

Paru dans : *Les Cahiers du genre, "Analyse critique et féminismes matérialistes"*
(Hors-Série coordonné par Annie Bidet-Mordrel, Elsa Galerand et Danièle Kergoat), 2016. Pp 73-96.

La combinatoire *straight*

Race, classe, sexe et économie politique : analyses matérialistes et décoloniales¹

Jules Falquet

Aux organisatrices et aux participantes
de la Xème rencontre lesbienne féministe d'Abya Yala

Face à l'impasse humaine et civilisationnelle que représente l'actuelle mondialisation néolibérale, les mouvements féministes et lesbiens contribuent à la recherche d'alternatives globales. Pour cela, beaucoup ont déjà affirmé la nécessité de faire travailler réellement ensemble les analyses féministes et lesbiennes et les théories critiques du capitalisme, du racisme et du (néo)colonialisme. Mais la tâche est complexe. Les expériences historiques, le contexte immédiat et les théories à partir desquelles on travaille rendent plus ou moins facile, et possible, de réfléchir et de lutter de manière intégrée.

Etant une femme, blanche, universitaire et jouissant des privilèges de la citoyenneté et de la vie quotidienne dans le monde enrichi, et simultanément engagée politiquement comme lesbienne et féministe, antiraciste, anti-capitaliste et anti-coloniale, ma pensée a des sources multiples. Depuis ma découverte du travail de Tabet en 1990, je n'ai plus quitté le courant féministe matérialiste francophone issu, pour le dire rapidement, de la revue *Questions Féministes*. Ayant vécu et effectué une grande partie de mon apprentissage politique au Mexique et au Salvador sur fond de luttes populaires révolutionnaires à partir de 1989, je dois aussi énormément à de nombreuses théoriciennes et activistes féministes et lesbiennes d'Abya Yala², Noires, Indiennes et métisses. En France, c'est surtout le milieu lesbien politique et/ou des lesbiennes et féministes anti-racistes, qui m'a poussée à réfléchir. C'est à partir de cette inscription sociale et politique spécifique que je propose ici, pour participer à la recherche d'alternatives théoriques et politiques, de revisiter l'analyse de *l'économie politique de l'(hétéro)sexualité*, grâce aux instruments féministes matérialistes, prolongés dans une perspective imbricationniste³ et décoloniale.

¹ Je remercie pour leurs commentaires et critiques sur différentes versions de ce texte, Salima Amari, Paola Bacchetta, Annie Bidet, Dominique Bourque, Ochy Curriel, Silvia Federici, Dominique Fougeyrollas, Elsa Galerand, Danièle Kergoat, Nasima Moujoud, Leïla Ouitis, Valeria Ribeiro Corrosacz et Damien Trawale. Les idées avancées et surtout leurs insuffisances me sont cependant entièrement imputables.

² Ce terme utilisé par les Kuna de Colombie et du Panama pour désigner leur terre avant l'invasion européenne, a été repris par une partie des mouvements sociaux pour nommer l'Amérique latine et les Caraïbes dans une perspective décoloniale. Pour un aperçu des avancées récentes du féminisme décolonial d'Abya Yala, on verra le recueil d'Espinosa Miñoso et *Alii* (coords), 2014, qui donne un aperçu des travaux des universitaires les plus connues, comme des militantes de longue date.

³ Je préfère le concept d'imbrication des rapports sociaux, qui permet une réflexion plus structurelle, à celui d'intersectionnalité, proposé originellement dans une perspective de transformation sociale par des femmes racisées et prolétarisées en lutte, et qui tend aujourd'hui à être récupéré par les institutions internationales et l'académie blanche, y compris masculine (Ait Ben Lmadani et Moujoud, 2012 ; Bilge, 2012 ; Hill Collins,

Pour cela, je rappellerai d'abord comment les féministes matérialistes ont radicalement transformé la notion de « travail », en ajoutant aux analyses de *l'exploitation de la force de travail* (qui conduisaient uniquement aux logiques de classe sociale), la dimension de *l'appropriation des corps* « *machine-à-force-de-travail* » —qui fait apparaître les rapports sociaux de sexe, de race et l'imbrication dynamique des rapports sociaux, permettant du coup un tout autre regard sur le travail de reproduction sociale, l'extorsion de travail et l'histoire de l'accumulation. On montrera ensuite comment les matérialistes ont dénaturé la sexualité, en soulignant son lien intime avec la construction sociale de la différence des sexes. On verra aussi, du point de vue des femmes structurellement dépouillées des ressources, comment la sexualité constitue fondamentalement une sorte de travail. Finalement, en observant la procréation comme un véritable travail également, organisé par des logiques d'alliance et de filiation éminemment sociales, je proposerai le concept de *combinatoire straight*, comme analyseur-clé de la production et de l'échange des personnes et comme noeud de l'imbrication des rapports sociaux de sexe, « race » et classe —imbrication qu'il convient de penser aussi bien de manière synchronique que dans sa dynamique historique (diachronique).

