

La femme est l'avenir du Spectre

vendredi 30 juin 2006, par [BENSAÏD Daniel](#) (Date de rédaction antérieure : janvier 2000).

Les spectres, dit-on, n'ont pas d'âge. Ont-ils un sexe ? Personne n'est allé vérifier. On appelle désormais mesdames la ministre, la pédégère, l'auteure. Pourquoi pas *la* spectre ?

La division sexuelle du travail traverse différents modes de production. Les sociétés capitalistes ne se contentent cependant pas de reproduire et de prolonger une oppression millénaire. Elles l'intègrent et la remodelent en fonction de leurs besoins spécifiques. La cristallisation de la famille conjugale au détriment de la famille élargie et le rôle assigné aux femmes correspondent ainsi à une redéfinition de la distribution entre espace privé et espace public, entre lieux de travail et lieux d'habitat, entre production et de reproduction sociales. La direction du ménage devient " un service privé " et l'institution familiale moderne fait l'objet d'une " une stratégie de familiarisation des couches populaires ". Les fonctions de reproduction de la force de travail se trouvent pour une large part refoulées dans la sphère privée et accomplies sous forme d'un travail domestique non rémunéré et socialement occulté. La situation sociale des femmes se trouve alors symboliquement dévalorisée, de même que le statut de l'enfance, de la vieillesse, et de toute activité qui n'entre pas dans la norme du travail désormais reconnu comme seul productif [1]. En 1848, le ministre de l'Instruction publique pouvait encore évoquer sans détours la fonction du travail domestique non payé : " *Plus il sera permis à la mère d'être chez elle, moins l'Etat devra la suppléer par des soins étrangers* ".

L'apparition, dans les années soixante et soixante-dix d'un nouveau mouvement féministe a alimenté un riche débat sur la notion de mode de production domestique et sur ses rapports avec le mode de production capitaliste. Il s'agissait notamment de fournir à la critique de l'économie domestique ou patriarcale un fondement comparable à la critique de l'économie politique par Marx. La démarche soulève cependant d'importantes difficultés théoriques liées notamment à la transposition aux rapports domestiques de concepts comme l'exploitation, la plus-value, le profit, dont le statut est défini précisément dans le cadre des rapports capitalistes de production [2].

Le travail domestique des femmes est alors considéré comme un surtravail gratuit que s'approprie le mari, singeant au foyer le rôle du patron dans l'entreprise. La simple analogie masque pourtant des différences décisives. Si le travail domestique gratuit peut être comparé à une corvée, il ne produit pas de marchandises dont la mise en vente sur le marché permettrait d'établir la valeur en validant le temps de travail moyen socialement nécessaire à leur production. Le travail de reproduction non-salarié ne rapporte donc pas au mari un profit accumulable qu'il pourrait faire fructifier sous forme de capital. L'extorsion de ce surtravail ne passe pas par un contrat de travail, mais par un lien de dépendance personnelle, juridiquement et symboliquement codifié dans le mariage qui fait généralement du mâle au foyer un vulgaire petit-bourgeois dominateur et possessif. Sa valeur sociale n'est qu'indirectement reconnue à travers le salaire, censé couvrir les frais d'entretien " du travailleur et de sa famille ". Le travailleur en question est aujourd'hui de plus en plus souvent une travailleuse, mais le présumé reste le même : en prétendant couvrir le coût de reproduction de la force de travail, le salaire escamote en réalité le travail domestique gratuit. Comme ce dernier est toujours fourni essentiellement par les femmes, l'exploitation cachée du travail domestique permet de justifier l'infériorité moyenne persistante des salaires féminins par rapport aux salaires masculins, à poste et qualification équivalents.

Le travail domestique produit des valeurs d'usage directement consommées dans le cadre de la

famille. Non, comme l'ont souligné à juste titre de nombreuses féministes, en raison de la nature de ces travaux : la préparation des aliments, le blanchissage, le nettoyage, de même que les soins ou l'éducation peuvent parfaitement faire l'objet de production et d'échange marchands. Mais du fait des conditions de leur production et de leur consommation : il n'y a pas de commune mesure entre des travaux domestiques atomisés qui ne tombent pas sous l'arbitrage du marché. La plupart des tentatives de quantification du volume de travail domestique gratuit fourni par les femmes prennent pour référence le temps de production reconnu pour les mêmes tâches effectuées dans le cadre de rapports marchands (entreprises de nettoyage, restauration, etc.). Légitime dans la mesure où il s'agit de rendre visible de manière approximative un travail réel socialement occulté, le procédé n'en demeure pas moins théoriquement problématique [3].

