyer » lorsqu'un des deux membres du couple ne travaille pas¹⁵¹.

C'est le même principe avec la question de la retraite. Les pensions dites de réversion sont celles grâce auxquelles on peut obtenir la moitié de la retraite du conjoint ou de la conjointe décédée, à hauteur d'un certain plafond de ressources. À nouveau, cette pension de réversion n'est pas *ouvertement* patriarcale, mais dans les faits ce sont les femmes qui en bénéficient le plus. Cela s'explique par plusieurs éléments : les hommes ont en général une retraite supérieure à celle des femmes, qui dépasse le plafond de ressources instauré pour profiter d'une pension de réversion. Les femmes, à l'opposé, ont une retraite beaucoup plus basse, étant donné qu'elles ont occupé des emplois plus précaires voire pas d'emploi du tout¹⁵² : « leur retraite propre, quand elles en ont une, est si mince que la pension de réversion est indispensable à leur survie »¹⁵³.

En ce qui concerne les dispositifs censés favoriser l'accès à l'emploi des mères, elle cite les crèches : celles-ci ne remplacent pas le travail de la mère mais celui du père, car les femmes doivent de toute façon aller chercher les enfants dans ces mêmes crèches après leurs horaires de travail. Les crèches remplacent donc le travail du père : « ce qui est subventionné, c'est la capacité des hommes à consacrer tout leur temps à leur travail ou à leurs loisirs sans qu'il leur en coûte rien pécuniairement »¹⁵⁴.

¹⁴⁹ C. Delphy, « Par où attaquer le 'partage inégal' du 'travail ménager' ? » in *op. cit.*, p. 60.

¹⁵⁰ *Id.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵² *Ibid.*, p. 59-60.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 62.

À cet égard, il est frappant de voir que les féministes est-allemandes enviaient avant la chute du mur leurs homologues de l'Ouest. Elles se plaignaient en fait d'une triple journée : leur travail salarié, leur travail ménager (que Delphy appellerait domestique) et le soin aux enfants¹⁵⁵. Les Allemandes de l'Ouest pouvaient être femmes au foyer à plein temps : il n'y avait pas de crèche ou d'école maternelle, et elles recevaient une allocation familiale pour leurs enfants. Les Allemandes de l'Est jaloussaient le fait qu'elles n'avaient des semaines de travail qui ne duraient *que* 50 h ; elles travaillaient quant à elles plus de 70 h par semaine en cumulant leur triple journée¹⁵⁶.

Delphy en tire comme conclusion que les femmes paient en fait triplement les prestations sociales censées les aider : « elles paient la part non subventionnée (des crèches par exemple), elles paient en travail ménager, et elles paient en discrimination sur le marché du travail. »¹⁵⁷

La classe des femmes

Delphy décide d'ébaucher une analyse en termes de classes de la question féminine.

Pour elle, il y a des analogies possibles entre le mode de production industriel, qui rend possible l'exploitation capitaliste ; et le mode de production familial (c'est-à-dire le travail domestique) qui va de pair avec l'exploitation familiale ou *patriarcale*¹⁵⁸. La seule différence entre ces deux modes de production, c'est le rapport de production, et non pas la quantité ou la nature du travail fourni¹⁵⁹.

Le travail salarié est défini dans les termes d'un contrat, qui précise le temps de travail ainsi que le salaire alloué (par exemple sous la forme d'un salaire horaire). Le travail effectué dans le cadre de la famille et du mariage n'est pas fixé dans un contrat, il dépend au contraire de la volonté de l'employeur, c'est-à-dire du mari.

Par ailleurs, les prestations requises dépendent de la classe sociale dudit mari : la femme de bourgeois devra par exemple fournir davantage de prestations de représentations sociales et moins de prestations domestiques, car celui-ci sera relégué possiblement à une femme de ménage, une nourrice, une cuisinière... Ce n'est donc pas parce qu'une femme utilise une autre femme plus précaire qu'elle pour la suppléer dans certaines tâches liées à son travail ménager qu'elle n'en effectue plus aucun : une femme de ménage libère simplement du temps pour que

¹⁵⁵ C. Delphy, « Par où attaquer le 'partage inégal' du 'travail ménager' ? » in *op. cit.*, p. 63.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 64.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 69-70.

¹⁵⁸ Nous avons vu dans l'Introduction que Marx reconnaissait lui aussi un mode de production patriarcale, dans lequel les enfants et la mère appartenaient au père comme des esclaves.

¹⁵⁹ C. Delphy, « L'ennemi principal » in *L'Ennemi principal*, t. 1, *op. cit.*, p. 46.

la femme du bourgeois puisse faire un autre travail ménager, par exemple celui de représentations sociales¹⁶⁰.

De la même façon qu'il y a des similitudes entre les modes d'exploitation capitaliste et patriarcale, Delphy considère que s'il existe une classe capitaliste qui exploite la classe des prolétaires, il existe également une classe des hommes qui exploite celle des femmes. En outre, un salarié peut trouver sur le marché un nombre au moins théoriquement infini d'employeurs, là où une femme dépend d'un seul individu. Pour Delphy, le salarié vend sa force de travail dans un contrat fixe et explicite, là où l'épouse la donne. Le rapport d'exclusivité force la gratuité de ce travail¹⁶¹.

Les femmes représentent donc bel et bien une classe, qui peut être analysée en termes matérialistes, comme un rapport de classe entre dominants et dominées. Il y a une oppression *commune* à toutes les femmes, qui leur est *spécifique* et *principale*. Cette oppression, c'est l'exploitation de leur travail dans le mariage, ou dans toute autre forme d'union exclusive. Cette oppression est commune car elle touche toutes les femmes mariées et que le système capitaliste et patriarcal force les femmes à rentrer dans le mariage comme nous l'avons vu. Elle est spécifique car elle ne touche que les femmes. Enfin, elle est principale, car même au-dehors de la sphère familiale, « leur appartenance de classe est conditionnée par leur exploitation en tant que femmes »¹⁶².

Pour Delphy, cela veut dire que les femmes sont prises dans un autre cercle vicieux : pour pouvoir travailler dans le marché du travail, les femmes doivent montrer qu'elles sont capables de « jongler » entre leur vie familiale et leur vie professionnelle : elles seront compétitives et capables, et en même temps, elles seront de bonnes mères qui ne délaisseront pas leurs enfants et qui feront leurs tâches ménagères ou qui les délègueront. Ce sont leurs « obligations familiales ». D'un autre côté, ces obligations familiales sont considérées par le capitalisme comme un frein à leur carrière, ce qui justifie qu'on les paye moins, qu'on les relègue à des emplois plus précaires ou, à l'inverse, qu'on les empêche d'avoir des enfants¹⁶³.

Il y a des rapports de classe capitalistes et des rapports de classe patriarcaux, dans lesquels « mari et femme sont des classes antagoniques, où les femmes sont la propriété de leur

¹⁶⁰ C. Delphy, « Capitalisme, patriarcat et luttes des femmes » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 238.

¹⁶¹ C. Delphy, « L'ennemi principal » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 46-47.

¹⁶² *Ibid.*, p. 50.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 51.

mari »¹⁶⁴. Refuser de le reconnaître, c'est forcément manquer un certain système de production, et servir des intérêts patriarcaux¹⁶⁵.

La question du statut social de femmes mariées peut être lue grâce à ce prisme. Dans les études de stratification classiques, on considère que le statut des femmes mariées est égal à celui de leurs époux. Cependant, Delphy remarque certains biais dans ces études de stratification, notamment le fait que qu'elles reposent en partie sur la profession et la classe des individus considérés. Les femmes au foyer sont considérées par défaut comme sans emploi. Dans ce cas, selon le dogme de l'homogénéité de rang de la famille¹⁶⁶, les épouses sont considérées du même rang social que leur mari. Par contre, dans le cas où l'épouse travaillerait au-dehors de la famille, à l'instar de son mari, elle sera plutôt éloignée de son rang social (et pour cause, puisque les femmes sont moins payées et ont accès à des emplois plus précaires)¹⁶⁷.

Les femmes au foyer sont donc forcément exclues de ces études, notamment parce que leur rapport au monde économique est un rapport médiatisé et non un rapport direct, comme c'est le cas de leurs maris¹⁶⁸. La soi-disant homogénéité au sein du couple permet d'effacer les rapports de domination et surtout de dépendance au sein de ce dernier¹⁶⁹.

Considérer qu'une femme appartient à la même classe que son mari, c'est considérer qu'ils ont le même niveau de vie, ce qui est pour Delphy une définition wébérienne de la classe¹⁷⁰, où des individus appartiennent à la même classe quand ils ont la même possibilité de se procurer tel ou tel bien. Or, il faudrait plutôt analyser cette question en termes marxistes ou matérialistes, c'est-à-dire en termes de rapport de production, ce que fait précisément Delphy.

Dans tous les cas, parce qu'il s'agit d'une oppression commune à toutes les femmes, le rapport de production des femmes de bourgeois ou de prolétaires à leur mari est un rapport caractérisé par la dépendance¹⁷¹. Les épouses ne disposent pas de leur force de travail comme c'est le cas des ouvriers : c'est leur patron (leur époux) qui en dispose car c'est lui qui peut l'échanger sur le marché¹⁷². On peut par exemple penser aux cas de femmes de paysan (production dite familiale), ou lorsque le salaire des femmes gagné dans la sphère de la

¹⁶⁴ C. Delphy, « L'ennemi principal » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 48-49.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹⁶⁷ C. Delphy, « Les femmes dans les études de stratification » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 139-145.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 148.

¹⁶⁹ *Id.*

¹⁷⁰ C. Delphy, « Capitalisme, patriarcat et luttes des femmes » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 235.

¹⁷¹ C. Delphy, « Les femmes dans les études de stratification » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 148.

¹⁷² C. Delphy, « L'ennemi principal » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 43.

production étaient captés par leur mari. Pour Delphy, bien que cela a été révoqué en 1965, les femmes doivent toujours « assumer leurs obligations familiales », c'est-à-dire fournir gratuitement du travail domestique, ce qui revient au même selon elle¹⁷³.

Toute cette question de la classe des épouses n'est pas anodine, elle sert notamment à questionner la haine des « femmes bourgeoises » qui émane de nombreux ouvriers et globalement des militants de gauche des années 70.

Guidées par ce que Delphy nomme une « fausse conscience » provenant du marxisme orthodoxe et selon laquelle leur rapport de classe (rapports capitalistes) prime sur leur rapport de genre (rapports patriarcaux), les femmes (en particulier celles de gauche) se retrouvent dans des contradictions et surtout dans une culpabilité. Elles en viennent à haïr les femmes bourgeoises, parfois en étant elles-mêmes une¹⁷⁴. Pour Delphy, il s'agit du produit de cette fausse conscience, selon laquelle les femmes de bourgeois sont également bourgeoises (ce qui est faux, comme nous l'avons vu). C'est donc aussi une haine de soi, dans le cas où les femmes de bourgeois se mettent à haïr les « femmes bourgeoises », une haine de soi provoquée par un mécanisme patriarcal. Enfin, elle produit un sentiment de culpabilité : celui d'usurper la colère qu'elles peuvent ressentir face à leur oppression ou leur domination aux « vraies » victimes de cette oppression (qui seraient plutôt les femmes de prolétaires et prolétaires elles-mêmes, voire simplement les hommes prolétaires), de ne pas être légitimes, de ne pas être opprimées. Les femmes de bourgeois sont, par-dessus le marché, considérées comme indignes à opprimer, car elles ne gagnent rien elles-mêmes, mais également comme indignes d'être opprimées. Certains groupes d'hommes, pauvres par exemple, leur sont décrits comme étant moins bien lotis qu'elles, et elles sont considérées comme étant plus privilégiées qu'eux¹⁷⁵.

En pointant du doigt le vrai ennemi comme étant « le capitalisme », la gauche des années 1970 tentait surtout d'éloigner l'attention des différents courants féministes. Ils disaient entre les lignes que la seule oppression qui avait du sens en soi, c'était celle des hommes prolétaires ; l'oppression des femmes n'en était qu'un sous-produit¹⁷⁶. Pourtant, selon le féminisme matérialiste, les femmes sont bel et bien exploitées : elles le sont dans le cadre de leur rapport de production, pas dans le cadre de celui de leur mari. Comme le rappelle Christine Delphy dans son entretien avec Danièle Léger, « ce n'est pas parce que le capitalisme achète et exploite

¹⁷³ C. Delphy, « L'ennemi principal » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 44.

¹⁷⁴ C. Delphy, « Nos amis et nous » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 184-187.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 187-188.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 189-191.

la force de travail du mari qu'il exploite du même coup la femme »¹⁷⁷. Le mariage constitue un rapport une forme de rapport de production spécifique, qui ne correspond pas à celui qu'entretiennent le mari et son propre patron. Cela permet à Delphy d'insister sur le caractère commun de l'exploitation des femmes : *toutes* les femmes mariées, qu'elles le soient à des prolétaires ou des bourgeois, sont opprimées par leurs époux, en ce quel que soit leur place à eux sur l'échelle sociale. Bien que les femmes de bourgeois et de prolétaires n'effectuent pas le même travail domestique pour leurs époux respectifs, dans les deux cas, leur travail est approprié par leur mari.

L'analyse de la classe spécifique des femmes contre celle de leur mari permet donc à la fois de s'attaquer au mythe de la « femme bourgeoise », qui n'existe pas selon Delphy, et également de pointer du doigt l'exploitation des femmes d'ouvrier, qui existe bel et bien. Dans les deux cas, femmes d'ouvrier et de bourgeois sont toutes les deux exploitées en tant que femmes, dans leur rapport de production spécifique.

Les femmes hors du droit

En plus du mariage qui crée les propres conditions de sa reproduction comme institution, Delphy remarque également que les femmes ont un statut particulier dans la sphère du droit. C'est ce qu'elle nomme l'état d'exception¹⁷⁸, dans son article « L'état d'exception : la dérogation au droit commun comme fondement de la sphère privée ».

De la même façon que le sexe est créé ou construit, la distinction entre privé et public ne repose sur rien de naturel. C'est pour elle au contraire la création d'un droit général égalitaire d'un côté (le public), qui s'oppose à une sphère du droit caractérisé par « l'inégalité et la privation des protections ordinaires de la loi »¹⁷⁹. C'est une sorte de métadroit, qui échapperait de fait au domaine du droit général.

Cette observation permet à Delphy de profondément questionner l'opposition public/privé ainsi que de remettre en question la place de la loi ou du droit dans notre société. Avant de nous intéresser spécifiquement à ce que Delphy dit des femmes dans le droit (ou hors de celui-ci), voyons comment elle conçoit le droit en lui-même.

Comme d'habitude, la construction public/privé est justifiée par des éléments naturels, elle est naturalisée : on suppose par exemple que les hommes sont violents, tandis que les femmes sont dédiées toutes entières à la procréation. En outre, ces justifications dites naturelles

¹⁷⁷ C. Delphy, « Capitalisme, patriarcat et lutte des femmes » in *L'Ennemi principal*, t. 1, op. cit., p. 238.

¹⁷⁸ C. Delphy, « L'état d'exception » in *L'Ennemi principal* t. 2, op. cit., p. 169.

¹⁷⁹ Id.

sont en fait très rapidement fausses. Prenons l'exemple de la force physique, qui est souvent utilisée pour justifier la domination des hommes sur les femmes. Celle-ci ne compte subitement plus à l'intérieur de la classe des hommes, car les hommes les plus forts physiquement ne dominent pas ceux qui le sont moins qu'eux¹⁸⁰. Cela permet déjà de remettre en question ce présupposé : est-il juste d'accorder certains droits aux individus en fonction de leurs capacités ? Pour Delphy, il est clair que non¹⁸¹.

Alors, quel est le rôle du droit ? Permet-il de corriger les inégalités naturelles, ou crée-t-il au contraire des inégalités là où elles n'existent pas naturellement ? Dans les deux cas, Delphy réplique qu'il n'y a pas de rapports « naturels » entre les groupes sociaux : l'homme est d'emblée social (on voit là clairement la filiation avec le corpus marxiste). Il est donc contreproductif d'imaginer un « avant » à la société : nous sommes toujours déjà en société, il n'y a pas de moment durant lequel nous pouvons constater une absence du droit, où seules primeraient les capacités dites naturelles¹⁸².

Prenons encore un exemple, celui de la violence conjugale. Celui-ci est souvent justifié par l'impulsivité ou l'agressivité qui serait l'apanage naturel des hommes. Pourtant, comme le dit Delphy dans une phrase puissante, « ce qui explique la violence conjugale, c'est la conjugalité »¹⁸³. Cela veut dire que l'explication des phénomènes sociaux n'est pas à aller chercher du côté de la nature mais bien du côté social.