I. Le travail de reproduction sociale : appropriation, accumulation primitive et mondialisation néolibérale

Le premier apport du féminisme matérialiste est incontestablement la dénaturalisation des rapports sociaux, de sexe mais aussi de race, ainsi que la mise en perspective historique du travail de reproduction sociale.

A. Appropriation, sexage et dynamique imbriquée des rapports sociaux

Selon Juteau et Laurin (1988, p.185), la thèse de *l'appropriation sociale des femmes* de Colette Guillaumin⁴ constitue à partir de la fin des années 70, à la croisée du féminisme radical et du féminisme marxiste, la perspective la plus riche du féminisme matérialiste. En effet, elle offre la possibilité de penser de manière non naturaliste, historicisée et contradictoire, plusieurs rapports sociaux.

Dans son travail fondateur sur le racisme « moderne », Guillaumin (1972) a d'abord dénaturé la « race », qu'elle présente comme une construction sociale récente organisant matériellement, et légitimant sur le plan idéal, le mode de production esclavagiste colonial. En décortiquant *l'idéologie naturaliste*, Guillaumin dévoile la « race » comme un système de *marquage physique arbitraire* qui crée individus et groupes en ancrant dans les corps une supposée « différence » naturelle qui justifie les inégalités sociales.

Analysant ensuite la question des sexes, Guillaumin (1992 [1978]) a mis en évidence l'existence de véritables *rapports sociaux*, structurels et non inter-individuels, eux aussi organisés et légitimés par l'idéologie naturaliste, et basés sur une logique *d'appropriation physique directe* des femmes en tant que classe de sexe, par la classe des hommes. L'enjeu des rapports sociaux de sexe n'est pas seulement la *force de travail* chère aux marxistes, mais la personne toute entière, réifiée et envisagée comme *corps* « *machine-à-force-de-travail* », ce qui rend les rapports sociaux de sexe bien différents des rapports de classe. Pour Guillaumin, l'appropriation possède deux modalités : *l'appropriation individuelle*, organisée par l'institution du mariage, ne pourrait exister sans des logiques plus profondes d'*appropriation collective*, qui permettent une nette économie de moyens. En effet, pour « prendre femme » sans devoir en passer à chaque fois par le rapt ou la guerre, il faut que

2015). Cependant, il s'agit d'un débat qui dépasse largement le cadre de ce travail et plus que le terme choisi, l'important est l'action politique concrète réalisée.

⁴ Comme elle l'affirme elle-même, cette pensée est bien moins personnelle, que le résultat de l'action et la réflexion de nombreuses femmes au sein d'un vaste mouvement social.

les hommes aient déjà solidement établi l'idée (et le fait) que les femmes sont évidemment disponibles pour le mariage.

Guillaumin a nommé ces rapports sociaux : *sexage*, pour souligner leurs points communs avec l'esclavage plantationnaire colonial et le servage médiéval européens —en particulier la logique d'appropriation physique et la naturalisation⁵. Elle établit un parallèle entre « *le mouvement populaire qui au moment de la naissance des communes, détacha certains individus de la chaîne terrienne féodale [... et] celui qui fait échapper aujourd'hui un nombre faible mais croissant de femmes aux institutions patriarcales et sexistes* » (1992 [1978], p. 38). Dans la perspective historique qu'elle ébauche, —en inscrivant en filigrane de sa pensée une analyse du développement du colonialisme et du capitalisme— et sachant que l'accès à une rémunération a permis à certaines personnes esclavagisées de « racheter » leur liberté et de sortir de l'appropriation individuelle, Guillaumin pointe du doigt l'accès des femmes au travail salarié comme un élément-clé de l'évolution des rapports sociaux de sexe. Elle signale en effet explicitement l'existence de deux contradictions dans le sexage : l'une interne (entre l'appropriation individuelle et l'appropriation collective), l'autre entre sexage et salariat : « *L'appropriation collective des femmes (la plus « invisible » aujourd'hui) se manifeste par et à travers l'appropriation privée (le mariage), qui la contredit. L'appropriation sociale (collective et privée) se manifeste à travers la libre vente (récente) de la force de travail, qui la contredit.* » (1992 [1978], p. 48).

Ainsi, Guillaumin offre une analyse dynamique des rapports sociaux de sexe, et permet de penser leur évolution historique en lien avec celle des rapports de race et de classe. C'est ce qui fait l'originalité de sa pensée, dès les années 70 où l'on débat passionnément des rapports entre patriarcat et capitalisme⁶. En effet, Guillaumin se différencie clairement des marxistes plus ou moins orthodoxes, qui relèguent les outils féministes à la compréhension des seuls rapports de sexe ou de la sphère domestique (patriarcat subsumé dans le capitalisme ou articulation dépendante de la sphère privée au monde de la valeur)⁷. Cependant, elle va plus loin que les radicales qui réfléchissent à partir d'un seul rapport social (de sexe), conçu principalement à partir de l'organisation de la sphère domestique propre aux classes moyennes occidentales contemporaines (conduisant plutôt à affirmer l'autonomie du patriarcat).