L'existence d'un mode de production domestique spécifique pose aussitôt le problème, lourd de conséquences pratiques, de son articulation ou non au mode de production capitaliste. Certaines féministes ont cherché en les séparant radicalement à donner un fondement théorique et historique au mouvement autonome des femmes : s'il existe deux modes de production juxtaposés, il devrait exister aussi des luttes parallèles (de classe et de sexe), et des mouvements parallèles (ouvrier et féministe), qui peuvent nouer et dénouer des alliances mais qu'aucune solidarité organique ne rapproche.

On peut parler d'exploitation du travail domestique. Il s'agit alors d'une exploitation spécifique, dont les modalités (hiérarchiques et symboliques) diffèrent de la vente " libre " de la force de travail sur le marché du travail et de l'appropriation de la plus-value par le capital). La question reste alors de définir la relation que le mode de production domestique entretient avec l'accumulation du capital, si tant est qu'il y en ait une. Une piste, suggérée par Claude Meillassoux consisterait à étudier manière concrète dont se nouent deux temporalités sociales distinctes : *" Une économie comme l'économie domestique où la force de travail n'est pas une marchandise s'accommode encore moins du calcul horaire ; pour saisir dans leur cohérence les modes de production et de circulation qui s'accomplissent à l'échelle de plusieurs générations successives, il faut y substituer le calcul viager "*. En effet, dans la circulation de produits entre générations, *" l'énergie de chaque producteur est le produit social et temporel de la communauté et des rapports de production et de reproduction noués sur une durée de trois générations successives "* [4].

Un des arguments fréquemment avancés en faveur d'un strict parallélisme entre oppression des femmes et exploitation du prolétariat est celui de l'antériorité chronologique de l'oppression. C'est ce qui explique l'enjeu des débats passionnés et peu concluants sur l'origine de l'oppression. L'argument généalogique ne saurait en effet résoudre la question des liens synchroniques entre diverses sphères ou différents champs de la formation sociale globale. Il y a chez Marx un lien logique fort entre procès de production, procès de circulation et procès de reproduction d'ensemble, qui font l'objet des trois livres du Capital. La reproduction (" l'entretien du travailleur et de sa famille ") contribue en effet à déterminer le temps de travail socialement nécessaire à reconstitution de la force collective de travail et les rapports domestiques sont fondés sur le contrôle des moyens de reproduction. Rapports de production et de reproduction, insiste Meillassoux, *" se recoupent donc mais ne se confondent pas "*. Toute la difficulté est dans ce recoupement, dans ce qui se joue au point de rencontre ou de chevauchement entre exploitation et oppression.

Depuis le début des années soixante-dix, Christine Delphy a développé une analyse dont elle résume elle-même les trois thèses fondamentales : 1) le patriarcat est un système de subordination des femmes aux hommes dans les sociétés industrielles contemporaines ; 2) ce système a une base économique ; 3) cette base est le mode de production domestique. La troisième thèse implique une théorie du patrimoine comme mode de circulation caractérisé non par l'échange marchand mais par le don et les règles de parenté. L'économie familiale se caractérise ainsi par la non-valeur marchande de sa production [5]. Par une curieuse réduction économiste, Delphy en vient à conclure

que l'exploitation dans le cadre de l'institution conjugale fonde une oppression commune de toutes les femmes dont les appartenances de classe sont dès lors abolies : " *l'exploitation patriarcale* " (l'obligation de fournir un travail domestique socialement nié) constitue " *l'oppression spécifique, commune, et principale* " des femmes.

Christine Delphy soutient ainsi avec consistance la thèse de deux modes de production indépendants : un mode de production marchand, auquel correspondrait l'exploitation capitaliste, et un mode de production domestique, auquel correspondrait l'exploitation familiale ou " *plus exactement patriarcale* ". Elle souligne justement que ce rapport domestique ne saurait être compris comme la trace ou la survivance de rapports précapitalistes vouée à un dépérissement rapide et naturel. L'une des erreurs d'Engels dans son livre sur *Les origines de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, a en effet consisté à voir dans le rapport d'oppression domestique un archaïsme hérité de la société féodale appelé à s'éteindre au fur et à mesure de la salarisation massive des femmes. Il y avait dans cette prévision un grain de vérité - un grain seulement, broyé dans l'engrenage d'un mauvais déterminisme sociologique : la féminisation massive de la force de travail dans les années 1860 a bel et bien stimulé l'essor d'un mouvement féministe. De même, la scolarisation massive des femmes et la féminisation du salariat dans les années 1960-1970 sont déterminantes dans le surgissement du nouveau mouvement féministe [6]. Cela ne signifie nullement un dépérissement spontané de l'oppression. Rien n'est jamais acquis aux femmes.