Cela expliqué, Delphy s'intéresse ensuite aux personnes englobées par la sphère du privé. Il s'agit des femmes et des enfants. Ce n'est pas particulièrement étonnant, car les femmes ont été considérées comme d'« éternelles mineures » pendant de longs siècles. Bien que Delphy se concentre plus longuement sur la question des enfants, qu'elle considère laissés pour compte dans la lutte féministe¹⁸⁴, ce qui nous intéresse ici est sa réflexion un peu moins détaillée au sujet des femmes. En posant le sujet de droit (public) comme un sujet masculin¹⁸⁵, les femmes sont d'emblée laissées de côté. C'est ainsi qu'elles sortent du droit et se retrouvent dans l'état d'exception : les affaires de violence conjugale sont encore aujourd'hui reléguées à des affaires « privées » et nombreux sont les policiers qui refusent de prendre les plaintes à ce sujet, de

¹⁸⁰ C. Delphy, « L'état d'exception » in *L'Ennemi principal*, t. 2, op. cit., p. 177.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 173-174.

¹⁸² *Ibid.*, p. 175.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 177.

¹⁸⁴ Les féministes se seraient battues pour ne plus être mineures aux yeux de la loi, et pour ne plus être sous la tutelle de leur père puis de leur mari, mais elles auraient « oublié » ou ne se seraient pas intéressées au sort des « mineurs » dans un sens large, dont les seuls représentants actuels sont les enfants.

¹⁸⁵ C. Delphy, « L'état d'exception » in *L'ennemi principal*, t. 2, p. 195.

même pour les affaires de viol. Là où la loi agit et où le droit intervient, c'est lorsque les hommes peuvent retirer quelque chose d'affaires qui n'auraient pas été considérées comme publiques si elles avaient été dénoncées par des femmes. Par exemple, les plaintes au sujet d'harcèlement sexuel sont prises à la légère, mais lorsque les femmes qui déposent plaintes sont qualifiées de calomnieuses ou diffamantes, les plaintes des mêmes hommes qu'elles accusaient dans un premier temps sont prises très au sérieux et considérées comme des problèmes publics. On peut également penser à la question de la garde des enfants, dont nous avons déjà parlé : le droit intervient bel et bien dans ce cas-ci pour donner la garde à l'un ou l'autre parent (très majoritairement la mère), mais il ne serait probablement pas intervenu de la même manière dans le cas de violence conjugale qui concernerait le même couple.

Nous pouvons tempérer un peu ces propos aujourd'hui : il semble que les lois plus récentes tentent d'incorporer les femmes à la sphère du droit, et que celles-ci sont de mieux en mieux protégées, du moins formellement et *légalement*, contre les violences. Toutefois, l'analyse de Delphy reste pertinente pour penser l'imbrication de l'opposition public/privé avec l'oppression des femmes : celles-ci sont reléguées fréquemment à la sphère privée, échappant de fait à la définition du droit qui place comme sujet juridique idéal un homme, qui se trouve d'emblée dans le public.

Ce deux poids, deux mesures offre une nouvelle couche d'oppression aux femmes : en plus d'être forcées de rentrer dans le mariage par diverses pressions (culturelles et matérielles), elles sont également reléguées à la sphère privée et de fait privée de leur statut de sujet de droit dès lors qu'elles sont mariées, ce qui rend leur sortie du mariage d'autant plus compliquée.

Conclusion

Christine Delphy tente donc de mobiliser un maximum de concepts pour arriver à une théorie générale de l'exploitation. L'appropriation du travail d'autrui, qui est la définition même de l'exploitation selon elle, correspond aujourd'hui à l'appropriation de la force de travail des femmes dans le cadre du travail domestique. En considérant que la théorie de la plus-value est trop spécifique et qu'elle exclut les autres oppressions, et en envisageant l'exploitation par le salaire comme un cas particulier de l'exploitation générale, Delphy ouvre la porte à une analyse des termes de l'oppression qui n'avaient pas été envisagés jusque-là.

Ses thèses furent souvent mal reçues : elle fut attaquée à la fois par les hommes de gauche et des mouvements militants des années 1970, mais aussi par des féministes socialistes, comme

en témoigne son article « Un féminisme matérialiste est possible » (1982). Dans celui-ci, elle répond à Michele Barret et Mary McIntosh, deux sociologues anglaises de mouvance socialiste qui lui reprochent une mauvaise utilisation des termes marxistes et un fourvoiement global quant au marxisme orthodoxe. Dans cet article, Delphy explique avec une grande précision que c'est là toute la différence entre les marxistes et les matérialistes : les premiers considèrent que le marxisme est « à prendre ou à laisser » d'un seul bloc, tandis que les seconds voient l'intérêt de l'analyse matérialiste mais ne veulent pas la cantonner à une analyse de l'économie.

Cependant, on peut dire que le vrai débat et la vraie alternative se posait alors plutôt en termes d'orthodoxie économiste *versus* marxisme économique (nous en avons déjà parlé plus haut). La question était plutôt de savoir si un matérialisme authentique devait ou non aller au-delà d'une conception mécanique, voire automatique de l'économie, laquelle serait analysée par un dispositif tout prêt qu'il suffirait d'appliquer presque comme une recette de cuisine (ce que Delphy critique par ailleurs dans « Pour une théorie générale de l'exploitation » en 2004). Il est clair que pour elle, il faut absolument dépasser une telle conception du matérialisme, et l'ouvrir à des sphères qui apparaissent comme relevant de façon beaucoup moins évidente de l'économie, voire pas du tout.

On voit donc là l'intérêt de la démarche spécifique des féministes matérialistes, Delphy en tête. Marx a développé un outil théorique très fertile, mais il s'est trompé en passant à côté de la division sexuelle, donc du patriarcat, dans son analyse du capital. « D'une part, les femmes ouvrières sont invisibles, absentes de cette analyse ; d'autre part, le travail domestique et son exploitation sont pris pour acquis »¹⁸⁶. Il y a donc un problème fondamental dans les années 70 avec la gauche française : celle-ci utilise la démarche matérialiste pour ce qui concerne l'exploitation capitaliste, mais elle refuse de le faire pour le reste des exploitations et utilise alors des positions idéologiques et réactionnaires, ce qui pose un problème majeur à Delphy¹⁸⁷.

Indépendamment de ses critiques à Marx, notamment sur la théorie de la plus-value et sur l'ignorance dont il a fait montre quant au patriarcat, Delphy ne s'oppose pas fondamentalement à lui. Elle reconnaît quand même qu'il a eu une démarche fort intéressante, qui a permis de mettre en lumière des impensés. Le matérialisme historique appliqué à la sphère de l'économie n'est pas remis en cause par Delphy, elle salue sa justesse ; elle critique plutôt le cantonnement du matérialisme à cette sphère. De même, l'analyse par Marx de la société en termes de classes

¹⁸⁶ C. Delphy, « Un féminisme matérialiste est possible » in *L'Ennemi principal*, t. 2, op. cit., p. 124.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 147.

sociales ne lui pose pas problème ; c'est l'utilisation du terme « classe » en tant qu'exclusivement capitaliste avec laquelle elle est en désaccord. Enfin, bien qu'elle remette en question la théorie de la plus-value, elle ne remet pas en question la plus-value elle-même : elle reconnaît son existence, mais elle conteste l'utilisation de cette théorie comme si elle était une généralisation de toute forme d'oppression.

Delphy utilise donc certains outils épistémologiques marxistes, comme le matérialisme, pour les appliquer à des sphères impensées par Marx et ses contemporains ainsi que les marxistes du 20^e siècle. Elle met les hommes (de gauche, en particulier) devant leurs responsabilités et leurs contradictions : il est faux de croire que la division sexuelle du travail profite au capitalisme, elle profite en premier lieu aux hommes. Ceux-ci peuvent profiter de l'exploitation des femmes tout en étant exploités par le capitalisme, l'un n'empêchant pas l'autre.

Voyons maintenant ce que Colette Guillaumin nous dit de l'appropriation, et en quoi elle complète sous certains aspects les travaux de Delphy sur cette question.

Colette Guillaumin

Biographie

Colette Guillaumin est née en 1934 et morte récemment, en 2017. Ses travaux ont eu un écho très important, au moins aussi important que ceux de Christine Delphy. Bien qu'elle ne soit pas parisienne, c'est bien dans la capitale française qu'elle effectuera la plus grande partie de sa carrière universitaire. Avec un double cursus d'ethnologie et de psychologie, elle soutient en 1969 sa thèse intitulée « Un aspect de l'altérité sociale. L'idéologie raciste ». Celle-ci sera publiée en 1972 sous le titre *L'Idéologie raciste : genèse et langage actuel*.

Il s'agit d'un des premiers travaux sur la question du racisme après la Deuxième Guerre Mondiale qui porte sur les questions raciales en métropole (Césaire et Fanon parlant plutôt des territoires coloniaux et ex-coloniaux). Elle est une des premières chercheuses à développer le concept de racisation et s'inscrit donc dans une démarche profondément constructiviste : les minorités sont *racisées*, c'est-à-dire qu'elles subissent un processus social durant lequel on les assigne à une *race*, au sens sociologique du terme¹⁸⁸.

La question du racisme a donc une part très importante dans sa démarche militante et académique, tout comme chez Delphy. Il est par ailleurs intéressant de remarquer que c'est par ce prisme que l'une et l'autre¹⁸⁹ « entrent » dans les études féministes : par leur travail sur l'oppression raciste, elles saisissent les mécanismes communs aux autres oppressions, ce qui leur permet de généraliser leur approche à des situations sociales et des rapports de pouvoir divers.

Dans la myriade de textes qu'elle écrira durant toute sa vie, les plus notables sont sûrement les deux articles portant le titre « Pratiques du pouvoir et idée de nature » (1978), le premier portant sur l'appropriation des femmes et le deuxième sur l'idéologie naturaliste. Ces deux articles et d'autres, notamment « Le corps construit », seront compilés dans son seul véritable ouvrage, *Sexe, race et pratiques du pouvoir* (1992). Elle participera également à la fondation du MLF, et elle fondera également la revue *Le Genre humain* en 1981, qui est toujours en activité. Elle aura donc elle aussi une vie militante riche et active.

¹⁸⁸ C. Hamel, « Colette Guillaumin : une pensée constructiviste et matérialiste sur le sexisme et le racisme » in *Nouvelles Questions Féministes* 2018/1, p. 187. Voir aussi D. Naudier et E Soriano, « Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie » in *Cahiers du genre* 2010/1, p. 193-214.

¹⁸⁹ On pourrait à cet égard également citer Nicole-Claude Mathieu, qui s'intéresse à la question du genre (alors appelé « sexe social ») à travers le prisme des études ethnologiques également.

Le sexage

Si Delphy s'intéresse à l'appropriation du travail des femmes *via* le travail domestique, l'apport de Guillaumin se situe plutôt dans le mode spécifique que prend cette appropriation pour les femmes : le sexage.

Guillaumin remarque d'abord que la conception marxiste des ouvriers dit qu'ils n'ont qu'une seule chose à vendre : leur force de travail. Ils en possèdent et en disposent personnellement, en tant qu'individu matériel¹⁹⁰. Ce n'est pas le cas des femmes : celles-ci ne peuvent pas disposer de leur force de travail comme elles l'entendent, et elles ne peuvent donc pas la vendre¹⁹¹. Les femmes, en effet, sont avant tout considérées comme une propriété par la classe des hommes, qui peuvent quant à eux se constituer comme sujet et vendre leur force de travail (ou ne pas la vendre). En outre, les hommes disposent donc des femmes pour obtenir d'elles du travail sous la forme de biens et de services qu'ils peuvent ensuite vendre dans la sphère de la production. La description marxiste de l'exploitation en termes de vente de la force de travail ne suffit donc pas à rendre compte correctement de la situation des femmes : celles-ci sont physiquement et entièrement appropriées par les hommes¹⁹². La nature spécifique de l'oppression des femmes est leur appropriation par la classe des hommes.

Les autres individus qui voient toute leur individualité appropriée par d'autres individus sont les esclaves et les serfs. Dans leur cas comme dans celui-ci des femmes, il n'y a pas de contrat qui régisse le salaire ou les horaires de travail. De plus, c'est bien leur corps tout entier qui est approprié, en tant que « machine-à-force-de-travail »¹⁹³. Comme ces modes spécifiques d'appropriation sont appelés « esclavage » et « servage », Guillaumin propose d'appeler « sexage » le rapport d'appropriation spécifique aux femmes, où c'est « l'unité matérielle productrice de force de travail qui est prise en mains, et non la seule force de travail »¹⁹⁴.

Pour elle, le sexage passe par quatre appropriations différentes.

Tout d'abord, il y a une appropriation du temps des femmes. Celui-ci n'est jamais spécifié ni quantifié dans un contrat (même celui de mariage, sur lequel nous reviendrons plus loin). Il n'est par ailleurs jamais exprimé en termes de salaire non plus. Ce sont bien toutes les femmes en tant que *classe* qui voient leur temps approprié : il y a d'une part la mère de famille, mariée,

¹⁹⁰ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) : l'appropriation des femmes » in *Questions féministes* 1978/2, p. 19. Maintenant cité « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) ».

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁹² *Ibid.*, p. 9.

¹⁹³ *Id.*

¹⁹⁴ *Id.*

mais il y a également sa propre mère, ses sœurs, ses tantes, ses filles qui seront mises à profit pour le travail domestique¹⁹⁵ déjà décrit par Christine Delphy.

Ensuite, il y a une appropriation des produits du corps : ceux-ci n'appartiennent pas aux femmes mais aux hommes, et s'ils sont vendus, ils le seront par eux-mêmes. En prolongeant la réflexion de Delphy sur les enfants et le divorce, Guillaumin remarque également que ceux-ci « continuent d'appartenir au père, même lorsque leur mère en a la charge matérielle »¹⁹⁶. À part les enfants, Guillaumin reste assez évasive sur les « produits du corps » des femmes. Elle parle certes des cheveux et du lait mais n'entre pas suffisamment dans les détails à ce niveau¹⁹⁷. On peut également penser aux cas décrits par Delphy où les femmes aident leur mari à faire une partie de leur travail productif et reconnu sur le marché (agriculteurs ou travailleurs indépendants) : la rétribution monétaire sera captée en entier par les hommes.

En plus des enfants, il y a une véritable charge physique des membres du groupe qui incombe aux femmes, c'est la troisième appropriation. Bien que les femmes fassent des tâches qui peuvent ne pas différer de celles de leur mari, elles en effectuent d'autres qui sont considérées comme typiquement féminines, notamment le travail de *care*¹⁹⁸ comme « l'entretien corporel, matériel et affectif de tous les acteurs sociaux »¹⁹⁹. Elles n'effectuent pas ce travail contre un salaire mais contre leur entretien, dont nous avons vu la fausseté plus haut. Cette charge mentale qui pèse sur les femmes modifie véritablement leur individualité selon Guillaumin ; elles sont absorbées dans les individualités des autres car elles doivent sans cesse penser à toutes les tâches se rapportant à toute la famille. Leur individualité est *diluée* matériellement et concrètement dans d'autres individualités²⁰⁰. Par ailleurs, Guillaumin considère que lorsque les femmes sont appropriées matériellement, elles sont dans le même temps dépossédées mentalement d'elles-mêmes²⁰¹, ce qui est également le cas des esclaves et des serfs.

Enfin, la dernière appropriation prend la forme de l'obligation sexuelle. L'usage corporel constitue selon Guillaumin l'essentiel des relations entre hommes et femmes, et l'usage sexuel est au centre de cette relation. Elle voit par ailleurs une continuité entre mariage et prostitution.

¹⁹⁵ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) » in *op. cit.*, p. 10.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁹⁷ Si le lait paraît de manière évidente faire référence aux nourrices, la question des cheveux est moins claire. Je suppose ici que Guillaumin fait probablement référence aux cheveux que les femmes pauvres vendaient pour en faire des perruques destinées aux femmes plus riches, mais elle-même n'entre pas dans le détail et ces deux produits du corps apparaissent plutôt comme anecdotiques dans son texte.

¹⁹⁸ Ce terme n'apparaît pas chez Guillaumin, c'est moi qui l'utilise.

¹⁹⁹ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) » in *op. cit.*, p. 16.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 17.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 18.