B. Reproduction sociale globale et mondialisation néolibérale

Au même moment, plaçant le *racisme* au centre, des féministes socialistes étatsuniennes Noires ou Chicanas commencent à formuler l'idée de *l'imbrication de plusieurs systèmes* (Beal, 1970 [1969] ; Combahee River Collective (1979) ; Anzaldúa et Moraga, 1981 ; Davis 1983 [1981]). Elles montrent la simultanéité des rapports de race, classe et sexe, leur caractère indissociable dans l'expérience des femmes, et surtout la profondeur *historique* et structurelle de leurs liens. Au cours des années 80, des féministes marxistes européennes développent pour leur part l'analyse historique à *l'échelle internationale* des liens entre travail de reproduction sociale et accumulation (Mies, 1986). Dans les années 90, Glenn (2009 [1992]) souligne quant à elle comment, aux Etats-unis, certains secteurs sociaux bien précis (femmes et/ou racisé-e-s et/ou prolétaires) ont été systématiquement

⁵ Elle souligne qu'il ne s'agit pas tout à fait des mêmes mécanismes concrets d'appropriation. Par exemple, dans le cas du servage, les personnes ne sont pas appropriées directement mais à travers la terre à laquelle elles sont attachées.

⁶ Concernant ces débats, on pourra voir Juteau et Laurin (1988) pour un éclairage féministe matérialiste, et l'introduction de Ferguson et Mc Nally (2013) à la ré-édition du travail de Vogel, pour un résumé marxiste des théories duales (féministes socialistes et féministes marxistes) et unitaires.

⁷ Guillaumin fait une (très rapide) critique du courant féministe marxiste alternatif du mouvement « *Wages against domestic work* » (salaire contre [la naturalisation du] travail domestique) porté notamment par l'anglaise Selma James et les italiennes Federici (1972) et Dalla Costa (Dalla Costa et James, 1972). Dans l'ensemble, les féministes françaises semblent avoir ignoré ce vaste courant d'analyse, bien qu'il ait donné lieu à un important mouvement social et posé des questions-clés —qui dépassent le cadre de la présente analyse. Pour les débats en France sur le travail domestique, voir Chabaud-Rychter et alii (1985) et Fougeyrollas (2000). Pour un retour sur l'analyse féministe marxiste indépendante, voir Federici 2013.

désignés, formés pour, et contraints à, réaliser les diverses tâches de reproduction sociale. Par la suite, la féministe marxiste autonome Federici (2014 [2004]) a affirmé que la « chasse aux sorcières » en Europe (puis outre-Atlantique) avait servi à confiner les femmes dans l'espace domestique et le travail de reproduction sociale gratuit, permettant un processus d'accumulation primitive tout aussi important que le pillage colonial du « Nouveau monde ». Dans une perspective assez différente, les féministes décoloniales d'Abya Yala, comme Lugones (2008) puis Mendoza (2014), ont soutenu que la colonisation européenne avait d'emblée racialisé et sexualisé la main-d'oeuvre et l'organisation du travail, dès les premiers moments de la gestation du capitalisme et avant même l'apparition des classes au sens marxiste.

Dans le prolongement de ces différents courants, j'ai moi-même travaillé sur la réorganisation du travail dans la mondialisation néolibérale. Adoptant une approche dialectique de l'évolution des activités génératrices de revenus pour les femmes et les hommes non-privilegié-e-s par la race et/ou la classe, j'ai suggéré qu'une portion significative de ces hommes étaient aujourd'hui amenés à se placer derrière une arme, tandis que de nombreuses femmes non-privilegiées étaient poussées dans le secteur des « services », principalement sexuels et domestiques (Falquet, 2006). J'ai utilisé les notions de *travail dévalorisé* et de *travail considéré comme féminin* pour analyser ces activités (Falquet, 2009). En effet, si Balibar et Wallerstein (1988) présentaient l'exploitation des migrants, nouveau prolétariat global, comme une transformation du racisme, en ajoutant les rapports sociaux de sexe à l'équation, on voit surtout apparaître la convergence des logiques des rapports de sexe et de race. Car ce sont des femmes appauvries et prolétarisées de toute race, et des personnes racisées appauvries et prolétarisées de tout sexe, qui sont conjointement poussées à accomplir le travail de reproduction sociale et les autres activités dévalorisées et sous-payées. En observant plus particulièrement cent ans d'histoire de la France coloniale, nous avons soutenu avec Moujoud (2010) qu'il existait bien une classe des femmes (partageant une situation d'appropriation comme classe de sexe), mais que celle-ci devait être pensée simultanément à l'aune de l'imbrication des rapports sociaux, et de leur dynamique dans le cadre de l'histoire coloniale passée et ses prolongements présents, incluant l'illégalisation de la migration.

