

sciences sociales à la manière d'une *bandita*¹, « d'une hors-la-loi intellectuelle qui dévalise les philosophes masculins des concepts qu'elle trouve utiles », de manière « productive et imaginative », et « sans crainte ni dévotion » (p. 23-24).

Laure Bereni -

CNRS/EHESS/ENS, Centre Maurice Halbwachs,
équipe PRO

— Comment on écrit l'histoire du genre²

Combiner les acquis de l'histoire des femmes avec les nouveaux questionnements que les études sur le genre ont introduits dans les deux dernières décennies, c'est l'ambition de l'ouvrage collectif dirigé par Michèle Riot-Sarcey, qui regroupe sept études de cas couvrant une large période allant de l'Antiquité grecque au 20^e siècle en passant par l'Empire romain, la Constantinople chrétienne, le Haut Moyen Âge, l'Ancien Régime, ou encore les 19^e et 20^e siècles français. S'il s'agit d'un livre d'histoire politique, ce n'est pas parce que tous les chapitres nous parleraient de mouvements ou de partis (c'est le cas de deux d'entre eux seulement, portant sur les époques les plus récentes), mais plutôt dans un double sens. Politique d'abord parce qu'il mobilise le concept de genre pour penser les relations entre hommes et femmes comme un rapport de pouvoir. Politique ensuite parce que ses auteurs prennent soin de ne jamais présenter la domination sexuée comme une dimension isolée du monde social : le genre y est toujours articulé tantôt au statut (citoyen, esclave, étranger), tantôt à l'ordre, tantôt à la classe – surtout du côté des dominants, mais en problématisant cette localisation plutôt qu'en la refoulant.

« Si l'histoire des femmes a su décrire les représentations dont le deuxième sexe était l'objet, explique M. Riot-Sarcey en introduction, elle n'est pas parvenue à déconstruire le processus politique dont la catégorie du féminin était le produit ». Opérer cette déconstruction pourrait relever d'une pétition de principe, tant le tropisme théoricien des « *gender studies* » nous a habitués à des envolées critiques aux intuitions fécondes mais limitées par une utilisation paradoxalement anhistorique

de la notion de genre, débouchant parfois sur une recension monotone des résistances finalement peu intéressée à découvrir comment ces résistances se confrontent à des normes et des systèmes de pouvoir différents selon les époques et les groupes sociaux. L'ouvrage tient, heureusement, en grande partie ses promesses et ses chapitres parviennent pour l'essentiel à rendre opérationnel un cadre conceptuel assez large pour étudier les rapports de genre sur une très longue période et suffisamment flexible pour en saisir, sans anachronisme, certaines transformations.

Dans son étude sur « La démocratie athénienne et les femmes », Violaine Sebillotte Cuchet note l'ambivalence de la situation des femmes libres de ce moment de l'Antiquité grecque : la tutelle qui leur est imposée, les obligeant à se faire représenter par un parent masculin ou un conjoint pour les affaires les concernant, est en effet à la fois la marque de leur différence avec les hommes de leur groupe et « le signe de leur appartenance à la citoyenneté ». Les étrangers doivent, eux, se faire représenter par un *prostatès* extérieur à leur famille, quel que soit leur sexe ; quant aux esclaves, ils n'ont pas accès aux institutions. Si elle donne à voir la diversité des mythes dans lesquels les dieux et personnages masculins et féminins sont pensés tantôt comme semblables, tantôt comme opposés, l'auteure s'intéresse surtout aux pratiques sociales dont ils sont l'écho. Étendant la notion de citoyenneté au-delà de la sphère institutionnelle pour y inclure les aspects participatifs, elle peut ainsi décrire la riche vie civique et sociale des femmes libres athéniennes. Sans nier les inégalités que le genre structurerait à Athènes, elle conclut que « les différences de sexe ne constituaient pas le critère de distinction le plus fondamental dans la société démocratique » car l'idéologie patriotique sexiste « se développe à l'intérieur d'une autre catégorisation, qui la conditionne : celle qui sépare citoyens et non-citoyens ».