Dans le cas de la prostitution, « l'usage physique acheté est sexuel et uniquement sexuel »²⁰². Il fait en quelque sorte l'objet d'un contrat, puisque l'usage physique est limité à l'usage sexuel, il est également limité dans le temps et reçoit une valeur monétaire. Dans le cas du mariage cependant, l'usage physique n'est limité par aucune forme de contrat : celui-ci est étendu à tous les usages physiques possibles, y compris l'usage sexuel²⁰³.²⁰⁴

Guillaumin souligne également à cet égard la très faible proportion de prostitution masculine à destination des clientes féminines face à l'immense majorité de prostitution féminine à destination des clients masculins : « il ne peut y avoir de prostitution *pour* ceux qui n'ont pas la propriété de leur corps »²⁰⁵. Cela veut dire qu'on ne peut profiter des services de la prostitution que lorsque l'on a ladite propriété de son corps, ce qui n'est pas le cas des femmes. Comme les femmes n'ont pas la propriété de leur corps, elles ne peuvent pas vraiment être les clientes des prostitué-es, ce qui expliquerait le très faible taux d'hommes prostitués par rapport au nombre de femmes prostituées. Pour illustrer la question de la non-propriété des femmes de leur propre corps, elle repart de la notion d'adultère : celui-ci était établi pour les hommes, pendant très longtemps, uniquement dans le cas d'une véritable relation avec une autre femme, et non pas dans le cas d'un simple rapport sexuel, ce qui suffisait en revanche à qualifier une femme d'adultère. Cela implique que le corps des femmes ne leur appartient pas, mais qu'il appartient à leur mari²⁰⁶.

Pour pouvoir parvenir à l'appropriation spécifique au sexage, différents dispositifs sont mis en place.

Comme chez Delphy, on retrouve chez Guillaumin l'idée que la société pousse les femmes vers le mariage, notamment par le marché du travail dans lequel leur salaire est inférieur à celui des hommes²⁰⁷. Ainsi, elles se retrouvent forcées à « trouver un emploi

²⁰² C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) in *op. cit.*, p. 13

²⁰³ *Id.*

²⁰⁴ Cette continuité entre mariage et prostitution sera également théorisé par Paola Tabet sous le concept de continuum d'échanges économico-sexuels, qui s'applique à la fois au mariage et à la prostitution. Selon elle, il n'y a jamais d'échange réciproque entre les hommes et les femmes concernant la sexualité, mais plutôt une compensation contre une prestation sexuelle. Voir « La grande arnaque. L'expropriation de la sexualité des femmes », trad. fr. Josée Contreras in A. Bidet-Mordrel, *Les Rapports sociaux de sexe*, PUF, p. 104-122.

²⁰⁵ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de nature (1) » in *op. cit.*, p. 14.

²⁰⁶ *Id.*

²⁰⁷ Bien que Guillaumin écrive dans les années 1970, ce fait est toujours avéré : l'écart type en Europe est de 16,2 %, et tourne toujours autour de 18 % en France (contre 6,1 % en Belgique). Voir « Quelle est la différence salariale entre les hommes et les femmes ? » in *La Libre Belgique*, 26 octobre 2018, <<https://www.lalibre.be/belgique/quelle-est-la-difference-salariale-entre-les-hommes-et-femmes-5bd2ff40cd70e3d2f65840df>>, et « Les inégalités de salaire entre les femmes et les hommes : état des lieux » in *Observatoire des inégalités*, 25 mars 2019, <<https://www.inegalites.fr/Les-inegalites-de-salaires-entre-les-femmes-et-les-hommes-etat-des-lieux>>.

d'épouse »²⁰⁸, ce qui n'est pas sans rappeler la formule de Delphy selon laquelle le mariage est la meilleure perspective de carrière d'une femme. On retrouve évidemment beaucoup de parallèles entre les analyses de Delphy et de Guillaumin sur ces moyens d'appropriation des femmes, Guillaumin décrivant elle aussi les violences conjugales comme une « sanction sociale du droit que s'arrogent les hommes sur les femmes »^{209, 210}

Guillaumin attache cependant, comme nous allons le voir, une importance certaine aux « micro-événements » qui surviennent dans la vie des individus. Elle étudie ainsi les violences sexuelles sous un angle plus global. Pour elle, les violences sexuelles (viol, provocation, drague, épuisement moral...) sont à la fois un moyen de pression voire de coercition sur les femmes, mais également l'expression du fait que les femmes sont la propriété des hommes. Cela se voit par exemple lorsque les hommes s'énervent du fait qu'une femme refuse leurs avances : en faisant ceci, la femme qui dit « non » récupère (une partie de) sa subjectivité, elle reprend sa place de sujet, là où la classe des hommes toute entière la réifie et la considère comme un objet²¹¹.

Il est intéressant de constater qu'à l'époque de la parution des travaux de Guillaumin, le viol conjugal n'existait pas dans le droit français²¹². « Une violence sexuelle envers une femme n'est considérée comme viol que si elle est susceptible de produire des enfants à *un homme non-consentant* [...] Il n'y a de viol que si le propriétaire de la femme (mari, père) [...] risque de se retrouver avec des enfants manifestement non propres. Comme dirait le Code civil. »²¹³ C'est donc la notion de consentement qui est retournée lorsque le viol conjugal sera effectivement qualifié dans la loi : jusqu'alors, c'est bien les hommes qui pouvaient qualifier ou non une violence sexuelle de viol en fonction de leur propre consentement (à élever des enfants dont ils ne seraient pas le père, par exemple).

Dans tous les cas, il est important de comprendre que cette appropriation n'est en rien métaphorique. C'est *matériellement* et physiquement que les femmes sont appropriées par la

²⁰⁸ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) », *op. cit.*, p. 24.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 25.

²¹⁰ Voir C. Delphy, « L'état d'exception » in *L'Ennemi principal*, t. 2, *op. cit.*

²¹¹ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) », *op. cit.*, p. 26.

²¹² Celui-ci découle de la nouvelle définition du viol introduite en 1980, mais le viol conjugal ne sera opérant qu'à partir de 1992. Ce n'est que dans une loi de 2006 que celui-ci apparaît explicitement : « Le viol et les autres agressions sexuelles sont constitués lorsqu'ils ont été imposés à la victime dans les circonstances prévues par la présente section, *quelle que soit la nature des relations existant entre l'agresseur et sa victime, y compris s'ils sont unis par les liens du mariage*. Dans ce cas, la présomption de consentement des époux à l'acte sexuel ne vaut que jusqu'à preuve du contraire. », Article 222-22 ancien du Code pénal (c'est moi qui souligne). Il faudra enfin attendre 2010 pour que la référence à la « présomption de consentement des époux » disparaisse.

²¹³ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) » in *op. cit.*, p. 26.

classe des hommes, laquelle ne fait pas qu'extorquer leur travail mais qui les approprie en tant qu'individualités, et elles sont utilisées sans limites et particulièrement de façon sexuelle. En ce sens, les femmes n'ont clairement pas la propriété de leur corps, puisqu'elles ne peuvent pas en disposer librement, contrairement aux hommes, lesquels peuvent user et même abuser des corps des femmes. L'appropriation traduit une relation de propriétaire à un objet et ne peut donc être nullement considérée comme allégorique ou même relevant de la sphère de l'idéologie²¹⁴. Guillaumin balaye, à l'instar de Delphy, l'idée que cette appropriation puisse être un reliquat de forme d'oppression de sociétés anciennes ou non-occidentales : elle a bien lieu dans notre société contemporaine, et elle n'est en rien résiduelle²¹⁵.

Le mariage comme (non-)contrat

Guillaumin s'intéresse spécifiquement à la question du mariage, qui fixe les règles de l'appropriation matérielle du corps des femmes. Tout d'abord, son apport consiste à distinguer l'appropriation collective ou publique des femmes par toute la classe des hommes, et l'appropriation privée d'une femme par un individu de la classe des hommes²¹⁶ : « tout se passe comme si l'épouse appartenait en nue-propriété à l'époux et la classe des femmes en usufruit à chaque homme, et particulièrement à chacun de ceux qui ont acquis l'usage privé de l'une d'elles »²¹⁷. L'appropriation collective des femmes précède logiquement l'appropriation privée : dans le sexage, le mariage constitue donc un cas spécifique d'appropriation²¹⁸.

Cela pose d'après Guillaumin un problème, voire même un paradoxe, qu'on pourrait nommer paradoxe du mariage : la classe des hommes s'approprie toute entière et collectivement la classe des femmes, et en même temps, chaque femme est accaparée individuellement et de façon privée par un individu de la classe des hommes par le mariage²¹⁹. Bien que Guillaumin ne décrive pas en détail ce paradoxe (tout en insistant sur le fait qu'il s'en agisse bien d'un), on peut aisément imaginer des cas de figure de conflits d'intérêts où, pour rester dans le registre du travail domestique, un mari demanderait à sa femme d'effectuer certaines tâches tandis que son fils ou son frère lui demanderait d'effectuer d'autres tâches dans le même temps, ce qui créerait un conflit dans le temps disponible pour ces tâches.

²¹⁴ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) » in *op. cit.*, p. 29.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 28.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 10.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 10.

²¹⁸ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (2) : Le discours sur la nature » in *Questions féministes* 3, 1978, p. 12. Maintenant cité « Pratique du pouvoir et idée de Nature (2) ».

²¹⁹ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) » in *op. cit.*, p. 29.

L'appropriation privée est fixée dans la relation contractuelle du mariage. Le travail fourni dans ce cadre est non-payé, comme nous l'avons vu. Les enfants qui peuvent naître de ce mariage sont considérés par Guillaumin comme des produits du corps de l'épouse, et leur nombre n'est pas fixé préalablement²²⁰. Il dépend du bon vouloir du mari, et nous avons vu que les produits du corps des femmes n'appartiennent pas à celles-ci.

Cependant, Guillaumin tempère immédiatement le caractère contractuel du mariage. Les femmes ne peuvent pas, selon elle, souscrire à un contrat : à l'instar des fous et des mineurs, elles n'ont pas la propriété de leur subjectivité. « La vente ou l'échange de biens et *spécialement l'émanation corporelle propre qu'est la force de travail* constitue la vérification de la propriété de soi-même (je ne peux vendre que ce qui m'appartient) »²²¹. Les individus qui ne possèdent pas leur propre subjectivité ne peuvent pas contracter, par définition. Lorsqu'on contracte la vente de la force de travail, comme dans le cas des ouvriers et travailleurs tant étudiés par les marxistes, cela signifie qu'on est la propriété de soi-même. Dans le contrat de mariage, la signification est la non-propriété de soi-même²²². Le contrat de mariage n'en a donc que la forme ; sur le fond, il ne peut être à proprement parler un contrat. Les femmes n'y cèdent pas leur force de travail contre un salaire fixé à l'avance et avec un temps de travail précis, mais elles cèdent leur unité matérielle en tant qu'individus contre « bon entretien »²²³. Car pour Guillaumin, le seul facteur d'unité de l'identité des femmes est la personne qui est propriétaire de leur individualité, c'est-à-dire les hommes²²⁴.

Selon elle, l'appropriation des femmes est donc double : à la fois publique ou collective et privée. Il n'y a plus de distinction entre privé et public. Au mieux, il y a l'illusion d'une distinction. Cette distinction n'étant pas préalable dans le cas des femmes, elles sont elles-mêmes *éclatées* entre ces deux pôles. Nous avons vu plus haut que Guillaumin considère que la subjectivité des femmes est *diluée* dans celles des autres par la charge mentale qui leur incombe : elle poursuit cette réflexion en disant que pour pouvoir dire « je » et reconstituer ainsi une subjectivité, les femmes sont condamnées à effectuer des tâches sans fin, dont elles ne sont même pas le dénominateur commun (celui-ci étant la classe des hommes, puisque c'est pour eux que ces tâches sont effectuées). Enfermées dans les rapports de sexage, les femmes sont incapables de posséder leur subjectivité propre : « la récupération de l'homogénéité

²²⁰ C. Guillaumin, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) » in *op. cit.*, p. 28.

²²¹ *Ibid.*, p. 20, c'est Guillaumin qui souligne.

²²² *Id.*

²²³ *Id.*

²²⁴ C. Guillaumin, « Question de différence » in *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Éditions Côté-Femmes, 1992, p. 92.

individuelle n'est possible que dans un lieu de subjectivité, *ce dont nous prive le sexage*. Nous sommes 'utilisées'. »²²⁵

Dans « Question de différence », un article qui porte sur la revendication du droit à la différence sur lequel nous reviendrons, Guillaumin conclut en disant que :

« Il serait bien temps que nous nous connaissions pour ce que nous sommes : *idéologiquement morcelées* parce que utilisées à des *usages concrets dispersés*. Mais *uniques* et *homogènes* en tant que classe appropriée. En tant que femmes conscientes d'être morcelées par une relation de pouvoir, une relation de classe qui les disperse, les éloigne, les *différencie* mais qui luttent pour leur propre classe – leur propre vie, elle non divisible. »²²⁶

Il est donc important que les femmes prennent *conscience* de leur oppression : c'est cette conscience qui est l'expression des conflits qui traversent notre existence²²⁷, et nous permettrait de récupérer notre subjectivité.

L'intérêt pour la vie quotidienne

Dans son travail, Guillaumin a accordé beaucoup de place à la vie quotidienne et aux micro-événements, comme je les ai nommés plus haut²²⁸. Elle s'intéresse à tous les instants signifiants qui surviennent dans la vie des femmes (et des hommes) et qui aident à construire le genre et la domination masculine.

Certains aspects de cette construction sont décrits de façon peu détaillée mais méritent quand même que je les souligne : c'est le cas par exemple du mode de fabrication physique²²⁹ comme les modifications des pieds, du cou, du clitoris, la manipulation de la reproduction²³⁰. Elle évoque aussi la mode ou la nourriture spécifique aux femmes.

La question de la motricité est étudiée par Guillaumin avec davantage de précision. Celle-ci recouvre les façons pour chaque sexe de se tenir, les jeux enfantins, l'espace et le temps alloués aux jeux en fonction du sexe des enfants... Elle revient sur la question de l'immobilisation des filles : celles-ci, dans leurs jeux, sont effectivement restreintes dans leur espace ; on peut par exemple penser à la corde à sauter, qui consiste à sauter... sur place. Il y a

²²⁵ C. Guillaumin, « Question de différence » in *op. cit.*, p. 92.

²²⁶ *Ibid.*, p. 106, c'est Guillaumin qui souligne.

²²⁷ *Ibid.*, p. 105.

²²⁸ Ce terme de « micro-événement » n'apparaît pas dans les travaux de Guillaumin, il m'est propre.

²²⁹ On retrouve bien là l'idée d'un mode de *fabrication* du genre, celui-ci étant donc construit.

²³⁰ C. Guillaumin, « Le corps construit », *op. cit.*, p. 120.

un processus de naturalisation de l'immobilisation, celle-ci étant considérée comme instinctive chez les petites filles²³¹. Elle se poursuit d'ailleurs à l'âge adulte, lorsque les mères sont de fait rendues immobiles par leurs enfants, qui sont souvent dans leur bras ou qui nécessitent une attention constante de leur part²³².

La question de l'immobilisation permet également l'avènement d'une fausse complémentarité des sexes, où les femmes seraient immobiles par nature et les hommes quant à eux plus remuants. « C'est ce que d'aucuns nomment 'complémentarité' ou considèrent comme une utilisation 'harmonieuse' des disponibilités. Plus simplement, on y voit l'effet concret d'une fabrication corporelle qui a appris aux uns la maîtrise de l'espace et l'extension du corps vers l'extérieur, aux autres le repli sur son propre espace corporel, l'évitement de la confrontation physique et l'attention aux autres »²³³.

Par ailleurs, les femmes sont amenées très vite à faire l'expérience de la limitation de leur propre corps : le port d'armes (couteaux ou armes à feu) est perçu comme éminemment masculin. Les armes sont considérées par Guillaumin comme une prothèse corporelle, une extension du corps²³⁴, dont les femmes sont privées. Les voitures peuvent également être considérées comme des prothèses, et leur usage non-utilitaire est réservé globalement aux hommes. Les femmes rouleront davantage en banlieue ou dans la ville pour faire des courses, amener les enfants chez le médecin ou à leurs activités, tandis que les hommes rouleront davantage sur de longs trajets entre plusieurs villes, ou tout simplement « pour le plaisir »²³⁵.

Enfin, Guillaumin porte l'attention sur la place du rapport avec les autres corps et avec les autres individus dans l'espace public. Les hommes ne craignent pas le contact physique ; celui-ci leur a été enseigné très tôt par des jeux violents, ou en tout cas plus violents que ceux des filles. Guillaumin ajoute que le corps des hommes est solidaire du corps des autres hommes : ceux-ci ont une relation de coordination et de coopération dans l'espace public²³⁶. Les femmes, quant à elles, appréhendent davantage l'altérité et évitent l'affrontement de leur corps au corps des autres (les autres femmes et les autres hommes). Guillaumin précise : « Pas de rugby pour les femmes, mais *pas non plus de flânerie semi-attentive dans un lieu libre, parmi*

²³¹ C. Guillaumin, « Le corps construit », *op. cit.*, p. 129.