J'ai ensuite tenté d'éclairer les transformations néolibérales de l'imbrication des rapports sociaux, en les inscrivant dans l'histoire longue de la colonisation, de la traite et de l'esclavage à partir de 1492 (Falquet, 2012). J'ai suggéré que les contradictions entre appropriation collective et individuelle, ainsi qu'entre appropriation et exploitation, produisaient une dynamique de *vases communicants* entre les rapports sociaux de sexe, de « race » et de classe (Falquet, 2014 a). La transformation des migrations (croissance, féminisation) et des politiques migratoires nationales et internationales (sélection, restriction) apparaissent alors comme une réorganisation de l'allocation de main-d'oeuvre à l'échelle mondiale. En particulier, le désengagement néolibéral de l'Etat a provoqué une profonde transformation de la reproduction sociale, en même temps que la création d'une vaste réserve de main-d'oeuvre totalement ou partiellement privée de ressources et de droits. Composée majoritairement de femmes de toutes races, et de personnes racisées de tous sexes, toutes prolétarisées, elle est placée dans une situation liminaire entre exploitation et appropriation, dans un salariat précarisé et « féminisé », concrètement comme symboliquement. Les corps féminisés et/ou racialisés, surtout dans la classe prolétaire, y sont massivement affectés à la reproduction sociale à bas prix. Les corps masculinisés et/ou racialisés, surtout parmi les prolétaires, sont affectés à la guerre et à la sécurité. *Last but not least* : les « hommes en armes » génèrent quotidiennement une violence qui maintient les « femmes de service » dans une situation de précarité et de surtravail permanent, et la destruction matérielle susceptible de relancer l'économie par la "reconstruction".

II. La sexualité du point de vue des femmes : pensée *straight* et économie politique

Le deuxième tour de force des matérialistes est d'avoir dénaturisé et politisé ce que beaucoup plaçaient au cœur de l'oppression des femmes : le corps féminin, en réalité réduit à sa double spécificité morphologique —le vagin et l'utérus—, hâtivement assimilés à la sexualité et à la reproduction « naturelles ». Voyons d'abord comment c'est en rattachant « La Sexualité » aux rapports

de pouvoir qu'elles ont dés-autonomisé et démythifié ce champ, s'éloignant du discours masculin dominant pour envisager la sexualité à partir de la position des femmes.

A. Sexualité et rapports de pouvoir

Dès 1969, Kate Millet affirmait que la « révolution sexuelle » prônée par les icônes de la littérature états-unienne était basée sur la brutalisation et le mépris des femmes, et que la sexualité était un fait éminemment politique — majoritairement marqué par le pouvoir des hommes sur les femmes. Dans son célèbre article *The Traffic in Women* (1975), Gayle Rubin passait ensuite au crible les approches marxistes, anthropologiques et psychanalytiques de la sexualité, du sexe et du genre. Elle faisait apparaître que Lévi-Strauss lui-même avait dit qu'en produisant une dépendance mutuelle, la division sexuelle du travail était une *création culturelle* obligeant à la formation d'unités familiales comprenant au moins une femelle et un mâle, garantissant ainsi la procréation. Rubin était ainsi l'une des premières à souligner que l'hétérosexualité n'avait rien de naturel.

Dans les années suivantes, en miroir de la fascination masculine pour les vertus soi-disant libératrices de La Sexualité, au point que celle-ci mériterait d'être constituée en champ d'investigation et de lutte autonome (une position que défend Rubin à partir des années 80), une partie du féminisme radical tend à se concentrer sur le pouvoir et la violence dans la sexualité, et à hypostasier celle-ci jusqu'à en faire la cause principale de l'oppression des femmes. Guillaumin (1992 [1978]) avait pourtant tracé un chemin différent, ramenant la sexualité à une dimension parmi d'autres des rapports sociaux de sexe. Ainsi, elle distingue plusieurs *expressions concrètes* de l'appropriation des femmes, dont ce qu'elle nomme l'*obligation sexuelle* fait partie au même titre que l'appropriation du temps, celle des produits du corps et la charge physique des membres du groupe. Elle met aussi en lumière plusieurs *moyens* de cette appropriation : la *contrainte sexuelle* n'en est qu'un parmi d'autres, comme le sont le marché du travail, le confinement dans l'espace, la démonstration de force (les coups), l'arsenal juridique et le droit coutumier.

Dans cette perspective, l'appropriation des femmes par les hommes n'est *pas avant tout sexuelle*, son motif profond n'est pas une aspiration débridée des hommes à la jouissance sexuelle. Croire cela, c'est se laisser distraire par le discours des dominants. Ce que les hommes s'approprient, ce n'est pas seulement le *corps sexualisé* des femmes mais bien plus globalement leur corps comme machine-à-force-de-travail, ce qui leur permet d'accéder en bloc (et à coût très réduit) à bien plus de « services ». L'appropriation individuelle et collective des femmes confère aux membres de la classe des hommes un vaste ensemble de privilèges et un « vivre mieux » fort appréciable, qui passe en particulier par *l'exemption d'une bonne part du travail de la reproduction sociale*.