Christine Delphy note bien que le mode de production domestique n'explique pas toute la dimension économique de la subordination des femmes et ne recouvre pas exactement l'aire de l'exploitation patriarcale, dont elle donne une définition à la fois plus vaste et plus étroite " *puisque l'exploitation de la femme dans la famille s'appuie sur leur exploitation dans le marché capitaliste du travail* ". [7] Elle n'en récuse pas moins la " *prééminence* " du mode de production capitaliste sur le mode domestique et nie même la possibilité de les articuler théoriquement : " *Le mode de production domestique, en tant qu'ensemble des rapports de production, existait antérieurement au mode de production capitaliste. Il n'y a pas de lien théorique entre eux. Mais il y a évidemment des liens concrets.* " Cette idée de liens concrets sans aucun rapport avec des liens théoriques est assez curieuse. Elle entérine un divorce conceptuel du concret et de l'abstrait, comme si les " *liens concrets* " n'avaient aucune incidence théorique et comme si la théorie ne pouvait rester indifférente à la réalité concrète. Cet embarras est simplement révélateur d'une difficulté non résolue.

Pour Christine Delphy et Diana Léonard, il existe bien deux modes de production distincts, " *empiriquement et historiquement entremêlés* " qui " *s'influencent et se structurent l'un l'autre* ". [8] Si, à défaut de liens théoriques, il y a bien entre eux des " *liens concrets* ", " *empiriquement et historiquement* " attestés, c'est ce nœud, cet entremêlement, cette influence réciproque qu'il s'agit précisément d'élucider. Devant la difficulté réelle de cette tâche, les deux auteures tirent de leur constat une conclusion précipitée, aussi inattendue que peu convaincante, consistant à " *envisager que la libération des femmes puisse s'accomplir sous le capitalisme et que le capitalisme puisse vaincu sans que le patriarcat soit affaibli.* " Cette conclusion pratique est pourtant assez cohérente avec la prémisse théorique des deux modes de production, non seulement distincts mais disjoints. Si, au contraire, " *l'oppression fait système* " comme le soutient par ailleurs Delphy, et si, comme le dit Josette Trat, division sexuelle et sociale du travail forment " *un tout cohérent articulé* ", il devient peu vraisemblable que la libération effective des femmes soit compatible avec les rapports de production et de domination capitalistes. Réciproquement, s'il ne garantit pas la libération automatique des femmes, le renversement du capitalisme n'est guère concevable avec une domination patriarcale maintenue en l'état.

La désarticulation entre mode de production domestique et capitaliste s'intègre fort bien, dans une problématique fort différente, à la théorie des champs selon Pierre Bourdieu. Ce n'est donc pas par hasard si, dans *La Domination masculine*, il s'intéresse assez peu du salariat féminin et préfère

insister sur “ *l’extraordinaire autonomie des structures sexuelles par rapport aux structures économiques* ”. [9] Pour lui, c’est essentiellement l’évolution de l’école et de la famille qui explique que la domination masculine “ *ne s’impose plus avec une évidence qui va de soi* ” ; et c’est la violence symbolique, dimension de toute domination, “ *qui fait l’essentiel de la domination masculine* ”.

Certes, Bourdieu met en garde contre une interprétation éthérée du symbolique, qui minimiserait le rôle de la violence physique. Il le conçoit cependant bien comme le fondement principal qui commande un rapport réciproque et symétrique de domination (masculine) érotisée et de soumission ou subordination (féminine) érotisée. Il reprend ainsi le schème d’adhésion du dominé à sa propre oppression, à la fois “ *imposée et subie* ”. Cette domination-soumission serait donc un effet de la violence symbolique s’exerçant “ *pour l’essentiel par les voies purement symboliques de la communication, de la connaissance, ou, à la limite, du sentiment* ”. [10]

Comment échapper à cette “ *inscription sociale dans les corps* ” ? Si “ *les effets et les conditions d’efficacité* ” de l’*habitus* sont “ *durablement inscrits au plus intime des corps sous forme de dispositions* ”, le corps devient une sorte de destin auquel il est difficile de se soustraire. Bourdieu rappelle à juste titre les limites de la conversion individuelle ou du “ *simple effort de volonté* ”. Il refuse l’illusion consistant à croire que la violence symbolique puisse être vaincue par les seules armes de la conscience et de la volonté. Mais il est aussi conduit à minimiser ainsi les résistances et les expériences à travers lesquelles se développent dans la durée une conscience et une mémoire collective qui font mouvement. Seuls resteraient ouverts à l’espérance “ *quelques accidents historiques* ” ouvrant une brèche éphémère dans l’horizon plombé de la domination. S’étant enfermé dans le cercle vicieux de la domination masculine, Bourdieu a le plus grand mal à se placer du point de vue de l’oppression des femmes et à s’intéresser réellement à l’histoire des mouvements féministes comme aux débats qui le traversent [11].