²³² *Ibid.*, p. 130.

²³³ *Ibid.*, p. 132.

²³⁴ *Ibid.*, p. 135 et 137.

²³⁵ *Ibid.*, p. 137.

²³⁶ *Ibid.*, p. 138.

des pairs potentiels, seulement une marche surveillée parmi des *prédateurs potentiels* »²³⁷. La « flânerie semi-attentive » est l'apanage des hommes, elle fait partie de leurs privilèges.

Alors que les hommes cessent leurs jeux de lutte à l'âge adulte, les femmes doivent à jamais s'occuper du corps des autres²³⁸. Leur corps est proche et accessible : accessible aux enfants, aux personnes âgées, aux malades, à la sexualité masculine... Il est proche de la sphère privée, en somme. Le corps des femmes est fermé sur lui-même mais en même temps accessible à tous. Pour les hommes, un renversement s'opère dans la sphère privée par rapport à la sphère publique : leur corps à eux reste distant et inaccessible²³⁹.

Guillaumin enfonce encore le clou en disant que

« [les femmes] ne rencontreront pas, dans un espace public, de façon indéterminée et régulière, des humains inconnus, potentiellement partenaires, d'une éventualité imprévisible, en quelque sorte complices bien qu'inconnus, à la fois présents et étrangers, ni dépendants, ni dominants. Car elles sont construites physiquement dans un réseau de dépendance à la fois d'implication violente et de coupure radicale. »²⁴⁰

L'homme comme norme

La langue est pour Guillaumin « significative d'un inconscient collectif »²⁴¹. À l'instar des micros-événements dont nous avons parlé plus haut, on peut l'inscrire dans son étude des « faits divers » qui surviennent dans la vie quotidienne et qui montrent en fait comment s'agencent les catégories naturalisées de sexe et de race. Grâce à son travail sur la langue, elle amène dans différents articles le fait que ce sont les hommes qui constituent la neutralité, la normalité²⁴².

Dans son article « Question de différence », Guillaumin pointe le fait que le terme de différence, par exemple dans l'expression « différence sexuelle », est toujours utilisé pour parler des femmes. Ce sont elles qui sont *différentes* des hommes, jamais l'inverse. Elle offre à cet égard toute une analyse linguistique de ce terme. Celui-ci est censé permettre de comparer deux termes, comme « X et Y sont différents l'un de l'autre ». Cependant, dans notre langage courant, nous avons tendance à conceptualiser cette proposition comme « X est différent de

²³⁷ C. Guillaumin, « Le corps construit », *op. cit.*, p. 139, c'est Guillaumin qui souligne.

²³⁸ *Ibid.*, p. 139-140.

²³⁹ *Ibid.*, p. 140.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 140.

²⁴¹ D. Naudier et E. Soriano, « Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie » dans *Cahiers du genre* 2010/1, p. 201.

²⁴² Ce même fait avait été épinglé par Nicole-Claude Mathieu. Voir par exemple « Quand céder n'est pas consentir » dans *Anatomie politique*, Paris, Côté-Femmes, 1991.

Y », Y est donc posé comme référent. Si la signification étymologique de « différence » renvoie à « disperser » ou « séparer » entre deux termes, la signification logique est que la différence, c'est la distance vis-à-vis du référent²⁴³. Il y a un référent absolu vis-à-vis duquel on pose d'autres objets, qui sont toujours comparés à lui.

Lorsque les femmes sont définies comme naturelles, les hommes sont simplement définis en termes généraux. Les hommes sont tellement placés comme norme qu'ils n'*existent* pas en tant qu'hommes, ils sont en entier absorbés dans le général : « je cherche le masculin et je ne le trouve pas ; et je ne le trouve pas car il n'existe pas, le général suffit pour les hommes »²⁴⁴.

On peut à cet égard souligner le travail de Nicole-Claude Mathieu. Dans « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe » (1971), elle remarque elle aussi que le masculin est assimilé au général, et que le féminin est toujours étudié par rapport au masculin (jamais l'inverse). Cette remarque est d'autant plus frappante qu'elle s'appuie sur les écrits sociologiques de son époque sur les femmes, et qu'elle conclut qu'il n'y a pas de domaine constitué en sociologie sur le sexe²⁴⁵. Elle considère que dans un tel contexte, la catégorie « homme » n'existe pas d'un point de vue sociologique, puisqu'elle s'épuise toute entière dans le général. Elle conclut en faisant l'hypothèse que s'il existe une sous-culture féminine, il n'y a pas de sous-culture masculine, puisqu'elle est entièrement comprise dans la culture dominante. Plus généralement, on peut dire que s'il y a un groupe social des femmes, il n'y a pas de groupe social des hommes²⁴⁶.

Partant de cette observation, Guillaumin constate le caractère trouble de la revendication à la différence. Celui-ci émerge d'après elle dans les années 1960, avec le renforcement de l'idée d'une culture propre aux groupes minoritaires (femmes et racisé-es). Ce droit est revendiqué dans des rapports de pouvoir précis, c'est-à-dire ceux entre dominants (les hommes dans ce cas) et dominé-es (les femmes dans ce cas). Revendiquer un droit à la différence, c'est masquer le fait que les femmes n'ont pas d'autre choix que de subir cette relation de pouvoir²⁴⁷ : « crier à la différence admirable, c'est accepter la pérennité du rapport de domination »²⁴⁸. Guillaumin va même plus loin : revendiquer le droit à la différence, c'est finalement revendiquer sa propre faiblesse²⁴⁹, c'est admettre que nous n'avons pas les moyens de nous

²⁴³ C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit., p. 97.

²⁴⁴ « Pratique du pouvoir et idée de Nature (2) », op. cit., p. 16.

²⁴⁵ Nicole-Claude Mathieu, *Anatomie politique*, Paris, Côté-Femmes, 1991, p. 28.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

²⁴⁷ Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit., p. 99.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 105.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 95.

défendre contre cette oppression, et se rabattre sur une demande de reconnaissance, d'amour ou de respect.

Les hommes étant toujours posés comme une norme, les femmes n'ont pas les moyens de sortir des termes que leurs oppresseurs leur imposent. En ce sens, ce sont bien eux qui imposent aux femmes les termes de leur domination, oppression et appropriation, ainsi que les termes dont elles disposent pour en parler. On retrouvera ce souci pour la langue chez plusieurs féministes matérialistes, notamment chez Monique Wittig, qui écrira dans son roman *Les Guérillères* (1969) « elles disent [...] que chaque mot doit être passé au crible »²⁵⁰.

L'idéologie du droit à la différence sous-entend que les groupes opprimés (qu'ils soient composés de femmes ou de personnes racisées, ou des deux) pourraient vivre indépendamment des groupes qui les oppriment. C'est une forme d'essentialisme aux yeux de Guillaumin : il ne faut pas oublier que les femmes (et les racisé-es), en tant que classe, n'existent que parce que les hommes existent, et qu'elles leurs sont subordonnées. Les femmes n'existent pas « en soi », elles n'existent que dans un rapport de domination spécifique, défini dans les termes du patriarcat²⁵¹. Revendiquer une culture « propre aux femmes », c'est se réduire selon Guillaumin aux seuls éléments de cette culture, qui deviendraient alors les uniques justifications de notre existence²⁵². Il est donc parfaitement illusoire de croire qu'on pourrait vivre dans nos « différences ».

Notons par ailleurs que c'est Colette Guillaumin qui parlera la première de « groupe majoritaire » en tant qu'un groupe spécifique bénéficiant de l'exploitation des groupes minoritaires²⁵³. Elle insiste donc, comme toutes les féministes matérialistes, sur l'importance d'étudier les deux groupes sociaux dans leurs rapports réciproques. C'est le rapport patriarcal de domination qui crée simultanément les hommes et les femmes.

Conclusion

Bien que ce que nous envisagions dans ce travail soit davantage focalisé sur le travail de Guillaumin concernant les rapports de sexe, il est important de noter que l'autre versant de son travail porte sur le problème racial.

²⁵⁰ Cette citation est reprise telle qu'elle en ouverture de *L'Anatomie politique* de Nicole-Claude Mathieu.

²⁵¹ C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit., p. 94-95.

²⁵² *Ibid.*, p. 91.

²⁵³ C. Hamel, « Colette Guillaumin : une pensée constructiviste et matérialiste sur le sexisme et le racisme » in *Nouvelles Questions Féministes* 2018/1, p. 188.

Si le sexage est *la* notion principale en ce qui concerne son apport sur les questions de sexe, celle de racisation est tout aussi importante. Il s'agit bien d'une « construction d'une perception ou d'une injonction raciale à la différence »²⁵⁴. Elle se démarque à cet égard des grands penseurs de son époque, comme Claude Lévi-Strauss qui envisageait le racisme en termes de différence. Pour elle, le racisme n'est pas le résultat des différences entre groupes mis en présence l'un de l'autre, mais il résulte bien de la construction d'un système d'antagonismes : la différence, comme dans le cas des sexes, est une rationalisation, une justification *a posteriori* du système d'exploitation des personnes racisées. D'ailleurs, le racisme tel que nous le connaissons n'a pas toujours existé. D'après Colette Guillaumin, il est le résultat de la pensée biologiste du 19^e siècle²⁵⁵.²⁵⁶ Il s'est constitué à une période précise, il est donc historique et construit.

Elle ne rechigne pas non plus à remettre en question les méthodes des recherches classiques sur le racisme, qui sont selon elle victimes d'une sorte de *color-blindness*. Elle dénonce le fait que les Français ont un fort sentiment de culpabilité, hérité de la Seconde Guerre Mondiale, qui les empêche de regarder les choses en face et de poser des mots justes sur la réalité des personnes racisées : en refusant de parler en termes de races, même lorsqu'il s'agit de races au sens sociologique, on nie forcément la réalité de l'oppression raciste²⁵⁷. Il faut abandonner l'idée d'expliquer le racisme en termes d'agression ou de méchanceté, qui définissent le racisme en des termes individuels. Il faut au contraire s'intéresser aux rapports et aux relations concrètes entre les individus, et donc analyser le racisme en termes de rapports de pouvoir. D'ailleurs, c'est d'abord dans le contexte de la question raciale que Guillaumin introduira sa notion de groupes majoritaires et minoritaires : les groupes minoritaires sont « sociologiquement en situation de dépendance et d'infériorité »²⁵⁸. En regardant dans quel groupe se trouvent la dépendance et l'infériorité, on voit également comment le groupe dominant *profite* de cette situation d'oppression.

Elle conçoit la race comme un *signe*, au sens structuraliste du terme²⁵⁹, c'est-à-dire comme arbitraire et indépendant du réel. À l'instar du sexe, la race existe en tant que

²⁵⁴ D. Naudier et E. Soriano, « Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie » in *op. cit.*, p. 199.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 198.

²⁵⁶ On peut également noter que c'est cette pensée biologiste et surtout biologisante du 19^e siècle qui construit le sexe et tente de le naturaliser, tout comme c'est le cas pour la question raciale.

²⁵⁷ D. Naudier et E. Soriano, « Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie » in *op. cit.*, p. 195.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 201.

²⁵⁹ Notons que d'habitude, le structuralisme est plutôt critiqué par les féministes matérialistes. On peut imaginer que même si les matérialistes sont sceptiques à l'égard de l'« inconscient structural » (voir Conclusion), elles savent également reconnaître la force que représente cette théorie.

discours ou idéologie qui a des effets matériels réels (comme la discrimination ou l'appropriation), mais elle n'existe pas en tant que référent réel. Comme le disent Hourya Bentouhami et Nacira Guénif-Souilamas, dans le cas du sexe comme dans celui de la race, Collette Guillaumin montre qu' « il s'agit de produire un être au service du groupe majoritaire »²⁶⁰, par un signe en rupture avec le référent réel qu'il désigne.

L'impact de Guillaumin est donc aussi important, si pas davantage, dans le domaine du racisme que dans le domaine du sexisme. Comme le disent Delphine Naudier et Éric Soriano dans leur article « Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie » (2010), après elle, il n'y a plus de « question du racisme » mais il y a une *question raciale*. Elle enclenche donc une véritable révolution dans les études sur le sujet.

En ce qui concerne son étude sur la question des sexes, on peut dire que Guillaumin met les pieds dans le plat : elle dénonce avec virulence l'idéologie naturaliste, intériorisée chez bon nombre d'individus. En abordant fièrement une position anti-essentialiste et en refusant la revendication du droit à la différence, Guillaumin s'inscrit à la fois clairement dans le sillage matérialiste, et elle se fâche de fait avec d'autres femmes étudiant la question des sexes à son époque. Je ne parle pas de « *féministes* étudiant la question des sexes » car ces femmes elles-mêmes ne se revendiquaient pas spécialement, voire pas du tout, comme féministes. On peut par exemple penser à Antoinette Fouque, qui s'inscrit dans une perspective différentialiste à l'opposé de la perspective matérialiste. Pour ces mouvements dits de la femmelléité (Fouque, Irigaray) ou de la néo-féminité (Cixous, Kristeva), qui s'ancrent dans une perspective clairement psychanalytique, l'accent est davantage mis sur la complémentarité des sexes, lesquels seraient par essence différents l'un de l'autre.²⁶¹ Guillaumin, comme Delphy et toute la tradition matérialiste, s'inscrivent pleinement contre cette position. Le travail effectué par Guillaumin sur la construction du sexe dans notre société est remarquable et très documenté, il s'appuie sur de nombreux exemples qui montrent la dimension matérielle de l'oppression des femmes et de la suppression de leur « je » par un travail idéologique et patriarcal fort. Il est intéressant à cet égard de souligner que pour elle, l'idéologie n'est pas le reflet des rapports sociaux concrets, car cela reviendrait à doter l'idéologie d'une certaine autonomie (elle est en

²⁶⁰ H. Bentouhami-Molino et N. Guénif-Souilamas, « Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie » in *Cahiers du Genre* 2017/2, p. 213.

²⁶¹ Notons que ces courants différentialistes seront repris dans l'appellation (la création) américaine du *French feminism*, et Fouque ainsi que ses consœurs seront considérées comme représentantes de l'ensemble du mouvement féministe français, ce qui est un contre-sens étant donné qu'elles-mêmes ne se revendiquaient pas féministes. À ce sujet, voir par exemple C. Delphy, « L'invention du '*French feminism*', une démarche essentielle » (1996), publié une première fois en anglais en 1995.

accord avec Marx sur ce point). L'idéologie n'est que la forme mentale que prennent les rapports sociaux concrets : c'est ce qui lui permet d'étudier la différence sexuée ou raciale par le prisme d'une analyse matérielle du monde social²⁶².

Ses travaux sont à mon sens complémentaires à ceux de Delphy. À travers la notion de sexage, elle met l'accent sur le fait que la contrainte sexuelle n'est qu'une des expressions concrètes de l'appropriation des femmes, et qu'il en existe d'autres, comme le travail domestique qu'a théorisé Delphy²⁶³. Dans le même temps, elle ouvre la voie à une conceptualisation de l'appropriation *totale* des femmes, qui déborde le cadre économique et familial, ce qui la distingue de Delphy. C'est tout l'intérêt de la distinction entre appropriation privée et collective : les femmes sont appropriées par un seul homme dans le cadre du mariage, ce qui les contraint à effectuer du travail domestique comprenant également l'éducation des enfants ainsi qu'une certaine forme de travail sexuel, mais c'est bien *toute la classe* des femmes qui est appropriée dans son ensemble par la classe des hommes. Son travail présente donc un intérêt certain pour l'étude de l'appropriation *généralisée* des femmes, et pour mieux comprendre comment celle-ci se met en œuvre y compris dans des rapports non-économiques.

Notons cependant que si Guillaumin remarque que le racisme et le sexisme ont « fondamentalement à voir l'un avec l'autre dans leur structure interne »²⁶⁴, elle ne pense pas leur imbrication structurelle. C'est peut-être ce qui manque à Guillaumin pour penser ces catégories et surtout leurs intersections : il est important de comprendre pourquoi racisme, sexisme et capitalisme fonctionnent bien de façon imbriquée²⁶⁵ pour pouvoir parler de l'expérience des femmes racisées et la conceptualiser, ce qu'elle ne fait pas.

J'aimerais par ailleurs souligner que l'utilisation de l'analogie entre race et sexe chez Guillaumin a été critiquée à plusieurs reprises. Les autrices critiques lui reprochent en général une invisibilisation de la spécificité de la race : en utilisant le modèle de l'esclavage pour définir celui du sexage, Guillaumin ne précise pas que la colonisation et l'esclavage qui en a découlé

²⁶² H. Bentouhami-Molino et N. Guénif-Souilamas, « Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie » in *op. cit.*, p. 205.