Ouvrant son chapitre sur la critique du mythe d'un premier siècle romain décadent du fait de l'influence supposée des épouses des empereurs sur leur mari, Thomas Späth entreprend quant à lui d'en exposer les soubassements culturels. Le *pater familias* romain n'est pas nécessairement un

1. Cette métaphore est empruntée par les coordinatrices à Marion Iris Young, « Gender as Seriality : Thinking about Women as a Social Collective », *Signs*, 19 (3), 1994, p. 713-738.

2. À propos de Michèle Riot-Sarcey (dir.), *De la différence des sexes. Le genre en histoire*, Paris, Larousse, 2010 (Bibliothèque historique Larousse), 288 p.

chef de famille au sens moderne : le titre désigne d'abord une « position juridico-sociale », donnant des droits et des devoirs à l'intérieur comme à l'extérieur de la *domus*, que l'homme soit ou non marié ou père d'enfants. Les sphères publique et privée, termes en partie anachroniques ici, sont pensées en miroir l'une de l'autre, souvent selon les mêmes schèmes. Cette porosité partielle se révèle à double tranchant : d'un côté, elle assoit une autorité politique de l'homme libre sur sa femme ; de l'autre, faisant de la maison aristocratique un « espace politique », elle ouvre la voie à des contestations féminines toujours susceptibles de déborder, réellement ou symboliquement, sur la sphère politique institutionnelle. Les matériaux archéologiques donnent d'ailleurs à voir des femmes économiquement actives, parfois sans médiation masculine directe. Les normes et contraintes de genre ne définissent donc pas une féminité et une masculinité univoques. Du côté de la féminité, « l'attente primordiale envers des épouses aristocratiques, à savoir la mise au monde d'enfants légitimes, ne concerne ni les femmes esclaves ni les étrangères ou compagnes de soldats, toutes interdites de mariage ». Du côté de la masculinité, la *domus* comportant des hommes autres que le *pater familias*, comme les clients (« citoyens libres mais en position de dépendance face à leur patron »), les esclaves, mais aussi les fils et neveux du *pater* aristocratique, ces derniers ne peuvent se conformer à la masculinité entendue comme « suprématie sans aucune soumission à un pouvoir supérieur », tout en étant néanmoins partiellement exposés à cette injonction dominante. Au premier siècle, une telle tension identitaire finit par s'étendre au *pater* lui-même puisqu'une *domus*, celle de l'empereur, a pris l'ascendant sur les autres, nécessitant une redéfinition des critères de la masculinité parmi les élites romaines de l'époque.

Spécialiste d'histoire byzantine, Georges Sidéris livre une captivante étude sur la « trisexuation » aux premiers siècles de Constantinople. Femmes, hommes et eunuques cohabitent alors dans la capitale où ces derniers sont concentrés, au service des maisons aristocratiques et surtout du Palais impérial. À partir du 4^e siècle, les empereurs confèrent un pouvoir croissant aux eunuques pour contrer celui des généraux au sein de la cour, les constituant ainsi en « institution de limitation de la violence ». Certains eunuques deviennent évêques, patriarches, ou même chefs militaires, ce qui fait évoluer leur image efféminée héritée de