Nous maintenons pour notre part l’hypothèse selon laquelle l’oppression contemporaine des femmes est étroitement imbriquée à une structure dominée par la logique marchande, où le capital s’empare des différentes formes de domination et leur donne cohérence. Le “ *lien concret* ” non théorique admis par Christine Delphy entre exploitation domestique et exploitation capitaliste, est en effet largement vérifié historiquement. Depuis la Révolution française, les flux et reflux du mouvement féministe témoignent d’un rapport étroit, tantôt souterrain tantôt découvert, avec les fluctuations du mouvement social dans son ensemble.

Sous la Révolution française, les revendications féminines font irruption dans l’espace public avec les clubs de femmes, la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* d’Olympe de Gouges, l’agitation des Tricoteuses. En 1832, Auguste Blanqui s’indigne que trente millions de Français, dont une moitié de Françaises, soient exclus du suffrage universel. À la veille des révolutions de 1848, fermente un féminisme radical symbolisé par Flora Tristan, héritier du féminisme politique et universaliste des tricoteuses. Ce sont alors les ouvrières qui appellent les femmes bourgeoises à la révolte : “ *Femmes de la classe privilégiée, vous vous croyez heureuses lorsque, dans vos salons, vous respirez les flatteries de l’encens.... Vous réglez, mais votre règne est de peu de durée... Rentrées chez vous, vous redevenez esclaves...* ”. [12] Elizabeth Guigou elle-même se souvient que c’est sous la Commune de Paris que “ *pour la deuxième fois dans l’histoire de France, les femmes entrèrent massivement en politique* ”. Ce n’est pas fortuit.

La grande mutation sociale, liée à l’industrialisation, de la fin du XIX^e siècle voit l’émergence d’un féminisme militant. Ce n’est parce qu’on est féministe qu’on travaille, mais parce qu’on travaille qu’on devient féministe, notamment chez les institutrices [13]. En quarante ans, de 1866 à 1906, le nombre des femmes considérées comme “ *actives* ” (catégorie qui entérine la négation sociale du travail domestique) passe de 5 millions à 7,5 millions et de 40 % à 59 % de la population féminine

adulte. Dans cette même période, le nombre de femmes salariées dans le tertiaire est multiplié par 4 (elles sont 800 000 sur un total de 2,2 millions d'employés). *Le Progrès* de Lyon les décrit alors comme " les reines du prolétariat urbain ". Peu ouvrier, le féminisme militant reflète cette réalité : les institutrices et les fonctionnaires y jouent un rôle déterminant. Cette poussée féministe est à bien des égards comparable à celle des années 1960-1970.

La période qui précède la Première guerre mondiale est également marquée par une importante activité législative, avec les lois de 1884 (reconnaissant aux femmes le droit à l'activité syndicale sans autorisation du mari !), de 1892 sur la réglementation du travail des femmes et des enfants, de 1907 (qui permet à la femme de disposer librement de son salaire), de 1910 (qui impose onze heures de repos consécutif quotidien pour les femmes), de 1913 (qui instaure un congé de maternité de huit semaines).

L'essor du travail salarié est cependant gros de contradictions. Il déstabilise la fonction de mère et d'épouse au foyer assignée à la femme par la stratégie familiale bourgeoise. Les réponses vont alors osciller, en fonction de la conjoncture, entre politique familiale et politique d'emploi, entre renvoi des femmes au foyer et prise en charge publique des services collectifs d'éducation, de santé, de crèches et de cantines. Inversement l'évolution économique et sociale de la fin du siècle fera surgir la question de savoir pourquoi continuer à fabriquer à la maison ce qui coûte moins cher au-dehors.

La notion centrale de salaire d'appoint est le point d'équilibre autour duquel gravitent les représentations bourgeoises du travail des femmes, qui trouvent leur fidèle reflet au sein du mouvement syndical. Les premiers pas d'une législation protectrice du travail des femmes sont ainsi perçus par les syndicats presque exclusivement masculins comme un moyen de faire pression sur les salaires et d'attiser la concurrence entre main d'œuvre féminine et masculine. Dans un premier temps, le mouvement féministe lui-même s'oppose majoritairement à une législation protectrice qui institutionnalise le salaire d'appoint. En 1900, le Congrès international de la condition et des droits des femmes exige " *une égalité dans la protection ou une égalité dans la liberté de travail car la protection du travail de la femme aura le désavantage de parfaire l'idée de salaire d'appoint, créant ainsi une inaptitude à la révolte et permettant d'établir le bas prix de la main d'œuvre* ". Alors que certaines pionnières du syndicalisme féminin réclament une réglementation pour " *protéger la femme contre son courage* ", Madeleine Pelletier, féministe intransigeante proclame : " *Pas de privilèges pour les femmes si elles veulent se libérer !* ". Les débats animés sur le temps partiel, le travail de nuit, ou le travail dominical ne datent décidément pas d'hier.