²⁶³ J. Falquet, « La combinatoire *straight*. Race, classe, sexe et économie politique : analyses matérialistes et décoloniales » in *Cahiers du genre* 2016/3, p. 81. Maintenant cité « La combinatoire *straight* ».

²⁶⁴ D. Naudier et E. Soriano, « Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie » in *op. cit.*, p. 204.

²⁶⁵ Que ce soit de façon intersectionnelle, ou bien pensée comme chez Falquet en termes de « combinatoire *straight* » (voir Conclusion).

avaient des effets différents sur les femmes et sur les hommes²⁶⁶. Les femmes noires furent par exemple au centre de violences profondément sexistes, comme les viols, les stérilisations forcées ou au contraire les utilisations abusives de leur utérus pour reproduire la main d'œuvre esclave. Les hommes noirs, au contraire, voyaient leur virilité à la fois minimisée par rapport à celles des hommes blancs, considérés en ce sens *comme des femmes*, mais en même temps, leur virilité était animalisée, leur libido était considérée comme immense et intenable²⁶⁷. Le traitement différent des femmes et des hommes colonisés est masqué par l'utilisation de l'analogie entre race et sexe, entre esclavage et sexage. Pourtant, « toutes les femmes ne sont pas blanches et tous les Noirs ne sont pas des hommes »²⁶⁸. En outre, le patriarcat a lui aussi une histoire propre dans laquelle il s'exprime de façon spécifique : au temps de la colonisation, il est arrivé que des femmes blanches possèdent et commandent des femmes noires mais aussi des *hommes noirs*²⁶⁹. On peut donc dire que « [l'analogie] tend à obscurcir la spécificité du fonctionnement du racisme, mais également l'imbrication, la co-génération des politiques de racialisation et des politiques de différenciation sexuelle »²⁷⁰.

²⁶⁶ H. Bentouhami-Molino et N. Guénif-Souilamas, « Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie » in *op. cit.*, p. 214.

²⁶⁷ *Id.*

²⁶⁸ *Id.*

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 218.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 207.

Conclusion sur le féminisme matérialiste

J'ai ici tenté de retracer les théories de deux féministes matérialistes qui s'inscrivent pleinement dans le mouvement entamé en France dans les années 1970. Avec le fil rouge de l'appropriation, nous voyons clairement quelque chose se dessiner : les femmes sont appropriées d'une part collectivement par les hommes de façon générale, d'autre part de façon privée par un homme en particulier dans le mariage (ou toute forme d'union).

Dans la sphère privée, qui n'en est pas moins politique, les femmes se voient particulièrement exploitées en ce qui concerne leur travail que l'on a nommé ici domestique : de nombreux biens et services sont produits par les femmes pour entretenir les hommes, et ces derniers s'approprient ces biens et services pour les vendre dans la sphère de la production, ou pour tirer des bénéfices immédiats pour lesquels ils auraient normalement dû payer. Dans ce travail domestique, on considère en outre le travail sexuel comme faisant partie intégrante du « métier d'épouse ».

Dans la sphère publique, les femmes sont à nouveau perdantes : elles sont moins payées que les hommes pour les mêmes emplois, souvent parce qu'on considère qu'elles risquent d'avoir des enfants ou bien de devoir s'occuper des personnes malades de leur entourage, ce qui justifierait la différence de salaire ou d'embauche. Elles sont ainsi bien souvent reléguées à des emplois de « seconde zone », moins bien considérés par la société, parfois à temps partiel, qui sont bien plus précaires. Cela les pousse ainsi à entrer dans une union (qu'elle soit sous la forme de mariage ou de concubinage) dans laquelle elles seront à nouveau exploitées. En outre, lorsqu'on sort de la sphère strictement professionnelle et que l'on regarde ce qu'il se passe dans l'espace public, c'est-à-dire dans la rue ou dans les bâtiments publics, on voit que les femmes sont privées de la propriété de leur corps, comme nous l'avons vu chez Guillaumin : les femmes ne peuvent disposer de leur corps à leur guise, puisqu'elles sont sans cesse poussées à se retrancher en elles-mêmes. Elles ne peuvent par exemple pas se confronter au corps des autres, contrairement aux hommes qui y sont habitués dès le plus jeune âge par des activités de contact.

On voit comment Delphy et Guillaumin se complètent pour « boucler la boucle ». J'espère avoir rendu visible la façon dont l'une et l'autre mettent en lumière la notion d'appropriation : Delphy davantage dans l'appropriation du *travail* domestique, avec une définition du travail qui permet d'englober des tâches et activités qui n'étaient jusque-là pas reconnues comme productives ; et Guillaumin qui se distingue sur son concept d'appropriation

collective, qui montre comment les femmes sont partout, tout le temps, entièrement accaparées par la classe des hommes sous le mode de la propriété.

Cette notion de propriété pourrait être amenée plus loin qu'elle ne l'est encore chez Guillaumin : on pourrait par exemple se demander si ce qui définit l'homme comme propriétaire de soi, c'est le fait qu'il ait également la propriété du corps des femmes. En ce sens, on peut également reconsidérer la réflexion de Guillaumin sur la prostitution. Elle nous disait qu'on ne pouvait être client et consommateur de prostitution que si l'on avait la propriété de soi-même : cela veut-il dire que les hommes sont également, en un sens, propriétaires du corps des prostituées qu'ils utilisent comme bon leur semble ? C'est en tout cas ce qu'elle semble dire avec l'idée d'appropriation collective des femmes. Dans une telle perspective, est-il possible que dans une société non-patriarcale, quiconque ait la propriété de soi-même (ce qui impliquerait dans le même temps d'avoir la propriété du corps d'autrui) ? Ou bien est-il possible d'arriver à un mode de propriété où l'on ne possède que soi-même, et où l'on ne peut pas user et abuser du corps des autres ?

La question du contrat est également liée à la notion de propriété, puisque le contrat de mariage (qui n'en est pas un, pour les nombreuses raisons exposées plus haut) fixe finalement la propriété des femmes comme celle d'un bien pour leur mari. On trouve déjà chez Marx une réflexion sur le contrat :

« Pour mettre ces choses mutuellement en rapport comme marchandises, il faut que les gardiens des marchandises se comportent les uns envers les autres comme des personnes dont la volonté habite ces choses : si bien que chacun, en aliénant sa propre marchandise, ne s'approprie celle d'autrui que d'accord avec sa volonté, donc au moyen d'un acte de volonté commun à tous les deux. Ils doivent donc se reconnaître réciproquement comme propriétaires privés. Ce rapport juridique, qui a pour forme le contrat, développé ou non légalement, est un rapport de volontés dans lequel se reflète le rapport économique. Le contenu de ce rapport de droit ou de volonté est donné par le rapport économique proprement dit. Les personnes n'existent ici l'une pour l'autre que comme représentants de marchandises, et donc comme possesseurs de marchandises. Nous verrons [...] que les masques économiques dont se couvrent les personnes

ne sont pas autre chose que la personnification des rapports économiques, et que c'est en tant que porteurs de ces rapports qu'elles se rencontrent. »²⁷¹

Le contrat reflète donc les rapports économiques. En ce sens, le contrat visant à vendre sa force de travail est toujours déjà biaisé : les ouvriers n'ont pas d'autre choix que de le faire, autrement ils risquent de ne plus pouvoir subvenir à leurs besoins. L'ouvrier ne peut vendre *que* sa force de travail, c'est donc en ultime ressort qu'il peut gagner suffisamment d'argent pour entretenir et également pour reproduire sa force de travail. Le contrat qui établirait une égalité entre les deux partis tient donc de la mystification. Il n'y a pas d' « acte de volonté commun à tous les deux », puisque le rapport est toujours déjà faussé.

Quelque chose d'assez similaire peut être énoncé à l'égard des contrats de mariage, tels qu'ils sont analysés chez Guillaumin et Delphy : le contrat de mariage ne peut correspondre à une forme juridique qui établirait une égalité formelle entre les deux partis, puisque les femmes sont toujours en situation d'inégalité par rapport aux hommes. Elles n'ont pas d'autre choix que de entrer dans le mariage (ou dans le couple de manière générale), étant donné les pressions sociales et la différence de salaire. Le contrat de mariage tient donc davantage du consentement arraché, puisqu'on ne peut ignorer les rapports de pouvoir qui sont à l'œuvre entre la classe des hommes et celle des femmes. Cela permet de critiquer la *forme* même du contrat.

Voyons maintenant ce qu'il advient du *contenu*. Même si l'on voulait analyser le mariage en termes de contrat qui établirait une certaine somme de travail que l'épouse fournit contre son entretien, on voit bien que cette argumentation est caduque : si l'épouse consent au mariage contre son entretien, c'est finalement tout son être qui sera approprié, y compris sa subjectivité si on suit Guillaumin, ce qui paraît complètement démesuré pour être entretenue. De plus, nous avons vu comment Delphy démontre l'inefficacité de l'argument de l'entretien de l'épouse : elle serait entretenue de la même façon lorsqu'elle est sans emploi et lorsqu'elle en a un²⁷², ce qui paraît contradictoire.

Plus généralement, on peut se demander en quoi leurs travaux s'inscrivent largement dans un cadre matérialiste. L'une et l'autre analysent les rapports de pouvoir entre hommes et femmes en termes de rapports de classe. Il y a une *classe* des femmes qui fabriquent les individus qui la composent comme telles. Leur matérialisme s'exprime dans le fait qu'elles

²⁷¹ K. Marx, *Le Capital. Livre premier*, Paris, PUF, 1993, p. 96-97 cité dans Y. Douet, « Le problème du dépérissement du droit chez Marx et Engels » in *Droit et philosophie* 2018/10.

²⁷² Bien sûr, l'utilisation du terme « emploi » ici fait écho à l'opinion générale. Delphy considérerait plutôt que le simple fait d'être une épouse constitue un emploi pour les femmes, puisqu'elles auront un travail extrêmement conséquent à fournir pour leur mari.

étudient une condition sociale donnée (le fait d'être une femme) et qu'elles le passent au crible de l'histoire. En ceci, elles ne cherchent pas l'origine de cette condition mais elles tentent au contraire de mettre en lumière la façon dont celle-ci s'est construite comme naturelle et comme existant de « tout temps »e. Elles tentent donc de mettre en relief comment la construction sociale « être une femme » s'est constituée comme une nature, et comment il est possible de la déconstruire, ou du moins d'imaginer un monde où celle-ci serait déconstruite.

Ce souci de dénaturalisation est très présent chez l'une et l'autre, et il s'exprime à tous les niveaux de leurs analyses : pour la question du genre, qui est conçu comme le prisme idéologique exclusif par lequel on perçoit le sexe, lequel ne peut donc être que construit par et avec le genre ; pour la question des comportements dits typiquement féminins qui compléteraient parfaitement ceux considérés comme masculins, qui sont déconstruits avec beaucoup de précision par Guillaumin qui en montre l'historicité ; pour la question du mariage, qui apparaît comme la forme juridique forte d'un phénomène totalement *naturel* et normal (le couple), mais qui pérennise les rapports de pouvoir et qui les masque, etc.

L'une et l'autre analysent la construction sociale de la différence : comment cette différence est structurante et structurée, comment elle se met en scène comme naturelle, comment elle définit des individus en tant que norme et comment elle en exclut d'autres en les nommant « différents ».

Enfin, l'une et l'autre sont farouchement opposées à l'idée que le patriarcat soit un reliquat ou une survivance d'un état passé et révolu. Il me semble que cette critique permet d'une part d'affirmer que le patriarcat reste une des formes d'oppression et d'exploitation centrales de notre société, mais je pense, sans trop m'avancer, que cela leur permet également de critiquer ceux qui voudraient pointer du doigt les civilisations extra-européennes en avançant le fait qu'il n'y a que « chez eux » que le patriarcat comme appropriation totale des femmes existe. C'est en tout cas ce que Christine Delphy avance dans son article « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme » (2006).

On voit donc comment l'une et l'autre se complètent et apporte un éclairage neuf sur la question du matérialisme dans les années 1970. Elles utilisent la démarche initialement marxiste afin de penser des taches aveugles dans l'analyse marxiste, permettant ainsi d'en faire un concept opérant sur d'autres sphères que celle proprement économique, combattant ainsi les

marxistes réductionnistes économicistes. Delphy comme Guillaumin élargissent le marxisme en analysant l'exploitation des femmes au prisme de l'histoire et de la société.

Chez Delphy, on sent une certaine réticence à mettre en perspective production et reproduction en ce qu'elle n'étudie qu'assez brièvement le fait que les femmes produisent un travail nécessaire pour les hommes et leur survie, qu'il leur faudrait payer dans d'autres circonstances²⁷³. On manque peut-être là une certaine articulation entre capitalisme et patriarcat : le capitalisme a besoin de travailleurs en pleine forme pour accomplir leur journée de travail, et le patriarcat lui offre la possibilité de renouveler et d'entretenir les travailleurs gratuitement. Les femmes effectuent tout le travail nécessaire d'entretien de la force productive, déjà décrit par Marx, ce travail étant approprié par les hommes gratuitement.

Je n'irai pas jusqu'à dire que cela est un impensé chez Delphy ; ce n'est sûrement pas le cas. Par contre, l'absence d'une explicitation d'une telle articulation entre capitalisme et patriarcat me pousse à croire que Delphy s'intéresse davantage à décrire la situation actuelle, réelle et matérielle d'exploitation des femmes par les hommes que de penser à la situation idéale où une telle exploitation n'existerait plus. Elle ne s'intéresse pas beaucoup aux alternatives qui permettraient d'entretenir la force de travail de façon non-exploitante²⁷⁴, pas plus qu'elle n' imagine une société sans genre. Elle passe également très rapidement sur la question de la rétribution du travail domestique, en disant qu'il faut bien distinguer entre les services que l'on se rend à soi-même et ceux qui sont appropriés par autrui, mais sans préciser finalement si le travail domestique devrait être rémunéré ou non. On ne peut à cet égard que regretter l'absence de dialogue entre Christine Delphy et les différents mouvements de reconnaissance d'un salaire pour le travail domestique, comme celui porté par les féministes italiennes qui ont fondé en 1974 le Réseau international pour le salaire domestique.

On peut également sentir que Delphy n'a pas pour désir de critiquer Marx dans le texte. Sa critique porte plus généralement sur une *certaine vision du marxisme*, qui était en vogue dans les années 1970 lorsqu'on se trouvait à gauche de l'échiquier politique. À l'exception de sa critique assez précise de la théorie de la plus-value, elle ne critique pas vraiment Marx sur des points très spécifiques de son analyse, mais elle critique plutôt l'idée générale que l'on se

²⁷³ Cela est peut-être un peu moins vrai quand on regarde ses articles plus récents que ceux sur lesquels la majorité de ce travail est basé. Dans « Par où attaquer le 'partage inégal' du 'travail ménager' ? » (2003), Delphy dit clairement « si les hommes ne veulent pas faire leur part du travail ménager, alors il faut qu'ils la paient » (p. 68), ce qui amorce une réflexion sur l'équivalent monétaire qu'il faudrait pour obtenir les mêmes biens et services que ceux fournis gratuitement par les femmes.

²⁷⁴ À part dans le texte cité dans la note précédente. Dans ce même texte, elle refuse de tendre vers une situation de « partage des tâches » : le travail domestique étant une exploitation, elle considère qu'il serait très illogique de vouloir partager l'exploitation, il faudrait davantage tendre à la supprimer. Nous avons déjà vu cela plus haut.

faisait à l'époque de la théorie marxiste. Cela n'est pas forcément une erreur : son but n'est pas de faire une philosophie politique à proprement parler mais plutôt d'analyser sociologiquement et avec le prisme du matérialisme historique la construction de la classe des femmes et celle des hommes. Une telle version du marxisme a bel et bien existé dans les années 1970, sa critique n'est donc pas vaine, et elle est même très riche puisqu'elle réussit effectivement à faire une analyse matérialiste de l'exploitation des femmes dans la sphère domestique.

Chez Guillaumin, la question de l'appropriation *continue* des femmes par toute la classe des hommes à chaque moment de leur vie permet également de penser d'autres problématiques, comme celle de l'accumulation primitive. Pourrions-nous dire que l'appropriation des femmes dans la sphère du patriarcat correspond d'une façon ou d'une autre, dans tous les cas analogue, à l'accumulation primitive ? Certain-es penseur-euses comme Rosa Luxemburg qualifient cette dernière comme continue, permanente, se réalisant à nouveau en presque chaque instant du capitalisme, à l'instar de l'appropriation des femmes qui se réalise elle aussi à chaque instant. Bien que ce lien entre appropriation patriarcale des femmes et accumulation primitive capitaliste ne soit pas fait directement par Guillaumin, on sent là des éléments qui permettent d'ouvrir la réflexion sur des relations plus larges encore entre capitalisme et patriarcat.