l'antiquité. Ainsi se constitue un « eunuquat d'État », reflété par des dignités et tenues différentes lors des cérémonies palatines. Les eunuques ont une position à la fois prestigieuse et ambivalente, dont la naturalité peut se réclamer de certains passages de la Bible. Ceux d'entre eux qui étaient esclaves deviennent libres en entrant au Palais. La castration étant progressivement interdite dans les frontières de l'empire, les eunuques doivent être recrutés dans le Caucase ou en Arménie. Si la pratique perdure malgré tout, elle est contrée par l'obligation d'affranchir les esclaves opérés. « La castration, quand elle est pratiquée sur le sol byzantin, a donc pour conséquence non seulement de rendre libre, mais constitue aussi une garantie de liberté », explique l'auteur. Les eunuques ne peuvent devenir empereurs (raison pour laquelle on castrait les fils d'un empereur déchu, pour les incapaciter autant que pour protéger leur vie) ou former une dynastie. Certains viennent de lignées aristocratiques qui les ont faits castrer pour gagner de l'influence à la cour. Ils peuvent en retour favoriser les alliances avec cette lignée, amenant parfois leurs frères à devenir empereurs. Si bien qu'au fil des siècles, eunuques et empereurs finissent par être liés par des liens familiaux multiples. Les anges de la chrétienté byzantine, tels ceux de Sainte-Sophie, sont représentés à l'image des eunuques de Constantinople. La trisexuation, qui a « structuré l'ordre politique et social byzantin » a ainsi « gagné l'ordre céleste ».

Le beau titre de l'étude d'Anne-Marie Helvétius, « Le sexe des anges au Moyen Âge », fait écho au chapitre précédent. L'auteure décrit comment la conquête du pouvoir par la hiérarchie cléricale au sein de l'Église médiévale s'est accompagnée du déclin des idéaux ascétiques des premiers siècles qui avaient dévalorisé la différence des sexes au nom d'une communauté égalitaire unie par l'amour de Jésus Christ, dont le retour était pensé comme imminent. L'attrait du célibat universel et du monachisme cénobitique des « sexes mêlés » pouvait invoquer des citations bibliques en rupture avec les passages misogynes de la Genèse ou de certaines épîtres pauliniennes. Surtout, les communautés monastiques étaient protégées et financées par des familles aristocratiques des royaumes occidentaux pour lesquelles elles représentaient un enjeu de pouvoir et d'autonomie face au centre impérial de Constantinople et à la montée en puissance de l'Évêque de Rome. Mais l'hostilité au mariage et à la procréation finit par être décriée par l'Église, qui y perçoit une

concurrence dangereuse : la pureté chaste et mixte des moines et moniales les assimile en effet aux anges ; les fidèles, pour qui ces derniers offrent un accès plus direct à Dieu sans la médiation du clergé, adressent ainsi leurs dons (et leurs requêtes) aux monastères plutôt qu'aux églises. Dans le but de lutter contre cette « sainteté vivante », la hiérarchie cléricale encadre progressivement les communautés monastiques, tentant notamment d'en interdire la mixité et préférant voir les moniales s'inspirer « de Marie plutôt que du Christ, d'autant que la médiation mariale symbolise aussi celle de l'Église ». Si cette lutte interne pour la pureté rituelle, l'accès au divin et à l'argent des fidèles aboutira à l'instauration du célibat du clergé au 12^e siècle, elle montre que « l'institutionnalisation croissante de l'Église romaine s'est accompagnée d'une dévalorisation progressive du rôle des femmes ».

L'étude de Sylvie Steinberg, qui se concentre sur la France des 16^e et 17^e siècles, s'intéresse dans un premier temps à la cosmologie d'Ancien Régime, étudiant l'articulation entre genre et hiérarchie sociale. Or, alors que le roi est bien pensé comme le père de ses sujets, « la hiérarchie sociale semble rarement articulée de façon aussi immédiatement intelligible à la hiérarchie entre l'homme et la femme ». L'auteure s'attèle donc à déceler « une cohérence de la pensée de la hiérarchie qui permet de rapprocher les deux types de représentation », et notamment la manière dont elles se trouvent similairement associées et « signifiées » par des topographies physiques ou des échelles de température. Dans ce riche contexte symbolique, l'identité de genre n'apparaît ni comme « naturelle » ni comme « culturelle » – dichotomie récente – mais comme insérée dans un cosmos cohérent fait d'oppositions isomorphes. Or, « les conceptions organicistes de la société fondent paradoxalement leurs métaphores sur une nature instable où les mutations et les prodiges ne demandent qu'à survenir ». Si le genre et la position sociale sont saisis à travers « les mêmes métaphores organicistes, les mêmes principes ordonnateurs et le même mode de raisonnement », S. Steinberg entreprend donc aussi d'en trouver les points d'articulation et de flexibilité potentielle, décrivant par exemple la virilité prêtée aux femmes nobles ou combattantes, les accusations d'efféminement contre la noblesse curialisée ou, dans une perspective plus institutionnelle, la complexité des droits dévolus aux femmes dans les règles d'héritage et le mariage à l'intérieur de la noblesse.