B. Et l'hétérosexualité créa la femme

En s'appuyant fermement sur Guillaumin, Wittig (1992 [1980 a et b]) ouvre peu après la voie au *lesbianisme matérialiste*.⁸ Examinant les théories sociales dominantes (autour de Lacan et Lévi-Strauss), elle révèle l'un des plus grands impensés de la culture occidentale contemporaine : l'idéologie de la différence sexuelle, qu'elle baptise pensée *straight*. Cette idéologie est basée sur l'affirmation arbitraire et jamais démontrée de l'existence d'une « différence sexuelle » absolue et irréductible entre deux et seulement deux sexes qui existeraient naturellement. Wittig montre au contraire que la pensée *straight* est le mécanisme central sur lequel s'appuie le groupe dominant pour s'affirmer comme tel, en construisant socialement un Autre différent — La Femme —, dont l'altérité radicale (prétendument naturelle, en fait résultat d'une hétérosexualisation de tous les instants) fonderait le destin de classe appropriée. Examinons les conséquences de cette analyse, à travers les mésinterprétations qui en ont été faites.

⁸ Ayant contribué au développement du féminisme matérialiste, Wittig s'en dissocie au moment de la rupture de *Questions Féministes* en 1980.

D'abord, l'idée que le problème réside dans l'hétérosexualité en tant que "sexualité" des individus.⁹ Or, Wittig s'est bien gardée de parler des pratiques sexuelles¹⁰. Celles qu'elle appelle *lesbiennes* (dont elle montre qu'elles constituent un démenti empirique à la soi-disant naturalité du fait d'être une femme), ce ne sont pas des homosexuelles (des femmes ayant des pratiques sexuelles avec des femmes mais continuant à travailler de diverses manières pour la classe des hommes), mais des êtres humains qui refusent de devenir ou de rester des femmes *au sens de Guillaumin*. Ce qu'elle refusent, ce n'est pas le coït ou les corps masculins, ni même toute relation avec des hommes et moins encore l'amour¹¹, mais bel et bien d'être liées aux hommes par des rapports d'appropriation, privée (dans le mariage ou dans la famille paternelle) ou collective (dans les couvents ou les maisons closes).

Ensuite, si ce qui définit les lesbiennes n'est pas d'abord la sexualité mais une opposition aux rapports d'appropriation et à l'idéologie naturaliste qui les sous-tend, alors leurs intérêts ne sont pas tant communs avec les « minorités sexuelles »¹², qu'avec la classe des femmes et d'autres groupes appropriés.¹³ Et en effet, le courant des lesbiennes politiques (et plus particulièrement celui des lesbiennes matérialistes, auquel Wittig donne ses bases) partage bien l'objectif des féministes matérialistes : l'abolition des classes de sexe et des rapports sociaux de sexe existant. Il diverge, par contre, sur la stratégie —préconisant une organisation autonome pour éviter le rétrécissement des débats et la timidité des stratégies qu'impose la pensée *straight* (Charest, 2010).

Enfin, une bonne partie de la théorie *queer* et trans blanche estime que le problème réside dans la funeste binarité des corps, des genres et/ou des sexualités —revendiquant la multiplicité et le trouble comme une alternative immédiate. Or Wittig est la première à critiquer la supposée binarité des sexes et du genre, affirmant qu'elle n'est qu'une pure construction sociale de la pensée de la différence. Cependant, elle montre aussi que cette binarité est à la fois le prétexte légitimant et le résultat du sexage, mais pas sa cause —qui est l'appropriation. La multiplication des catégories rebat les cartes sans toucher l'origine du problème : la hiérarchisation des catégories, qui est intrinsèquement liée à leur création. C'est aussi ce que souligne Mathieu (1991 [1989]) après avoir analysé une très grande variété de personnes, de groupes et de pratiques (« déviantes » ou institutionnalisées) qui semblent altérer la binarité du sexe, du genre et de la sexualité, dans toutes sortes de cultures et périodes. S'éloignant de l'occidentalocentrisme et de la perspective anhistorique qui affectent une partie des mouvements queer et trans blancs, Mathieu constate finalement l'impact très limité de nombreuses "transgressions". En effet, elle met en lumière non pas une, mais trois grandes logiques (ou Modes) de création sociale des femelles et des mâles, des femmes et des hommes, de l'hétérosexualité et de l'homosexualité (et de leurs innombrables « sous-catégories ») : Naturaliste, Culturaliste et Politique. Cependant, au-delà de l'immense diversité des catégories qui existent dans ces trois modes, force est de constater que les personnes considérées comme *femelles* sont presque toujours au *bas de l'échelle sociale*.

C. Structurellement, un travail pour beaucoup

⁹ Bien évidemment, le problème est encore moins dans les contraintes de la procréation (qui requiert la fusion d'une cellule reproductrice issue d'un corps dit femelle et d'une cellule issu d'un corps dit mâle), mais comme on le verra plus bas, dans l'organisation sociale qui entoure la production des embryons et des nouvelles générations.

¹⁰ Pour éviter la confusion entraînée par le terme d'hétérosexualité, Charest propose le concept d'hétérosocialité (2010) —qui risque cependant d'être confondu avec l'hétérosociabilité.

¹¹ Qui peut bien sûr exister entre « femmes » et/ou en dehors de la « sexualité ». Surtout, l'amour est un concept extrêmement fourre-tout qui est loin d'exister universellement. Pour une analyse acérée du concept « moderne » d'amour : Noizet (1996).