C'est justement ces autres rapports entre capitalisme et patriarcat, mais aussi leurs rapports mutuels avec la colonisation et le racisme, que d'autres féministes vont étudier, en s'appuyant sur la tradition matérialiste française.

Vers un matérialisme renouvelé

Dans cette dernière partie, j'aimerais envisager différentes autrices qui se nourrissent d'une façon ou d'une autre de l'héritage matérialiste que nous avons étudié tout au long de ce travail. Il s'agit d'une tradition féconde, dont la grille d'analyse est toujours d'actualité aujourd'hui, et qui peut même être utilisée de façon combinée avec d'autres traditions qui peuvent sembler antagonistes. L'utilisation du matérialisme par ces autrices permet de le renouveler, et de l'ouvrir sur des domaines nouveaux ou qui n'avaient pas encore été véritablement étudiés par ses initiatrices.

Elsa Dorlin

Bien qu'Elsa Dorlin ne se revendique jamais très clairement comme matérialiste, on voit très bien que sa démarche s'inscrit pleinement dans la démarche matérialiste telle qu'elle a été initiée dans la tradition française des années 1970. Il me semble que la question de la naturalisation du genre est au centre de bon nombre de ses articles et ouvrages, nous nous arrêtons donc sur deux de ceux-ci.

Penchons-nous d'abord sur son article « Sexe, genre et intersexualité : la crise comme régime théorique » (2005). Dans celui-ci, elle étudie ce qu'elle appelle la « fabrique médicale des corps sexués »²⁷⁵. La thèse qu'elle défend est la suivante : en voulant à tout prix entretenir une distinction claire et établie entre les hommes et les femmes, la médecine s'embourbe elle-même dans une série de crises qui ne font « qu'exhiber la technicité qui préside à la fabrication du sexe »²⁷⁶. Elle retrace ainsi l'histoire de la notion d'hermaphrodisme, aujourd'hui appelé intersexualité.

Dans l'Antiquité, l'hermaphrodisme est considéré comme un processus de transformation qui poursuivrait celui qui était entamé lorsque l'enfant était en gestation. Pour une raison ou pour une autre, l'enfant n'aurait pas été totalement différencié entre fille et garçon, et il faudrait poursuivre cette transformation après sa naissance. Notons que les seuls cas acceptés d'hermaphrodisme sont ceux de filles qui deviennent des garçons à la puberté²⁷⁷. Cela repose sur une conception décrite par Galien au 2^e siècle de notre ère mais qui existe déjà depuis Hippocrate : l'isomorphisme sexuel, où les appareils génitaux mâles et femelles seraient

²⁷⁵ E. Dorlin, « Sexe, genre et intersexualité : la crise comme régime théorique » in *Presses de Science Po* 2005/2, p. 122.

²⁷⁶ *Id.*

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 123.

semblables mais inversés (par exemple, ce que les appareils génitaux présentent de façon externe sont présents de façon interne chez les femmes). Cette conception vole en éclat à partir du XVIII^e siècle, et une véritable rupture s'instaure entre les appareils génitaux mâles et femelles. Ils deviennent incommensurables²⁷⁸.

Il est intéressant de voir que pendant tout ce temps, les médecins tentent de subsumer les « cas-limites » sous un sexe ou sous l'autre. Ces cas-limites seront même criminalisés à partir du XVIII^e siècle, où on considère les personnes intersexes comme des criminels ou des imposteurs²⁷⁹. À partir du XIX^e siècle, la médecine prend conscience petit à petit que les caractères sexuels visibles ne suffisent pas pour distinguer entre mâles et femelles. Il faudra attendre la moitié du XX^e siècle pour qu'apparaissent enfin les chromosomes, qui deviendront les déterminants absolus du sexe²⁸⁰. Cependant, Dorlin souligne le caractère extrêmement faillible du critère chromosomique : près de 10 % de la population ne rentre pas dans les cases strictes « XY » et « XX ». Elle avance que « tout fondement naturel de la bi-catégorisation sexuée semble donc introuvable ou nécessairement approximatif »²⁸¹. Il semble donc clair, dans une approche matérialiste, que la médecine ne pourra jamais trouver de critère suffisamment pertinent et faillible pour pouvoir en tirer une véritable répartition entre des individus mâles et femelles. Chaque fois que des « cas-limites » sont trouvés pour contredire le modèle, ils sont soit considérés comme des imposteurs, soit mutilés pour correspondre à un sexe ou à l'autre. La science est donc prise dans un paradoxe où d'une part, elle tente de montrer que son critère fonctionne très bien en supprimant d'une façon ou d'une autre les cas-limites, mais où ce faisant, elle expose les failles de sa théorie au grand jour²⁸².

Dorlin pense elle aussi que c'est le genre qui construit le sexe, de manière encore plus flagrante dans le cadre des mutilations faites aux personnes intersexes : « la prétendue reconstruction du 'vrai' sexe est d'autant plus coûteuse qu'elle se fonde *in fine* sur l'arbitraire du genre et qu'elle n'efface jamais totalement les traces de la singularité d'une conformation sexuée, parmi tant d'autres possibles »²⁸³. Le genre apparaît donc comme le véritable prisme au travers duquel le sexe est construit.

²⁷⁸ E. Dorlin, « Sexe, genre et intersexualité : la crise comme régime théorique » in *op. cit.*, p. 124-125.

²⁷⁹ *Id.*

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 127.

²⁸¹ *Id.*

²⁸² *Ibid.*, p. 133.

²⁸³ *Id.*

Elsa Dorlin étudie également la construction du sexe à travers un ouvrage entier consacré à cette question, *La Matrice de la race* (2006)²⁸⁴. Dans celui-ci, elle s'attache en particulier aux « maladies des femmes » et à la question du *tempérament*.

Elle explique le concernant comment durant le 17^e siècle, l'enjeu de la médecine a été de naturaliser les femmes, qu'on appelait encore « le Sexe », en créant une notion scientifique et *naturelle* qui permettrait de distinguer fondamentalement entre les hommes et les femmes. Le tempérament permet également de distinguer entre les femmes saines et pathologiques²⁸⁵. Le tempérament n'est pas né au 17^e siècle ; il était déjà utilisé à l'Antiquité et désignait la conformation interne du corps, qui était combiné à la théorie des humeurs, ce qui aboutissait à quatre grandes prédispositions : sanguine, colérique, mélancolique et flegmatique²⁸⁶.

Le tempérament est tour à tour mis au service de volontés politiques diverses. Les femmes sont censées avoir un tempérament froid et humide, là où les hommes ont un tempérament plus chaud et sec. Si cela n'est pas le cas pour certaines femmes, si elles ont par exemple un tempérament chaud, c'est l'effet d'une pathologie (voir *infra*). Ces femmes seront alors destinées, voire véritablement prédestinées à la prostitution²⁸⁷. Le corps des courtisanes est virilisé pour les « exclure du groupe social des femmes qui demeurent caractérisées 'en nature' par leur tempérament froid et humide »²⁸⁸. Plus tard, le tempérament permettra de qualifier toute une classe des individus²⁸⁹ : les pauvres auraient un tempérament froid et maladif²⁹⁰. Enfin, le tempérament permettra aussi selon Dorlin à la Nation française de se construire contre les pays qu'elle va coloniser. D'une part, chaque peuple possède son propre tempérament, ce qui permet d'instituer les occidentaux comme supérieurs par leur tempérament²⁹¹. Par ailleurs, de façon assez paradoxale avec le premier point, le tempérament peut, selon la théorie utilisée, se modifier au gré de l'environnement et des conditions de vie propre à chaque pays²⁹², ce qui permettra à certains auteurs de critiquer le colonialisme car celui-ci dénaturerait le tempérament des colons amenés à vivre hors de l'Europe²⁹³. Les hommes apportent le patrimoine et les femmes apportent leur tempérament à leurs enfants à naître²⁹⁴ : c'est donc aux mères qu'il

²⁸⁴ E. Dorlin, *La Matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2006. Maintenant cité « *La Matrice de la race* ».

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 19.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 22.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 65-66.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 66.

²⁸⁹ On retrouve donc à cet égard une naturalisation de la classe sociale.

²⁹⁰ E. Dorlin, *La Matrice de la race*, *op. cit.*, p. 166.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 198.

²⁹² *Ibid.*, p. 171.

²⁹³ *Id.*

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 181.

incombe de perpétuer le bon tempérament, les bons gènes, pour maintenir l'hégémonie des nations occidentales²⁹⁵.

On voit donc comment la notion de tempérament est paradoxale : d'une part elle s'instaure comme un caractère dépendant de l'environnement au sens large (conditions climatiques et sociales), mais d'un autre côté, il faut trouver quelque chose qui assure la naturalisation et la généralisation du pouvoir des Blancs malgré un environnement différent²⁹⁶. On retrouve ici, comme dans son article sur l'intersexualité, la volonté chez Dorlin de montrer que les paradoxes et la crise sont au centre de l'établissement de la médecine.

Elle s'intéresse également à l'hystérie. Selon elle, l'hystérie est *la* maladie féminine qui montre comment le corps féminin est sexualisé parce que pathologisé : « l'hystérie est donc plutôt le mode d'être pathogène d'un corps : la maladie n'est pas dans le corps, elle est le corps [...] on comprend alors pourquoi ce corps peut prendre toutes les expressions morbides, exprimer les symptômes protéiformes ; et pourquoi, en définitive, c'est bien cette maladie généralisée du corps qui rend ce corps sexué, féminin : la sexualisation est le pur produit d'une morbidité mimétique, généralisée et totalisante. »²⁹⁷ L'utérus, comme le clitoris, sont perçus comme presque indépendants du corps féminin, et ils se comportent comme de véritables animaux. À ce titre, ils sont très sensibles aux changements de température du corps et de tempérament, et il faut les encadrer pour qu'ils ne deviennent pas pathogènes, malsains²⁹⁸.

À partir du 17^e siècle, c'est une véritable « étiologie sociale des maladies des femmes »²⁹⁹ qui se met en place. Le discours sur le corps des femmes se fait l'allié d'un discours proprement politique, et notamment avec l'institution d'une sorte de « police féminine »³⁰⁰ composée par les sages-femmes. Lorsque l'infanticide est déclaré comme punissable par la peine de mort en 1556, la fonction même de sage-femme commence par s'instituer contre celle de la matrone, qui est alors peu à peu marginalisée par des accusations diverses envers elle (comme l'accusation de sorcellerie) et par l'institution d'une profession reconnue³⁰¹. C'est bien le contrôle des corps féminins qui est au cœur de ce moment de l'histoire : les sages-femmes sont obligées de se professionnaliser, c'est-à-dire se conformer à des normes imposées par les

²⁹⁵ E. Dorlin, *La Matrice de la race*, op. cit., p. 200.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 199.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 55.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 71-72.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 107.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 141.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 137.

médecins masculins, et elles doivent rendre compte des intentions des femmes enceintes dont elles s'occupent³⁰².

Selon Dorlin, c'est bien le fait que les femmes elles-mêmes connaissent le corps féminin et les manières de le soulager qui est la cible de l'Église et des hommes médecins par la professionnalisation du métier de sage-femme³⁰³. Cependant, elle ajoute : « l'enjeu n'est pas la disparition d'une connaissance 'typiquement' féminine, à savoir les connaissances sur les moyens d'éviter les grossesses et de limiter les naissances, mais bien l'expropriation des femmes d'un lieu de savoir où ces connaissances circulaient librement, entraînant la dépossession de leur corps »³⁰⁴. En détruisant l'espace social où les femmes pouvaient parler de leur corps et apprendre à le connaître, les médecins hommes et l'Église dépossèdent ainsi les femmes de leur corps.

Notons que *La Matrice de la race*, comme son titre l'indique, s'intéresse surtout à l'imbrication entre la naturalisation du corps des femmes et la conquête coloniale française. Elle pointe le fait que les Noirs colonisés se verront eux aussi naturalisés, en tenant pour preuve l'édition de nombreux traités portant sur les « Maladies des Nègres »³⁰⁵. Elle souligne par exemple à quel point les esclaves noirs masculins sont à la fois survirilisés, au point de les considérer comme des animaux sous certains aspects et notamment quant à leur supposée non-capacité à se retenir d'avoir des relations sexuelles, et en même temps dévirilisés, puisque leur tempérament est rapproché du tempérament féminin occidental³⁰⁶. Selon Dorlin, on importe dans les colonies le modèle nosopolitique des maladies femmes pour le transposer aux Noirs. Elle parle d'une « hystérisation du corps esclave »³⁰⁷, dans la mesure où les maladies que peuvent développer les esclaves et qui leur sont spécifiques sont rapprochées de l'état des femmes sans menstruations ou hystériques³⁰⁸ : « athlétique ou débile, le corps des esclaves est toujours pathogène et c'est précisément cet attribut constant qui permet aux médecins de conclure systématiquement à une infériorité de nature »³⁰⁹.

³⁰² E. Dorlin, *La Matrice de la race*, op. cit., p. 139-140.

³⁰³ *Ibid.*, p. 142.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 148.

³⁰⁵ *Ibid.*, ch. 11, « Les 'maladies des Nègres' ».

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 236.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 247.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 248.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 254.

Monique Wittig

Il me paraissait impensable de réaliser un travail sur le matérialisme français tel qu'il s'est développé dans les années 1970 sans parler de Monique Wittig. Comme nous l'avons déjà vu, elle a été militante pour le MLF et a même participé à sa fondation, elle s'inscrit donc tout à fait dans la démarche de Delphy et de Guillaumin qui nous a occupé plus haut.

Wittig présente une spécificité par rapport à ces deux autrices : en plus de son travail militant et de ses essais, elle a également été écrivaine de fiction. Elle est ainsi l'autrice de romans généralement bien reçus, qui s'inscrivent peu ou prou dans la mouvance du Nouveau roman, comme *L'Opoponax* (1964), *Les Guérillères* (1968) ou *Virgile, non* (1985).

En outre, Wittig a également profité d'une aura beaucoup plus internationale que Delphy et Guillaumin, notamment car elle part s'installer aux États-Unis à partir de 1976, où elle deviendra professeure dans diverses universités (Vassar College, Université de Californie à Berkeley, Université d'Arizona) et où elle finira sa vie en 2003. Elle émigre aux États-Unis entre autres dans la perspective de s'installer avec sa compagne Sande Zeig, une réalisatrice de cinéma et écrivaine américaine, engagée également dans le militantisme. Wittig profitera donc davantage d'une « carrière internationale », permettant à son œuvre de dialoguer avec des autrices anglo-saxonnes plus facilement que celle de Guillaumin, par exemple. Certains de ses ouvrages paraîtront d'ailleurs d'abord en anglais, comme *La Pensée straight* (2001), qui fut d'abord publié en 1992 sous le titre *The Straight Mind*.

L'apport principal de Wittig consiste dans le rejet de la catégorie sexe-genre. En plus du genre qu'il s'agit évidemment de critiquer, Wittig considère que le sexe est lui aussi une construction, qui n'a rien de naturel ou d'évident. De plus, toute opposition ou dualité, comme celle qui existe entre masculin et féminin, amène forcément à une hiérarchie. Partant de ces prémisses, Wittig développe dans son œuvre littéraire une sorte d'utopie, telle qu'elle est définie par Kate Robin³¹⁰, où elle tente de dépasser les oppositions binaires entre hommes et femmes pour accéder à un seul sexe, une seule humanité qui relie les deux genres entre eux.

Il est d'ailleurs assez symptomatique de regarder comment Wittig sépare son œuvre littéraire de ses interventions qui relèvent plutôt de la sociopolitique. Que cela soit dans son œuvre littéraire ou politique, Wittig plaide pour l'abolition des genres grammaticaux, et pour la

³¹⁰ K. Robin, « Au-delà du sexe : le projet utopique de Monique Wittig » in *Journal des anthropologues* 2011/1-2.

disparition des termes qui divisent le monde selon le sexe³¹¹. Cependant, ce projet prend deux formes différentes.

Dans ses romans, Wittig cherche toujours à dynamiter le masculin comme universel. Dans *L'Opoponax*, ce sont les enfants et l'utilisation du pronom « on » qui prend la place de cet universel. Dans *Les Guérillères*, on constate une multitude de pronoms mais surtout le féminin placé comme universel, qui subsume à la fois les femmes et les hommes, détruisant ainsi la catégorie de « sexe opposé »³¹². Dans *Le Corps lesbien* (1973), un autre roman, le pronom « j/e » est utilisé pour signifier une rupture dans l'identité. Il y a donc une réelle expérimentation qui porte sur le langage, ce langage que Wittig considère contaminé par l'oppression, mais qui porte en lui-même la possibilité de s'en libérer³¹³.