Ces contradictions trouvent leur écho dans le mouvement syndical sous la forme d'un sexisme ouvrier coriace, idéologiquement nourri des influences positivistes. En 1848, le ministre de l'Instruction publique insistait ouvertement sur la fonction du travail domestique non payé : " *Plus il sera permis à la mère d'être chez elle, moins l'Etat devra la suppléer par des soins étrangers* ". Pour Auguste Comte, la femme n'a d'existence sociale que par sa fonction familiale. Pour Michelet, " *la femme ne vit pas sans l'homme, pas plus que l'enfant sans la femme* ". Quant à Proudhon, dont la pensée exerce une influence durable sur le syndicalisme révolutionnaire, il écrit dans *La Pornocratie* que la nature a consacré la femme aux " *fonctions purement domestiques* " : " *Soyez ménagères !* ", leur conseille-t-il.

Comme le mouvement féministe, le mouvement syndical en formation est profondément divisé sur la question du travail salarié féminin. En 1907, *L'Almanach féministe* revendique un " *juste salaire pour le noble travail maternel* " de la mère, " *ouvrière de vie* ". Madeleine Pelletier défend au contraire que le travail salarié donne accès à la reconnaissance sociale et permettra à la femme de " *cesser de se croire femelle pour se sentir un individu* ". En 1890, une résolution du quatrième congrès des Fédérations syndicales considère que, " *pour des raisons morales et sociales, la place des femmes est au foyer et non à l'atelier* ". En 1900, le cinquième congrès de la CGT, fondée en

1895, *“ décide que les syndiqués doivent prêcher l'exemple et ne pas faire travailler leurs femmes dans l'industrie où elles prennent la place des hommes. ”*

Outre le poids de l'héritage idéologique et de la domination symbolique, les tensions récurrentes entre mouvement syndical et mouvement féministe apparaissent clairement liées à la crainte d'une concurrence sur le marché du travail pesant à la baisse sur les salaires. Le travail féminin est confusément perçu comme une part de l'armée industrielle de réserve sur laquelle peut jouer le patronat en fonction des fluctuations de la conjoncture. C'est pourtant en 1879, lors de la création du Parti ouvrier français, que l'émancipation des femmes et l'égalité des sexes sont inscrites pour la première fois au programme d'un parti politique. Après bien des hésitations, Jules Guesde déclare : *“ Non, la place de la femme n'est pas plus au foyer qu'ailleurs, elle est partout où son activité peut et veut s'employer. Pourquoi la parquer et l'enfermer dans son sexe transformé qu'on le veuille ou non en métier ? ”* [14]

Sous le choc de la question sociale, le féminisme se différencie. Émerge un féminisme socialiste distinct du féminisme bourgeois libéral (plus ou moins lié à la franc-maçonnerie) ou d'un féminisme chrétien social. À la différence des pays anglo-saxons, ce féminisme est dans l'ensemble peu suffragiste. Il est davantage préoccupé par les questions d'éducation scolaire, de formation professionnelle, et d'égalité au travail. D'une part, la franc-maçonnerie se méfie durablement du vote des femmes soupçonnées de subordination à l'Eglise ; d'autre part, le syndicalisme révolutionnaire se méfie des illusions parlementaires et électoralistes. Officieusement parrainé par les ministères, le Congrès du travail féminin de 1907 se réunit de manière significative dans la salle du Grand Orient de France. Bien qu'il soit l'occasion de discussions intéressantes sur le travail des femmes, ce n'est pas à proprement parler un congrès féministe.

La résistance à l'occupation allemande et la Libération a donné un nouvel élan aux droits des femmes et notamment à leurs droits civiques avec la reconnaissance du droit de vote et de l'éligibilité en 1944. Mais c'est à nouveau la grande transformation sociale de l'après-guerre qui a impulsé à l'échelle internationale l'apparition d'un nouveau mouvement féministe. Après les travaux de groupes pionniers et d'individualités comme Simone de Beauvoir, il a pris son nouvel essor au lendemain de 1968. Ce n'est pas par hasard si on le retrouve à nouveau étroitement lié aux luttes sociales à la veille et au lendemain des grandes grèves de l'hiver 1995. Après luttes à forte composante féminine des infirmières, des institutrices, des assistantes sociales, la manifestation des femmes pour le droit à l'avortement du 25 novembre 1995 apparaît ainsi comme le prélude symbolique des grèves dans les services publics. Les Assises unitaires de mars 1997 pour les droits des femmes en sont la poursuite et le prolongement.