Les deux dernières études se concentrent plus classiquement sur l'histoire politique des femmes, de leurs combats, de leurs avancées, et de leurs confrontations aux autres grands mouvements des deux derniers siècles en France. Alice Primi analyse ensemble la question des femmes et « les questions sur lesquelles les femmes publiquement engagées cherchent à faire réfléchir leurs contemporain(e)s » au 19^e. Décrivant notamment l'interdiction des clubs féminins après juin 1848, la condamnation du travail des femmes par l'Association internationale des Travailleurs qui continue de « s'approprier le discours catastrophiste sur l'Ouvrière émis par les élites », elle récuse la téléologie progressiste qui dépolitise l'émancipation des femmes en en faisant un mouvement naturel et graduel, quitte à faire pléonasme avec les arguments conservateurs qui, à chaque époque, rétorquaient que la société n'était pas prête. Citant abondamment l'ouvrage passionnant de la féministe André Léo, *Les femmes et les mœurs* (1869), elle montre au contraire l'étonnante modernité de la pensée émancipatrice de cette époque, tout en reconnaissant à la suite de Joan Scott que « même les femmes les plus ouvertement contestataires mettent en avant, au moins à certains moments, leur conformité avec la figure de "la femme" ». Françoise Thébaud clôt le corps empirique de l'ouvrage par une étude synthétique sur « le genre de la démocratie au 20^e siècle », retraçant quelques unes des luttes et processus politiques qui ont permis aux femmes françaises d'acquiescer l'égalité juridique, allant du mouvement suffragiste à celui pour la parité. Cette égalité est limitée dans les faits, que ce soit par des injonctions à « rester femmes » malgré les droits conquis (« Si à la sortie du bureau de vote, vous arrangez une bouche ou maniez votre poudrier, votre mari sera rassuré », conseille le journal *La femme* en 1946), ou par les conséquences réduites des lois sur les pratiques concrètes (les effets limités de la parité jusqu'à la réforme de janvier 2007). L'auteure montre aussi comment les thèmes développés par les luttes antérieures deviennent des signifiants flottants et autant de cadres pour penser les suivantes, la campagne sur la parité ayant permis d'invoquer ensuite la « parité domestique » ou la « parité au travail ».

Dans la conclusion théorique de l'ouvrage, M. Riot-Sarcey invite à « penser le genre avec Foucault », en des développements rigoureux tirant des travaux de ce dernier (sur la sexualité, mais aussi ceux, antérieurs, sur la connaissance, et ceux,