¹² S'il n'y a pas symétrie entre femmes et hommes mais hiérarchie, être gay n'est pas équivalent d'être lesbienne, et changer de sexe ou de genre n'a absolument pas le même sens selon d'où l'on part et vers où l'on va.

¹³ Chaque lesbienne a également des intérêts liés à sa position de classe et de "race". Les alliances effectives des lesbiennes —comme de tout autre groupe social—, peuvent se baser sur des intérêts objectifs, subjectifs, et/ou sur des projets politiques.

Quelques années plus tard, Tabet (2004 [1987, 1988, 1991, 2001]) a observé un vaste répertoires de pratiques sexuelles (non-occidentales et occidentales, tant à différentes époques coloniales, qu'actuelle), depuis celles généralement considérées comme normales et obligatoires (différentes formes de mariage), jusqu'à celles associées à la transgression, au désordre mais aussi à la liberté (sexualités pré-maritales et prostitution au sens le plus large). Derrière les oppositions apparentes entre ces pratiques du point de vue dominant, c'est-à-dire celui des hommes, Tabet a fait apparaître, du point de vue des femmes, un véritable *continuum*. Il fallait pour cela contextualiser les pratiques dans la réalité matérielle, qui pour la très grande majorité des femmes¹⁴ est marquée par trois contraintes : (1) la restriction de l'accès aux ressources (2) la restriction de l'accès aux connaissances (3) la menace de violence ou son actualisation. Comment subsister alors, avec les enfants qu'elles ont généralement à charge ?

Partie de la réalité des « prostituées », Tabet répond que la principale solution est d'utiliser ce qu'elles ont « entre les jambes », réifiant ce que la société dominante considère comme leur sexualité pour la négocier contre de l'argent ou des biens matériels et immatériels. Elle précise cependant que cette formule n'est que l'extrémité d'un *continuum de l'échange économique-sexuel* : à son autre extrémité, les épouses obtiennent un entretien en nature en échange de prestations fournies en bloc. Cet ensemble de prestations, qu'elle baptise *amalgame conjugal*, mêlent inextricablement du travail sexuel, procréatif, domestique et émotionnel. En tout état de cause, dans les conditions concrètes ci-dessus précisées, la "sexualité" pour les femmes n'a nullement le même sens que pour les hommes : il s'agit d'une activité de survie et dans le meilleur des cas, d'un travail semi-formalisé.

Le travail de Tabet est souvent utilisé pour banaliser la prostitution et légitimer sa pleine transformation en « travail ». Pourtant, elle a plutôt montré que dans les conditions matérielles réellement existantes, *toutes les activités réputées naturelles des femmes*, y compris la procréation, étaient du travail au sens marxien —le plus souvent exploité d'ailleurs. Si la prostitution peut apparaître comme relativement positive à certaines femmes, c'est parce que pour elles, le mariage s'avère bien pire —même si pour d'autres femmes ou à d'autres moments, c'est l'inverse qui se produit. Pour presque toutes en tout cas, le seul véritable choix consiste à changer périodiquement de place dans le continuum de l'échange économique-sexuel.

Pour résumer l'approche matérialiste, considérer la sexualité sous le seul aspect des pratiques, et la transformer en un champ d'étude ou de luttes autonome, hors de tout contexte historique et social, c'est risquer d'occulter les rapports sociaux qui l'organisent et en font quelque chose de fort différent selon la position de sexe (mais aussi de classe et de race) que chacun-e occupe. Les matérialistes au contraire démystifient la sexualité et rappellent qu'elle représente très rarement la même chose pour les femmes que pour les hommes. Moyen et manifestation (parmi d'autres) de l'appropriation des femmes, elle apparaît bien moins à la plupart d'entre elles comme une activité récréative liée à des désirs personnels, que comme un objet de troc, un gagne-pain, et parfois comme un véritable travail.

L'analyse matérialiste vient alors compliquer doublement le schéma marxien où si l'on n'est pas bourgeois-e, on dispose de sa force de travail, et d'elle seule, à vendre. En effet, les femmes, considérées comme corps-machine-à-force-de-travail, disposent, en plus de la force de travail "productif" classique, d'une force de travail "reproductive", en l'occurrence sexuel, procréatif, domestique et émotionnel. En revanche, l'appropriation individuelle et collective qui les caractérise complique singulièrement la possibilité de monnayer cette force de travail, dans l'ensemble de ses composantes qui sont régies par différentes logiques et pour certaines, difficiles à dés-amalgamer (Falquet, 2016).

¹⁴ Tabet — tout comme Mathieu, en sortant notamment du monde occidental actuel — souligne bien qu'il peut en être autrement pour certaines femmes, dans certains groupes sociaux, certaines sociétés ou époques. Les deux auteures présentent aussi largement les résistances et les luttes des femmes. Elles sont donc très éloignées de tout victimisme ou manichéisme.