Comme les années 1880, les années 1970-80 ont connu une importante vague de réformes législatives, des lois de 1970 sur l'autorité parentale, à la loi Veil sur l'avortement de 1975, et à la loi Roudy sur l'égalité professionnelle de 1983, en passant par la loi de 1972 sur l'égalité salariale ou par la réforme du Code pénal et la reconnaissance juridique des violences faites aux femmes. Il y a bien sûr loin des lois à leur application. Comme le montrent les batailles incessantes sur la contraception et l'avortement rien n'est définitivement acquis qui ne soit garanti par les rapports de forces. Sans entraîner automatiquement, comme on pouvait le craindre, un renvoi massif des femmes au foyer, la crise économique et les mutations du travail se traduisent par des attaques plus subtiles : la remise en cause des services publics et de la protection sociale s'accompagne d'une revalorisation de la famille. La flexibilisation du marché du travail et le temps partiel imposé aux femmes créent de nouvelles forme de concurrence. En même temps, malgré la multiplication des “ familles monoparentales ”, l'institution familiale retrouve devant la crise une fonction élémentaire de solidarité et de sécurité : les jeunes sans emploi vivent de plus en plus longtemps chez leurs parents ou aspirent à fonder au plus vite un foyer. On retrouve ainsi l'ambivalence de l'institution nationale, à la fois matrice de l'oppression et cellule de solidarité élémentaire, avec son cortège de pathologies

névrotiques.

La segmentation sociale qui pousse à dissocier ce que Boltanski-Chiapello appellent la critique artiste et la critique sociale, ou ce que d'autres ont décrit comme une " gauche morale " et " gauche sociale ", trouve un écho dans l'écart entre des réformes gouvernementales de modernisation " sociétale " (la loi sur la parité en fait partie)) et une politique sociale globalement régressive illustrée par les privatisations, les atteintes à la protection sociale, ou les lois Aubry sur le temps de travail. On voit ainsi se dessiner à nouveau le divorce possible entre un mouvement féministe civique et un mouvement féministe social qu'a connu la fin du XIX siècle. Les divergences (et les malentendus) apparus dans la discussion sur la parité l'ont bien illustré.

Le constat de scandale fait pratiquement l'unanimité, sincère ou non : plus de 46 % des femmes officiellement reconnues dans les statistiques de la " population active " et 12 % seulement à l'Assemblée nationale après les élections de 1997, c'est intolérable et ça ne peut plus durer. Les arguments échangés lors du débat législatif à propos ont cependant des logiques profondément contradictoires.

Comme le souligne Evelyne Pisier, la stricte parité institutionnelle imposée par des mesures obligatoires signifie " *une injonction à l'altérité et à la différence sous prétexte de produire davantage d'égalité.* " En faisant de la dualité sexuelle un principe constitutif de l'humanité et de la citoyenneté, la gauche changerait d'idéal, dans le sens d'une naturalisation et d'une biologisation de la politique (parallèle à la racialisation et à l'ethnisation de la question nationale) : ramener l'Un à Deux priverait l'universalisme de sa portée subversive et mettrait le doigt dans l'engrenage de la fragmentation communautaire de l'espace public. " *Entre une femme de droite et un homme de gauche, le programme importe plus que le sexe* ", affirme Pisier pour qui la parité est en définitive " *un leurre réactionnaire* ". C'est l'inégalité qu'il s'agit d'effacer et l'on ne saurait y parvenir par l'institutionnalisation de différences naturelles qui feraient des femmes " *non des différentes parmi les différents, mais des différentes des autres différents* " [15]. L'extrême-droite intellectuelle n'a pas manqué de saisir au bond le discours différencialiste pour appliquer aux femmes les recettes de la sociobiologie sur la reconnaissance et l'enfermement des différences et lancer l'offensive contre le théorème de Simone de Beauvoir : " *On ne naît pas femme, on le devient* ".

L'universalité proclamée par les hommes sert souvent de paravent et de masque à l'oppression bien réelle des femmes. C'est vrai. Il serait bon de s'en souvenir aussi quand on invoque l'Humanité universelle pour légitimer le nouvel ordre impérial du monde. On ne peut accepter cependant les allégations d'Elizabeth Guigou, selon lesquelles l'exclusion des femmes de la vie politique trouverait son origine " *dans la République de 1791* " [16]. Un tel postulat idéalise passablement le temps perdu de l'amour courtois et de la chasse aux sorcières. Il exonère au passage le rôle de l'Eglise, de la franc-maçonnerie, et même l'ordre moral stalinien cher à Jeannette Vermersch.