contemporains et postérieurs, sur la gouvernementalité) des enseignements pour étudier l'organisation historique de la différence sexuée. Le genre était pourtant resté « un concept étranger » aux analyses du philosophe français : les études empiriques formant le cœur de l'ouvrage ne le citent d'ailleurs pas directement, alors même qu'elles n'évitent pas toujours les digressions trop générales que d'autres sujets de recherche plus anciennement légitimes auraient sans doute prohibées. Il faut s'interroger sur ce paradoxe de l'absence de référence à Michel Foucault dans une œuvre collective qui en fait une figure tutélaire. Il serait facile de noter que les différents chapitres n'historicisent pas le genre avec le même succès ni la même radicalité. Mais il semble aussi que la référence foucauldienne sert ici de drapeau à un fonds commun d'entreprises scientifiques qui pourraient partiellement se réclamer (entre autres) de Durkheim, d'Elias, de l'anthropologie politique, de Goffman, de Bourdieu, des Annales ou des théories sur l'intersectionnalité. L'absence de Foucault ne renvoie peut-être donc pas qu'à une pudeur théorique cachant son omniprésence implicite parmi les auteurs de l'ouvrage : après tout, s'étant saisi en son temps du présent des sciences humaines pour en faire ressortir les traits saillants, le philosophe avait lui-même en partie invité les historiens de l'époque à faire ce que beaucoup avaient déjà peu ou prou commencé à accomplir dans leurs domaines respectifs. Mais l'invocation de Michel Foucault, qui est aussi une invocation de sa postérité, a sans doute bien une pertinence spécifique pour l'histoire du genre. Tandis que l'histoire de la sexualité s'est donnée comme axiome fondateur, sous le patronage de Foucault, qu'on n'a pas toujours eu une « sexualité », les études sur le genre ont jusqu'ici adopté, dans leur majorité, un programme plus limité, sinon un postulat inverse, concernant leur propre objet. La figure de Foucault pourrait donc fonctionner comme un encouragement à se nourrir des développements récents de l'histoire de la sexualité pour continuer sur la voie bien engagée de l'historicisation du genre.

Sébastien Chauvin -

Université d'Amsterdam, AISSR/ARC-GS

Transformations de la parenté et substance sociale¹

« Nulle part, dans aucune société,
un homme et une femme ne suffisent
à faire un enfant. »²



Y a-t-il du nouveau dans le domaine de la parenté ? La question est légitime au regard des transformations de la famille et des innovations en matière de nouvelles technologies de la reproduction (NTR) qui bouleversent les agencements traditionnels des systèmes relationnels. Pourtant, le « bouleversement » en question est une formule consacrée et dépend surtout du point de vue et de l'anthropologie auxquels on se réfère, selon qu'on considère qu'il existe un ordre naturel invariable auquel les nouvelles technologies et les pratiques sociales s'attaquent en vain – mais quand même dangereusement – ou selon qu'on se fixe comme objectif d'observer et d'analyser des configurations historiques et des ordres sociaux contingents. Si l'on laisse de côté les affirmations théologiques sur la vérité de l'humain et le finalisme de la nature – le fameux « ordre symbolique » – on est alors invité à prendre au sérieux la question de la nouveauté des formes sociales et des technologies de la reproduction. Cette nouveauté, qui ne réjouit pas tout le monde, est au centre de trois ouvrages qui abordent la question de la parenté sous des aspects différents. Dans *Défis contemporains de la parenté*, dirigé par Enric Porqueres i Gené, des anthropologues et des sociologues s'interrogent sur les mutations de la parenté en regard des NTR. En partant d'une critique de l'anthropologie nord-américaine, qui, d'après David Schneider³, tendrait à rabattre la question de la parenté sur celle de la reproduction, l'ouvrage propose d'ouvrir et d'historiciser la « boîte noire » de la reproduction en analysant les variations contemporaines. Certes, au regard de la critique de Schneider, la parenté ne se résume pas dans la reproduction, mais la reproduction elle-même est loin d'être un objet stable et la déconstruire dans son contexte technologique contemporain amène aussi à repenser la parenté. L'ouvrage sur *Les mères lesbiennes* de

1. À propos de Elsa Dorlin, Éric Fassin (dir.), *Reproduire le genre*, Actes des colloques organisés par la BPI les 19-20 janvier et 9-10 novembre 2007, Paris, Bibliothèque Centre Pompidou, 2010 (En actes), 190 p. ; Enric Porqueres i Gené (dir.), *Défis contemporains de la parenté*, Paris, EHESS, 2009 (Cas de figure), 334 p. ; Virginie Descoutures, *Les mères lesbiennes*, Paris, Le Monde/PUF, 2010 (Partage du savoir), 248 p.

2. Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004, p. 325.

3. David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.