III. Du travail procréatif à la combinatoire *straight* : production et échange des personnes et des corps

L'analyse de la procréation complète la proposition matérialiste. Elle permet d'abord de dénaturer la maternité à chaque génération, pour chaque femme à titre personnel, en montrant qu'on peut l'analyser comme un véritable travail procréatif. Surtout, elle éclaire la production et le classement social permanent des nouvelles générations — dans une perspective diachronique qui manque à beaucoup d'autres courants féministes et qui chamboule les termes du débat marxiste sur la "reproduction de la force de travail" — où l'on ignore comment et de qui les femmes tombent enceintes et où les enfants qui naissent sont "naturellement" rattaché-e-s à des structures familiales non-problématisées.

A. Au croisement de l'alliance et de la filiation : la maternité, un travail sous haute surveillance

Dès 1977, en analysant les pratiques d'infanticide, Mathieu (1991 [1977]) souligne le caractère éminemment social de la maternité. En se basant sur un vaste corpus historico-anthropologique, Tabet (1985) déconstruit ensuite la fertilité féminine « naturelle ». Elle montre que la procréation est organisée socialement (souvent en vue de sa maximisation/optimalisation) et peut être analysée comme un véritable travail, plus ou moins aliéné selon la manière dont il est organisé. Au-delà de questions importantes mais partielles comme l'accès aux contraceptifs ou le rôle de l'Etat dans le contrôle de la fécondité de ses ressortissant-e-s, les matérialistes interrogent le cadre socio-anthropologique dans lequel la productrice est mise en contact avec le(s) fournisseur(s) de matière première et le(s) éventuel-le(s) donneur-e(s) d'ordre, et les règles qui régissent la propriété du produit final. Autrement dit : selon quelles règles fonctionnent l'alliance matrimoniale et la filiation ?

Pour répondre sérieusement à cette question, il fallait dépasser le cadre réducteur des sociétés patrilineaires et virilocalles, à propos et au sein desquelles ont été édifiées les bases de la pensée *straight* — en particulier la théorie lévi-straussienne de l'échange des femmes. C'est ce que proposent Gestin et Mathieu (2007), en analysant ensemble quatorze sociétés uxori-locales et matrilineaires.¹⁵ Comme le souligne Mathieu, ces sociétés ne constituent nullement des « matriarcats » et sont loin d'être idylliques du point de vue du sexe. En revanche, elles permettent de faire émerger le rôle des femmes « échangeuses »¹⁶ et d'analyser ce qui se produit quand ce sont les femmes qui mènent la danse matrimoniale, organisent les cérémonies, les fêtes et les marchés qui vont avec¹⁷, et déploient des stratégies d'ascension sociale pour les lignées féminines dont elles sont à la tête.¹⁸ Par exemple, quand la matrilinearité et l'uxorilocalité posent nettement les femmes du côté des richesses, l'échange matrimonial n'implique pas nécessairement le renforcement simultané des rapports de sexe et de classe.

Plus profondément encore, Mathieu et Gestin ouvrent la possibilité de repenser entièrement la théorie pour s'interroger non pas sur "l'échange des femmes" mais sur les *logiques de circulation de*

¹⁵ L'uxorilocalité signifie que c'est l'époux qui suit l'épouse à la suite du mariage — ce qui marque profondément les rapports de pouvoir entre épouse et époux, plus encore peut-être que la matrilinearité (qui signifie que la filiation passe par les femmes). Souvent considérées comme « minorités résiduelles » (contrairement aux sociétés patri-lineaires et virilocalles, statistiquement majoritaires, souvent dominantes et/ou colonisatrices), les cultures « uxori-matri » peuvent constituer jusqu'au tiers des sociétés selon les continents et sont presque toutes non-occidentales.

¹⁶ On verra également le débat entre Collard (auteure de l'expression) et Héritier dans la revue *L'Homme* (2000), cité par Mathieu et Gestin (2007).

¹⁷ Même si ce n'est pas forcément lors de l'échange matrimonial que les richesses les plus importantes sont échangées.

¹⁸ Se pose également la question de la construction sociale et de l'évaluation de la valeur des individu-e-s échangé-e-s. Il existe au moins deux formes très distinctes « d'échange des femmes » : le « troc » d'une femme contre une autre, et l'échange d'une femme contre autre chose. Dans le premier cas, la valeur des femmes est liée à leur capacité corporelle de travail, procréatif notamment. Dans le second, elle dépend de ce contre quoi elles peuvent être échangées, puisqu'elles permettent d'accumuler du pouvoir politique et/ou économique.

l'ensemble des personnes (femmes et hommes), tant *horizontalement* (alliance) que *verticalement* (filiation). Or la capacité à échanger (ou être échangé-e) et à « posséder » (ou non) par la filiation (et inscrire dans l'ordre social) le produit des activités procréatrices ainsi que les autres biens matériels et symboliques, est éminemment liée à la possession juridique (et culturelle) de soi. L'horizon se dégage alors.