De l'autre côté, lorsque Wittig intervient dans les médias ou dans ses essais, elle tend plutôt à utiliser le masculin comme universel. Elle est bien consciente du risque d'effacement des femmes par un tel procédé grammatical, mais elle conçoit en même temps un certain paradoxe. Les tentatives de féminisation de la langue, comme celle de la féminisation des métiers par exemple, s'inscrivent toujours dans une grammaire dominée par le masculin. On peut féminiser le nom d'un métier, mais celui-ci sera toujours masculin tant que le masculin sera considéré comme l'universel. Le paradoxe réside ici : on peut accepter de se revendiquer comme femme dans un monde d'hommes pour faire exister cette catégorie et la dé-marginaliser, ce qui conduira à se faire désigner comme à l'écart de la norme, ou bien on peut accepter d'être désignée par des termes masculins, et dans ce cas, on s'invisibilise. Cette question paraît donc assez problématique dans l'œuvre de Wittig. Elle la résout partiellement en considérant que le masculin universel était un véritable neutre avant que les hommes ne s'en emparent, ce qui justifie son emploi.

C'est peut-être précisément la figure du paradoxe qui permet de comprendre l'œuvre de Wittig. Consciente du caractère idéologique du langage, elle tente plutôt de le mobiliser en lisant « entre les lignes », en l'attaquant en biais, en jouant sur les figures paradoxes, les analogies, les métaphores. Kate Robin cite à cet égard l'image du cercle, omniprésente à la fois dans *L'Opoponax* et dans *Les Guérillères*. Cette image symbolise à la fois le rien, le vide qu'on attribue aux femmes aussi bien pour leur pensée que pour leur corps, mais elle symbolise

³¹¹ K. Robin, « Au-delà du sexe : le projet utopique de Monique Wittig » in *op. cit.*, p. 77-78.

³¹² *Ibid.*, p. 85.

³¹³ J. Falquet, « Marie-Hélène Bourcier et Suzette Robin (Éds) : *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes...* Actes du colloque autour de l'œuvre de Monique Wittig des 16-17 juin 2001 » in *Nouvelles Questions Féministes* 2003/2, p. 102.

également le refus par les femmes de la place qu'on leur attribue dans le monde, le zéro du commencement de quelque chose de nouveau^{314, 315}.

C'est dans cette optique qu'elle déclare que les lesbiennes ne sont pas des femmes³¹⁶ : en refusant le destin hétéronormatif qui leur est promis et leur assignation à la sphère de la reproduction, en s'extrayant de l'appropriation de leur « corps-machine de travail » comme le dirait Guillaumin, en échappant au travail ou service sexuel forcé, les lesbiennes rejettent du même coup leur « féminité ». En cela, Wittig repart de la phrase si connue de Beauvoir mais change son sens : de « on ne naît pas femme, on le devient », on peut dire qu'elle énonce « on ne naît pas femme, et on n'est pas obligées de le devenir ». Les lesbiennes vivent donc en marge de la société hétéronormative, tout en devant toujours se positionner par rapport à elle³¹⁷. Il y a finalement presque une forme de marronnage dans la perception de Wittig du lesbianisme³¹⁸ : des femmes qui s'extraient, s'enfuient de l'hétéronormativité pour ne pas devoir rester enfermer dans le rôle qui leur est assigné, tout en devant constamment échapper aux hommes et à leur domination, sans répit.

Cette notion d'hétéronormativité nous permet de faire un pas de plus dans la compréhension du patriarcat. Elle a en premier lieu été formulée par les *Radicalesbians*, un groupe féministe de lesbiennes radicales américaines, dans leur manifeste *The Woman-Identified Woman* (1970). L'hétéronormativité, contre laquelle se battent ces militantes y est définie comme un concept où les femmes sont forcées de se définir en référence aux hommes³¹⁹. Ce concept sera ensuite repris par les féministes queer (voir *infra*), considérant que l'hétéronormativité renverrait à « la primauté de l'hétérosexualité et au processus de hiérarchisation entre les catégories essentialisées du *masculin* et du *féminin* »³²⁰. On devine donc l'immense force contestatrice que ce terme représente pour Wittig.

En somme, Wittig défend l'abolition non pas du genre mais de la division sexuée elle-même : elle plaide pour la disparition des femmes *et* des hommes, l'un ne pouvant exister sans l'autre. « Notre combat vise à supprimer les hommes en tant que classe, au cours d'une lutte de

³¹⁴ Dans « Libération des Femmes : Année Zéro », le zéro a bien une valeur positive, celle d'un recommencement et d'une ouverture vers d'autres possibles.

³¹⁵ K. Robin, « Au-delà du sexe : le projet utopique de Monique Wittig » in *op. cit.*, p. 78-79.

³¹⁶ M. Wittig, *La Pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 66.

³¹⁷ K. Robin, « Au-delà du sexe : le projet utopique de Monique Wittig » in *op. cit.*, p. 82.

³¹⁸ O. Petteni et S. Wustefeld, « Entretien avec Jules Falquet : Matérialisme féministe, crise du travail salarié et imbrication des rapports sociaux » in *Cahiers du GRM* 2016, §17-18.

³¹⁹ N. Chetcuti, « Hétéronormativité et hétérosocialité » in *Raison présente* 2012, p. 71.

³²⁰ *Id.*

classe politique – et non un génocide. Une fois que la classe des hommes aura disparu, les femmes en tant que classe disparaîtront à leur tour, car il n'y a pas d'esclave sans maître. »³²¹ En utilisant le masculin comme universel, Wittig espère donc arriver à un véritable neutre, à l'intérieur duquel aucune différence sexuelle ne saurait avoir d'importance. Là où Wittig se différencie spécifiquement des autres matérialistes que nous avons étudiées, c'est qu'elle considère qu'il n'y a qu'un seul sexe, le sexe féminin (les femmes ayant pendant longtemps été désignées comme « le sexe »). Le sexe masculin, lui, est entièrement résorbé dans le général et n'existe donc pas en tant que tel. On peut à cet égard voir une certaine correspondance avec la réflexion de Nicole-Claude Mathieu sur l'absence de culture masculine ou blanche, celle-ci s'épuisant complètement dans la culture dominante, ne laissant la place qu'à l'existence des cultures minoritaires. C'est bien ce général que Wittig désire réinvestir, en l'utilisant comme un neutre qui réussirait à englober à la fois les hommes et les femmes.

C'est ainsi qu'elle en vient à caractériser ce qu'elle nomme la pensée *straight* : c'est un système qui agglomère des concepts qu'elle considère comme primitifs, qui proviennent de toutes sortes de courants, de disciplines et de théories. Ces concepts sont ceux de « femme », « homme », « différence sexuelle », « histoire », « culture », « inconscient structural »³²², etc. La pensée *straight* universalise ainsi sa propre production de concept : on parle de *la* différence des sexes, *la* culture, comme s'il ne pouvait en exister d'autres. Elle fonctionne grâce à ce que Wittig nomme « l'autre-différent », qui représente une véritable nécessité ontologique pour la pensée *straight* : ce sont les dominé-e-s dans un sens large, ceux et celles qui sont en marge de la société hétéronormative. La pensée *straight* n'existe que parce qu'elle désigne et dans le même temps se distancie de ces Autres³²³. Par cette expression, Wittig définit donc l'idéologie de la différence sexuelle, qui se rationalise *a posteriori*.

On voit donc comment Monique Wittig s'inscrit dans la pensée matérialiste, notamment par sa vision des hommes et des femmes comme de deux classes qui se définissent l'une par rapport à l'autre et qui n'existeraient pas sans l'autre. On reconnaît aussi le désir d'abolition de

³²¹ M. Wittig, *La Pensée straight*, Paris, Balland, 2001, p. 59, cité dans K. Robin, *op. cit.*, p. 87.

³²² L'inconscient structural est critiqué par Wittig (mais également de façon générale par toute la tradition féministe matérialiste) car celui-ci plongerait les individus dans un vide anhistorique, pré ou post-social, les éloignant ainsi de leur réalité matérielle. Voir J. Falquet, *Ibid.*, p. 102. Wittig considère quant à elle que le structuralisme et la psychanalyse ont « sur-mythifié les mythes ». C'est ce qu'elle nomme les « mythes hétérosexuels », qui servent de réservoir d'idéologie pour la pensée *straight*. Voir M. Wittig, *La Pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 65.

³²³ M. Wittig, *La Pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 62-63.

ces classes, de la différence sexuelle et du sexe même. Elle ajoute, par rapport aux deux autrices qui ont mobilisé notre attention durant la majeure partie de ce travail, des perspectives plus réjouissantes, utopiques et/ou révolutionnaires. Elle expérimente ces perspectives dans ses œuvres littéraires, où les individus ont la liberté de s'auto-déterminer sans contrainte, allant même jusqu'à brûler leurs propres manifestes pour ne pas rester enfermer dans leur idéologie dans *Les Guérillères*³²⁴. Elle désire donc une véritable liberté absolue, qui n'est possible que par la destruction de la catégorie de sexe.

Son expérimentation passe donc à la fois par un travail sur la langue, mais aussi par la forme même de ses romans. Wittig hybride en effet plusieurs genres littéraires, et subvertit en fait la forme épique dans *Les Guérillères* et la forme lyrique dans *L'Opoponax*. Selon Dominique Bourque, féministe canadienne qui a réalisé sa thèse de doctorat sur l'œuvre de Wittig, « la transgression de l'architexte romanesque [...] met en relief le combat d'un être condamné à vivre dans un monde qui nie son existence, où il est banni de la représentation – sauf à être ridiculisé ou perversi »³²⁵. En transgressant les formes littéraires qu'elle mobilise, Wittig dépasse ainsi la binarité hommes/femmes. Elle s'attaque dans le même temps à ces styles classiques et reconnus, qui n'ont de cesse de marginaliser la figure de la lesbienne au lieu de s'intéresser à sa complexité³²⁶. C'est ce que Bourque nomme le « dé-marquage », un procédé par lequel des individus marginalisés refusent et transgressent les normes qui leur sont imposées en raison de leur sexe, de leur sexualité ou de leur race.

Enfin, notons en ce qui concerne Monique Wittig qu'elle est une source explicite de Judith Butler. Selon certain-es, dont Elsa Dorlin à qui je me référerai ici, la perspective de Butler peut tout à fait s'écrire dans la continuité du mouvement matérialiste français, bien que les deux théories soient souvent opposées. Dans un entretien réalisé par Gabriel Girard en 2007³²⁷, Dorlin affirme en effet que le propos de Butler, dans *Gender Trouble* (1990) notamment, consiste à dire que si « tout » est construit, « tout » n'en est pas moins réel. La domination reste bel et bien matérielle³²⁸. Elle développe une véritable analyse de la sexualité comme politique de production des corps sexués : « ce qui signifie l'antagonisme de genre [...] est l'effet d'une

³²⁴ K. Robin, « Au-delà du sexe : le projet utopique de Monique Wittig » in *op. cit.*, p. 78.

³²⁵ D. Bourque, *Écrire l'inter-dit. La subversion formelle dans l'œuvre de Monique Wittig*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 40, cité dans J. Ristic, « Dominique Bourque (2006) *Écrire l'inter-dit. La subversion formelle dans l'œuvre de Monique Wittig* » in *Nouvelles Questions Féministes* 2007/1, p. 130.

³²⁶ J. Ristic, « Au-delà du sexe : le projet utopique de Monique Wittig » in *op. cit.*, p. 131.

³²⁷ E. Dorlin, « Le queer est un matérialisme » in J. Trat (coord.), *Femmes, genre et féminisme*, Montréal, Syllepse, 2007.

³²⁸ *Ibid.*, p. 54.

injonction à l'hétéronormativité reproductrice qui s'abat selon toute une gamme disciplinaire »³²⁹. Selon Dorlin, à nouveau, la théorie *queer* théorisée en premier lieu par Butler peut constituer un matérialisme renouvelé qui met au centre de ses préoccupations la matérialité des corps³³⁰.

C'est précisément la question de la matérialité du et des corps qui permet en fait de voir en quoi les perspectives de Wittig et celles de Butler divergent. L'une et l'autre s'intéressent à cette question de façon évidente : elles se demandent chacune comment les corps se construisent par et contre la domination, comment ils sont pensés dans un tel système, comment les corps deviennent finalement l'instance même de racisation et sexuation. Elles apportent cependant des réponses différentes. Pour illustrer ceci, je m'appuierai sur l'article « Monique Wittig et Judith Butler : du *corps lesbien* au *phallus lesbien* » (2013) de Natacha Chetcuti-Orosovit³³¹.

Chetcuti s'intéresse particulièrement au roman *Le Corps lesbien* de Wittig pour étayer sa comparaison avec Butler. Concernant le titre de celui-ci, Wittig déclare : « *The body, a word whose gender is masculine in French, with the word lesbian qualifying it. In other words, 'lesbian', by its proximity to 'body', seemed to me to destabilize the general notion of body* »³³². Le corps, qui est un nom masculin, et l'adjectif « lesbien », qui par définition peut avoir plusieurs genres, créeraient ensemble une rupture avec un système naturaliste qui ferait d'emblée un lien entre le sexe et le genre d'une part, et l'hétérosexualité d'autre part. Le « corps lesbien » devient ainsi une catégorie non-marquée, hors de l'hétéronormativité³³³. C'est bien ceci qui, selon Chetcuti, marque l'œuvre de Wittig : elle veut transfigurer les rapports de pouvoir, l'ordre hétérosexuel, et démarquer le sexe/genre pour s'orienter au contraire vers une société sans sexe³³⁴.

Butler, quant à elle, s'inscrit d'emblée dans une perspective post-moderne et insiste ainsi sur le caractère performatif et surtout symbolique des pratiques du corps, là où Wittig insiste sur la matérialité de celui-ci³³⁵. Elle tenterait plutôt de doter la fonction phallique, héritée de la psychanalyse lacanienne notamment, d'une nouvelle signification³³⁶. Pour ce faire, elle

³²⁹ E. Dorlin, « Le *queer* est un matérialisme » in *op. cit.*, p. 53.

³³⁰ *Ibid.*, p. 58.

³³¹ N. Chetcuti, « Monique Wittig et Judith Butler : du *corps lesbien* au *phallus lesbien* » in B. Auclerc et Y. Chevalier (dir.), *Lire Monique Wittig aujourd'hui*, Lyon, Presses Universitaires Lyonnaises, 2013.

³³² « Le corps, un mot de genre masculin en français, avec le mot « lesbien » qui le qualifie. En d'autres termes, 'lesbien', par sa proximité avec 'corps', me semblait déstabiliser la notion générale de corps. » (Ma traduction) dans « Some Remarks on *The Lesbian Body* » in N. Shaktini (éd.), *On Monique Wittig. Theoretical, Political and Literary Essays*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2005, p. 46.

³³³ N. Chetcuti, « Monique Wittig et Judith Butler : du *corps lesbien* au *phallus lesbien* » in *op. cit.*, § 6.

³³⁴ *Ibid.*, § 11 et 13.

³³⁵ *Ibid.*, § 32.

³³⁶ *Ibid.*, § 14.

souligne que la fonction symbolique de phallus est marquée par une grande plasticité et « expropriabilité »³³⁷. En le considérant comme quelque chose de mobile, la fonction phallique est déplacée de lieu : elle passe de l'anatomie réelle au domaine de l'imaginaire. Chetcuti déclare « Butler engage une opération de resignification du rapport entre *corporalité* et *psychisme*, entre parties du corps et totalités idéalisées, et entre anatomie et *imaginaire* »³³⁸. Étant donné que le phallus ne tient pas sa signification symbolique dans le fait d'avoir ou non un pénis, il paraît évident pour Butler qu'il n'est pas nécessaire d'en avoir un pour accéder à cette même signification. Elle parle ainsi de « phallus lesbien » pour décrire ce phallus qui se symbolise dans d'autres parties du corps que le pénis³³⁹.

Les perspectives sont donc différentes : tandis que Butler considère que l'invention d'un corps nouveau passe par la symbolique du corps, Wittig considère qu'elle passe davantage par la matérialité elle-même du corps³⁴⁰. Bien sûr, le corps n'est pas un pur symbole pour Butler, mais elle s'attache bien davantage à en décrire le versant symbolique que les féministes matérialistes. Par ailleurs, Wittig lutte pour une abolition du genre et du sexe, tandis que ceux-ci continuent d'exister chez Butler, en se déplaçant, et en permettant une subversion dans les pratiques du corps : « Pour Wittig, le démarquage de genre serait la voie de dissolution des rapports de domination, alors que pour Butler le déplacement symbolique du genre permettrait une ouverture des possibles comme force libératrice du désir »³⁴¹.