En définitive, l'article 3 amendé de la Constitution reste relativement prudent : " *La loi favorise l'égal accès des femmes aux mandats électoraux et aux fonctions électives* ". L'article 4 " *incite les partis politiques à contribuer à la mise en œuvre* " de ces dispositions. Ce n'est pas l'aspiration à une culture universelle à travers l'expérience indissociable de l'altérité des sexes et de l'unité de l'espèce qui devrait être en cause, mais la contradiction sociale et historique entre une universalité proclamée en théorie et constamment contredite en pratique : si l'universalisme abstrait est la bonne conscience des vainqueurs de toujours, le relativisme communautaire des vaincu(e)s et des dominé(e)s ne lui donne pas la bonne réplique. La " mauvaise abstraction " du chiffrage de l'égalité est une surenchère à l'abstraction de l'universel plutôt que sa négation. La véritable question reste la promotion effective de l'égalité et non l'inscription institutionnelle de la différence qui naturalise une affaire politique. Car l'humanité dans sa diversité n'est pas duelle, mais multiple. Et c'est bien ce multiple qui est le véritable enjeu de la démocratie à venir.

Christine Delphy estime que *“ là où les paritaristes veulent inscrire dans la Constitution la dualité de l'espèce humaine, la philosophie de l'action positive veut au contraire affirmer l'unicité de celle-ci et la traduire dans les faits ”*. Les Assises nationales de mars 1997 pour les droits des femmes ont adopté l'unanimité des 160 organisations participantes une plate-forme refusant de dissocier les problèmes du droit à un emploi qualifié à temps plein, de la réduction massive du temps de travail pour toutes et tous sans réduction de salaire, de la suppression du temps partiel contraint, du partage des tâches domestiques et éducatives, des conditions pratiques de l'autonomie dans la vie publique et privée (service public d'accueil de la petite enfance, statut de l'élu(e), etc.). La question de la parité, qui divisait les participantes, fait l'objet d'un compromis ne préjugant pas des évolutions constitutionnelles : *“ Nous portons l'exigence de parité qui s'exprime dans la société. La parité est un des moyens de construction d'une réelle égalité. ”* Elle passe par la *“ promotion d'une représentation égalitaire des femmes et des hommes dans les fonctions électives, à la direction des partis, et dans toutes les instances décisionnelles, l'interdiction du cumul des mandats et la limitation de leur renouvellement, la généralisation des scrutins de liste à la proportionnelle avec alternance homme-femme. ”*

L'objectif demeure l'égalité, une égalité globale, tant politique, sociale, que culturelle. Au lieu de cristalliser une représentation sur base sexuelle, la parité apparaît seulement comme un moyen transitoire pour l'atteindre. Car le *“ nouvel esprit du capitalisme ”* signifie aussi un aménagement et parfois un renforcement de l'oppression. Ainsi, 31 % des femmes actives ont un travail à temps partiel, contraint dans la majorité des cas, contre 5 % des hommes. La dualité du marché du travail se transforme sans disparaître. Les politiques de l'emploi soit favorisent systématiquement les solutions de garde individuelle des enfants et la création d'emplois de service, soit encouragent le retrait des femmes du marché du travail. Les horaires flexibles, le temps partiel contraint, les salaires inférieurs, la protection sociale limitée, tout concourt à perpétuer la notion de salaire d'appoint des femmes. La revalorisation de l'institution familiale et les discours natalistes sont propices aux menaces contre le droit acquis à l'interruption volontaire de grossesse dont l'application rencontre toujours bien des obstacles.

La lutte pour la libération des femmes n'est pas dissociable du contexte dans lequel elle s'inscrit. Le danger de réaction anti-universaliste face aux effets de la mondialisation marchande peut aussi se traduire par l'essentialisation des identités et par la cristallisation des corporatismes communautaires au détriment de l'en-commun. La logique de la singularité devient alors celle de la fragmentation des différences dans un potage post-moderne et de d'une individualisation sans horizon collectif. Le goût rhétorique de l'identité tend à absolutiser une appartenance au détriment des autres. Craignons un *“ avenir identitaire ”* aux relents totalitaires : on est toujours le différent ou la différente de quelqu'un. Ce ne sont pas seulement les sociétés mais aussi les personnes qui sont *“ multiculturelles ”* (comme le dit Amy Gutman). Plutôt que les identités exclusives, vivent donc les singularités qui font passage et qui font lien, à la jonction de l'universel et du particulier ! Et vive la différence qui se différencie à son tour ! Penser une égalité qui ne soit pas homogène, qui prenne en compte l'hétérogénéité et l'infinie singularité, c'est très exactement ce que Derrida appelle *“ la démocratie à venir ”*.