Notons également que certaines lectrices de Wittig considèrent que l'appropriation butlérienne de ses textes est tronquée. C'est ainsi que Kate Robin déclare que la théorie de Butler a finalement aidé à dépolitiser les mouvements homosexuels, en effaçant par exemple la perspective lesbienne pour une plus grande mixité. Elle souligne également l'hyper-codification des comportements ritualisés homosexuels et transgenres, qui s'opposent avec la liberté absolue d'autodéfinition chère à Wittig. Enfin, elle affirme que la stratégie même de Butler manque de radicalité face à celle de Wittig : il serait en effet plus facile de démultiplier à foison les catégories de genre et de les rendre floues que d'accepter la proposition de détruire le concept même de genre (et de sexe)³⁴². Cette critique est soutenue par de nombreuses féministes, comme

³³⁷ N. Chetcuti, « Monique Wittig et Judith Butler : du *corps lesbien* au *phallus lesbien* » in *op. cit.*, § 16.

³³⁸ *Ibid.*, § 18.

³³⁹ *Ibid.*, § 19.

³⁴⁰ *Ibid.*, § 24.

³⁴¹ *Ibid.*, § 32.

³⁴² K. Robin, « Au-delà du sexe : le projet utopique de Monique Wittig » in *op. cit.*, p. 88.

Debbie Cameron et Joan Scanlon³⁴³ : elles dénoncent un déplacement de la critique qui porte sur le genre, celui-ci ne posant plus problème parce qu'il hiérarchise d'emblée les femmes et les hommes, mais parce qu'il est binaire et rigide³⁴⁴. Elles pointent également du doigt le fait que Butler ait une conception « romantique » de l'oppression³⁴⁵ : en se concentrant autant sur les personnes qui sortent de la vision binaire du genre et du sexe, Butler aurait une certaine tendance à fétichiser des vies qui sont pourtant très généralement précaires et dangereuses. Jules Falquet (voir *infra*) considère quant à elle que le féminisme queer a tendance à analyser la sexualité dans un champ d'étude autonome et hors de tout contexte social et historique, ce qui occulte la question des rapports sociaux³⁴⁶.

Cependant, à l'instar de Dorlin dans son entretien dont nous avons parlé plus haut, il me semble important de rendre manifeste une certaine filiation entre féminisme matérialiste et féminisme queer. Dans les deux traditions, on trouve une critique forte du concept de genre et de celui de sexe, ainsi qu'une reconnaissance de l'oppression qui découle des rôles binaires de genre. Si cette oppression s'exprime dans des termes différents chez Butler et chez les féministes matérialistes, les unes et les autres désirent combattre ce grand système patriarcal, et toutes ont eu un impact non-négligeable sur les milieux militants.

Jules Falquet

Jules Falquet est une féministe matérialiste, qui se revendique comme tel dans de nombreux articles, et qui s'inscrit particulièrement dans l'héritage de Colette Guillaumin. Elle a réalisé une thèse en 1997 sur la participation des femmes à la révolution armée au Salvador et elle est maîtresse de conférences en Sociologie à l'Université Paris Diderot.

Ses recherches portent principalement sur l'imbrication entre race et sexe, et en particulier dans le cas des femmes des pays « du Sud », en témoignent notamment son attachement et son intérêt pour l'Amérique centrale et du Sud. Elle travaille également sur la question du néolibéralisme et son impact sur les femmes, racisées du surcroît. Falquet reprend donc les grands thèmes que nous avons abordés ici, et elle complète certaines analyses comme celle de la race, qui, si elle a été pensée notamment par Guillaumin, est pensée par Falquet de manière beaucoup plus documentée.

³⁴³ Voir D. Cameron et Joan Scanlon, « Convergences et divergences entre le féminisme radical et la théorie queer », trad. fr. A. Boisset et M. Dufresne, *Nouvelles Questions Féministes*, 2014/2.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 83.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 92.

³⁴⁶ J. Falquet, « La combinatoire *straight* » in *op. cit.*, p. 86.

L'un de ses apports pertinents pour ce travail me semble être son concept de « combinatoire *straight* », qui constitue selon elle le prolongement du concept de pensée *straight* de Wittig. Elle la définit comme suit : « l'enjeu central de la combinatoire *straight* est la production d'individu.e.s et de groupes entiers, comme 'corps-machines-à-force-de-travail', dont les capacités de travail socialement construites sont bien plus larges que ce que l'économie avait pris en compte »³⁴⁷. Cela lui permet d'analyser la question de la production matérielle et culturelle des individus, la façon dont ils s'entretiennent, leur circulation et leurs usages (d'où son intérêt pour les femmes racisées et migrantes). En ce sens, elle considère que le marxisme orthodoxe avaient perçus et théorisés des concepts propres au travail productif, qui peuvent être élargis à présent aux questions procréatives et de reproduction sociale³⁴⁸.

Si ce concept semble proche de celui d'intersectionnalité, il lui est en fait presque opposé. Selon elle, ce concept ne permet pas de penser les rapports sociaux mais il s'arrête plutôt au niveau individuel ou inter-individuel. Il s'arrête au niveau des représentations. Il ne permet pas de définir les personnes concernées par cette intersectionnalité comme dépendant de la position de celles qui ne sont pas prises dans différents rapports de pouvoir³⁴⁹. Il était donc nécessaire, selon Falquet, de trouver un concept qui permette de recouvrir ce qu'intersectionnalité voulait dire, mais qui permette aussi de le dépasser et de s'extraire du niveau individuel pour pouvoir penser les relations sociales et les rapports de pouvoir.

Elle considère par ailleurs qu'il y a un véritable système de vases communicants entre les rapports de sexe, race et classe, et qu'une modification du statut d'un de ces groupes entraîne des modifications dans les autres groupes³⁵⁰. Son concept de combinatoire *straight* permettrait de penser le continuum entre tous ces groupes et les groupes dominants, et comment certaines personnes peuvent passer, individuellement ou en tant que groupe voire de classe, entre un groupe dominé et un groupe dominant³⁵¹. On voit ici l'intérêt pour la combinaison et même l'imbrication des différents rapports de pouvoir. Cette perspective lui permet également de considérer le sexe, la race et la classe comme des oppressions à combattre de front, et non comme des oppressions isolées que l'on pourrait combattre séparément³⁵². Selon elle, il est impossible de comprendre correctement les rapports de sexe si on les accole simplement aux

³⁴⁷ J. Falquet, « La combinatoire *straight* » in *op. cit.*, p. 90.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 90.

³⁴⁹ O. Petteni et S. Wustefeld, « Entretien avec Jules Falquet : Matérialisme féministe, crise du travail salarié et imbrication des rapports sociaux » in *op. cit.*, § 53.

³⁵⁰ J. Falquet, « La combinatoire *straight* » in *op. cit.*, p. 80.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 91.

³⁵² *Ibid.*, p. 93.

rapports de classe, dans une perspective marxiste par exemple. La démarche des féministes estampillées « marxistes » est souvent biaisée : elles analysent les rapports de classe en termes marxistes, et les rapports de sexe dans des termes culturels, idéologiques ou identitaires³⁵³. Aucun de ces rapports sociaux ne prime sur les autres, ils sont co-construits de manière inséparable et ne se réduisent pas l'un à l'autre³⁵⁴.

En outre, le concept de combinatoire *straight* permet de mieux penser l'articulation et l'imbrication dynamique des deux dimensions productives et reproductives du travail³⁵⁵, et notamment de comprendre dans quelle mesure certaines tâches sont considérées comme reproductives et donc non-salariées dans la sphère de la famille, tandis que lorsqu'elles sont effectuées en dehors de celle-ci, elles deviennent productives. On retrouve ici une filiation certaine avec les travaux de Delphy.

Nous avons vu ensemble ce que Christine Delphy et Colette Guillaumin ont apporté à la question de l'appropriation depuis un point de vue matérialiste, et les spécificités de ce matérialisme par rapport à l'analyse originelle de Marx. Nous avons également vu comment cette analyse peut être mobilisée par différentes autrices, qu'elles soient clairement matérialistes ou non, et en quoi cette analyse est toujours aujourd'hui pertinente pour comprendre les phénomènes d'appropriation.

Le courant matérialiste n'est pas un bloc fixe où les autrices seraient toutes d'accord entre elles. Certains sujets sont plus ou moins poussés chez certaines : la question de la prostitution, par exemple, pose véritablement problème chez ces autrices. Celle-ci est balayée d'un revers de main chez Delphy, qui adopte une posture abolitionniste, tandis qu'elle est davantage étudiée chez Tabet ou Guillaumin, qui posent l'une et l'autre la question de ce qui serait le plus souhaitable, étant donné le continuum qu'il existe entre prostitution et mariage : vaut-il mieux être une épouse ou une prostituée ? Si les épouses, dans toutes les tâches qui leur sont assignées et dont le fruit est approprié par le rapport de production spécifique au travail domestique, doivent notamment rendre des services sexuels, est-ce qu'on peut considérer que les prostituées ont simplement « mieux compris » les règles du jeu en délimitant précisément les heures et les services pour lesquelles elles travaillent et sont payées ?

³⁵³ O. Petteni et S. Wustefeld, « Entretien avec Jules Falquet : Matérialisme féministe, crise du travail salarié et imbrication des rapports sociaux » in *op. cit.*, § 12.

³⁵⁴ *Ibid.*, § 6.

³⁵⁵ *Ibid.*, § 29.

Ces questions restent assez ouvertes, de même que celles qui touchent à la transidentité. Christine Delphy et Nicole Claude-Mathieu adoptent des positions qu'on peut qualifier de transphobes, en refusant purement et simplement la possibilité aux personnes transgenres d'exister, car nous ne pourrions en rien influencer sur la construction de notre identité, qui est toujours extérieure à nous. Je me demande également dans quelle mesure leurs considérations quant à la transidentité ne seraient pas marquées finalement par une certaine forme d'essentialisme, qui porterait cette fois sur le sacro-saint vécu des femmes.

Dans tous les cas, et malgré les problèmes que posent l'analyse matérialiste, cette tradition a été sans conteste très fertile, et elle a probablement été une des tendances les plus importantes du féminisme de la seconde vague en France. En reposant centralement la question du sexe, de la sexualité, du genre, de leur construction, des rapports de pouvoir qui traversent ces catégories, les féministes matérialistes ont contribué à diffuser l'idée selon laquelle le privé est politique.

Bibliographie

BENTOUHAMI-MOLINO Hourya et GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, « Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie » in *Cahiers du genre* 2017/2, p. 205-219.

BOURQUE Dominique, *Écrire l'inter-dit. La subversion formelle dans l'œuvre de Monique Wittig*, Paris, L'Harmattan, 2006.

CAMERON Debbie et SCANLON Joan, « Convergences et divergences entre le féminisme radical et la théorie queer », trad. fr. A. Boisset et M. Dufresne, *Nouvelles Questions Féministes*, 2014/2, p. 80-94.

CHETCUTI Natacha, « Monique Wittig et Judith Butler : du *corps lesbien* au *phallus lesbien* » in AUCLERC B. et CHEVALIER Y. (dir.), *Lire Monique Wittig aujourd'hui*, Lyon, Presses Universitaires Lyonnaises, 2013.

CHETCUTI Natacha, « Hétéronormativité et hétérosocialité » in *Raison présente* 2012, p. 69-77.

DAUBIGNEY Jean-Pierre et MEYER G., « La théorie marxiste du salaire » in *L'Actualité économique* 1980/1, p. 60-79.

DELPHY Christine, *L'Ennemi principal*, t. 1, Paris, Syllepse, ³2013.

DELPHY Christine, *L'Ennemi principal*, t. 2, Paris, Syllepse, ³2013.

DELPHY Christine, « Pour une théorie générale de l'exploitation », première partie, in *La Découverte* 2003/2, p. 69-78.

DELPHY Christine, « Pour une théorie générale de l'exploitation », deuxième partie, in *La Découverte* 2004/1, p. 97-106.

DELPHY Christine, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme » in *Nouvelles Questions Féministes* 2006/1, p. 59-83.

DELPHY Christine, « Par où attaquer le 'partage inégal' du 'travail ménager' ? » in *Nouvelles Questions Féministes* 2003/3, p. 47-71.

DORLIN Elsa, « Sexe, genre et intersexualité : la crise comme régime théorique » in *Presses de Science Po* 2005/2, p. 117-137.

DORLIN Elsa, « Le *queer* est un matérialisme » in TRAT J. (coord.), *Femmes, genre et féminisme*, Montréal, Syllepse, 2007, p. 49-58.

DORLIN Elsa, *La Matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2006.

DOUET Yohann, « Le problème du dépérissement du droit chez Marx et Engels » in *Droit et philosophie* 2018/10, p. 23-40.

FALQUET Jules, « La combinatoire *straight*. Race, classe, sexe et économie politique : analyses matérialistes et décoloniales » in *Cahiers du genre* 2016/3, p. 73-96.

FALQUET Jules, « Marie-Hélène Bourcier et Suzette Robin (Éds) : *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes...* Actes du colloque autour de l'œuvre de Monique Wittig des 16-17 juin 2001 » in *Nouvelles Questions Féministes* 2003/2, p. 97-104.

FEDERICI Silvia, *Le Capitalisme patriarcal*, Paris, La Fabrique, 2019.

GUADILLA Naty Garcia, *Libération des Femmes : le M. L. F.*, Paris, PUF, 1981.

GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratiques du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-Femmes, 1992.

GUILLAUMIN Colette, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) » in *Questions féministes* 1978/2, p. 5-30.

GUILLAUMIN Colette, « Pratique du pouvoir et idée de Nature (2) » in *Questions féministes*, 1978/3, p. 5-28.

GUILLAUMIN Colette, « Question de différence » in *Questions féministes* 1979/6, p. 3-21.

HAMEL Christelle, « Colette Guillaumin : une pensée constructiviste et matérialiste sur le sexisme et le racisme » in *Nouvelles Questions Féministes* 2018/1, p. 186-192.

MARX Karl, *Philosophie*, Paris, Folio Essais, 2014.

MARX Karl, *Thèses sur Feuerbach*, 1845,
<<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450001.htm>>.

MARX Karl, *18 Brumaire de Napoléon Bonaparte*, 1852,
<<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1851/12/brum.pdf>>.

MARX Karl, *Le Capital, Critique de l'économie politique, livre I*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions Sociales, 2016.

MARX Karl, *Le Capital. Livre premier*, Paris, PUF, 1993.

MATHIEU, Nicole-Claude, *L'Anatomie politique*, Paris, Côté-Femmes, 1991.

NAUDIER Delphine et SORIANO Eric, « Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie » in *Cahiers du genre* 2010/1, p. 193-214.

PETTENI Oriane et WUSTEFELD Sophie, « Entretien avec Jules Falquet : Matérialisme féministe, crise du travail salarié et imbrication des rapports sociaux » in *Cahiers du GRM* 2016.

RISTIC Jelena, « Dominique Bourque (2006) Écrire l'inter-dit. La subversion formelle dans l'œuvre de Monique Wittig » in *Nouvelles Questions Féministes* 2007/1, p. 129-132.

ROBIN Kate, « Au-delà du sexe : le projet utopique de Monique Wittig » in *Journal des anthropologues* 2011/1-2, p. 71-97.

SHAKTINI Namascar (éd.), *On Monique Wittig. Theoretical, Political and Literary Essays*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2005.

TABET Paola, « La grande arnaque. L'expropriation de la sexualité des femmes », trad. fr. Josée Contreras in BIDET-MORDREL Annie, *Les Rapports sociaux de sexe*, PUF, 2010, p. 104-122.

WITTIG Monique, *La Pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

WITTIG Monique, *La Pensée straight*, Paris, Balland, 2001.

« Quelle est la différence salariale entre les hommes et les femmes ? » in *La Libre Belgique*, 26 octobre 2018, <<https://www.lalibre.be/belgique/quelle-est-la-difference-salariale-entre-les-hommes-et-femmes-5bd2ff40cd70e3d2f65840df>>.

« Les inégalités de salaire entre les femmes et les hommes : état des lieux » in *Observatoire des inégalités*, 25 mars 2019, <<https://www.inegalites.fr/Les-inegalites-de-salaires-entre-les-femmes-et-les-hommes-etat-des-lieux>>.

Podcast « À voix nue » in *France Culture*, janvier 2019, 5 épisodes, <<https://www.franceculture.fr/emissions/a-voix-nue/christine-delphy-15-se-dire-feministe>>.

Podcast « Vieille branche » in *Nouvelles Écoutes*, numéro 10, 27 mars 2018, <<https://soundcloud.com/nouvelles-ecoutes/christine-delphy-sociologue-et-militante-feministe>>.