Dans le réseau d'alliances et de conflits où chacun(e) est engagé(e), il est sans doute nécessaire de chercher le fil rouge qui permet, à un moment donné, dans une situation historique déterminée, de démêler la pelote des appartenances sans que toutes les formes de la discorde et de la dissidence soient pour autant réductibles à ce fil unique. Les intérêts contraires (de classe, de sexe, de génération, de nation) s'enroulent, se croisent, se tressent, à des rythmes différents, selon des temporalités sociales, sexuelles, psychiques différentes. Sous la fêrule despotique du Capital et de ses fétiches vindicatifs, la diagonale du front de classe traverse et recoupe celui du féminisme comme celui de l'écologie.

Contre l'universalité à sens unique des dominants et contre les oppressions auxquelles elle sert de masque, l'aspiration à l'égalité passe bien par la nécessaire rébellion des différences et par les discriminations positives en faveur de l'opprimé(e). Au risque inévitable d'un retour au ghetto et au péril de voir la tyrannie ressentimentale de la différence fétichisée répondre à la celle de la norme subie.

En élaborant une critique des " rapports de genre ", le nouveau mouvement féministe est déjà parvenu à déjouer le piège essentialiste attaché à la représentation platement biologique des rapports de sexe. La reconnaissance, à travers la notion de genre, de la dimension historique et sociale des antagonismes de sexe, incite à penser conscience de classe et conscience de genre non comme des résistances parallèles et mutuellement exclusives, mais comme convergeant dans une alliance stratégique conflictuelle.

La femme est l'avenir du spectre.
Et réciproquement.

Notes

1. Voir *Travail des femmes, pouvoir des hommes*. Coordonné par Nicole Chevillard et Sébastien Leconte, La Brèche, Paris 1987. Ainsi que la collection des *Cahiers du féminisme* et les trois numéros spéciaux de la revue *Critique communiste* : " Féminisme, famille, sexualité, (n°4, décembre 1975), " Femmes, capitalisme, mouvement ouvrier " (n°20, décembre 1977), " Le féminisme en mouvement " (n°154, hiver 1999), avec notamment l'article d'Antoine Artous sur " Oppression des femmes et capitalisme ".
2. Voir notamment *Etre exploitées*, collectif féministe italien, Paris, Editions des femmes, 1974.
3. Voir *Les femmes dans la société marchande*, sous la direction d'Andrée Michel, Paris, PUF, 1978.
4. Claude Meillassoux, *Femmes, greniers, capitaux*, Paris, Maspéro, 1975.
5. Christine Delphy, *L'ennemi principal. 1. Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 1998.
6. À la fin des années soixante, le taux d'activité masculine était de 70 % contre 40 % seulement pour le taux d'activité féminine. Trente ans plus tard, en 1996, la proportion était respectivement de 79 % et 64 %. Les hommes représentent désormais 54 % du salariat contre 46 % pour les femmes. Voir *Hommes et femmes dans le mouvement social, Cahier du Gedisst* coordonné par Jacqueline Heinen et Josette Trat, Paris, L'Harmattan, 1997. Voir aussi les nombreux travaux de Danielle Kergoat et Margaret Maruani.
7. Christine Delphy, op. cit., p. 15.
8. Christine Delphy et Diana Leonard, *Familiar Exploitation*, Cambridge, Polity Press, 1992.
9. Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, coll. Liber, 1998.
10. Pierre Bourdieu, op. cit., p. 7.
11. Voir à ce propos les articles de Nicole-Claude Mathieu et Marie-Victoire Louis, " Réponses à Pierre Bourdieu ", in *Les Temps Modernes*, n°604, mai-juin-juillet 1999 Et Josette Trat, " Bourdieu et la domination masculine ", *Cahiers du féminisme*, n°81, automne 1998.
12. In *La Femme libre*, journal créé en 1832.

13. Voir Marie-Hélène Zylberberg-Hocquard, *Féminisme et syndicalisme en France*, Paris, Anthropos, 1978, p. 150 ; Madeleine Guilbert, *Les femmes et l'organisation syndicale avant 1914*, Paris, Editions du CNRS, 1966.
14. *Le Socialiste*, 9 oct. 1889.
15. Evelyne Pisier, *Le Monde*, 11 février 1999, Rouge, 25 février 1999. Voir aussi les articles d'Elizabeth Roudinesco, *Le Monde*, 11 février 1999 ; Danièle Sallenave, *Le Monde* 21 janvier 1999 ; ou Elizabeth de Fontenay, *Le Monde* 25 février 1999.
16. Elizabeth Guigou, *Etre femme en politique*, Paris, Plon, 1997.
-

P.-S.

* Ce texte constitue le chapitre 3 (Partie III : « Métamorphoses du spectre ») de l'ouvrage : Daniel Bensaïd, « Le sourire du Spectre, nouvel esprit du communisme », Ed. Michalon, Paris 2000. Cette version ne comprend pas nécessairement les corrections faites au moment de la publication.