B. Ce que cachait la pensée *straight*

En effet, une fois abattu le rempart de l'hétérosexualité qui offusquait le raisonnement, on remarque que l'alliance et la filiation ne font pas seulement intervenir des femmes et des hommes, mais des membres de « races » et de classes diverses, dont les logiques d'alliance et de filiation ne sont pas plus naturelles qu'entre les sexes. Elles sont toutes au contraire soigneusement organisées par des institutions très variées, qui produisent un ensemble de lois et de règles en constante transformation et souvent contradictoires, et sanctionnent leur application. Je propose d'appeler *combinatoire straight*, *l'ensemble de ces institutions et règles qui organisent solidairement l'alliance et la filiation en fonction de logiques simultanées de sexe, de « race » et de classe*. Comme la pensée *straight*, la combinatoire *straight* crée continuellement des groupes humains réputés différents, dont les incompatibilités ou les relations privilégiées sont ensuite présentées comme rigoureusement naturelles (ou au fondement même de la culture). Ainsi, *la combinatoire straight est l'opérateur central de la dynamique simultanée des rapports sociaux de sexe, de race et de classe*.

Cette proposition rencontre de plusieurs manières les réflexions de différentes féministes décoloniales d'Abya Yala. D'abord, celles qui soulignent l'importance dans le processus colonial et la construction des nations « métisses », des viols massifs et des alliances "informelles" imposé-e-s des siècles durant aux femmes Indiennes et Noires par des hommes blancs ou plus clairs qu'elles, avec tout ce que cela suppose également de filiations problématiques (et aux enjeux différents selon le sexe et l'apparence phénotypique des enfants) (Mendoza, 2001). Elle s'approche également des analyses de la *colonialité du genre* exposées notamment par Lugones (2008), qui souligne les liens entre l'entreprise coloniale et les attaques contre les cultures autochtones (et africaines), et l'imposition d'une logique binaire et hétérosexuelle qui leur était étrangère —ou qui a trouvé à s'unir avec les hommes autochtones dominants, ce que Paredes (2010) nomme *entronque patriarcal* [jonction patriarcale] et Cabnal (2015), *reconfiguration patriarcale*. Elle rejoint le travail de Curiel sur la Colombie (2014), qui a montré à quel point la pensée *straight* se situait au cœur de la construction des Etats-nations actuels. Enfin, elle s'inscrit dans les interrogations au cœur de la Dixième rencontre lesbienne-féministe d'Abya Yala¹⁹, qui se proposait d'analyser les liens entre hétérosexualité, racisme (métissage, blanchiment et occidentalisation forcée), assignation à tel ou tel type de travail (et de mobilité), et logiques militaristes de recolonisation —depuis des positions lesbiennes-féministes²⁰, mais aussi antiracistes, anticapitalistes et décoloniales. De fait, l'histoire comme l'actualité d'Abya Yala montrent clairement l'intérêt du concept de combinatoire *straight* pour penser le développement du capitalisme depuis 1492 et l'actualité néolibérale —dont certaines des analystes les plus affûtées s'avèrent d'ailleurs être des lesbiennes politiques, tout particulièrement racisées et appauvries (Espinosa Miñoso et Al., 2014).

Plus généralement, le concept de combinatoire *straight* permet d'examiner sous un nouveau jour de nombreux phénomènes. L'enjeu central de la combinatoire *straight* est la production d'individus et de groupes entiers, comme corps-machine-à-force-de-travail, dont les capacités de travail socialement construites sont bien plus larges que ce que l'économie politique avait pris en compte.

La première piste ouverte est donc la possibilité d'envisager une histoire *intégrée du travail dans sa globalité*, notamment procréatif et de reproduction sociale au sens large, au-delà de la dynamique du seul travail « productif » chère aux marxistes. Sous l'angle des capacités de travail

¹⁹ Qui s'est déroulée en Colombie du 9 au 14 octobre 2014.

²⁰ <http://elflac.org/wp-content/uploads/2014/11/DOCUMENTOS-DEBATE.pdf>

inégalement assignées aux différents corps, l'objectif devient l'analyse synchronique mais aussi diachronique, de l'organisation de la *production* matérielle (procréation) et culturelle (élevage)²¹ des individus, de leur *entretien* (santé physique et psychique, améliorations diverses²²), de leur *circulation* (logiques de mobilité) et de leur *usage* (appropriation individuelle et/ou collective, mise au travail sous diverses formes, usure et destruction envisagée ou organisée)²³.

Une deuxième piste découle de l'existence d'un continuum de positions au sein des rapports sociaux imbriqués, entre les individu-e-s libres et les personnes réduites à n'être qu'un corps-machine-à-force-de-travail — c'est-à-dire à la possibilité de changer de statut ou de faire changer le statut des autres, par des luttes individuelles ou collectives, incluant les stratégies d'alliance et/ou à travers la descendance. Ainsi par exemple, les stratégies procréatives des femmes réduites en esclavage (ou aujourd'hui par exemple, sans papiers), selon l'évolution des lois, en sont une illustration — qui se déploient depuis avorter le fruit d'un viol, jusqu'à tenter d'obtenir sa propre libération (légalisation) par le biais d'un-e enfant qui naîtrait libre (autochtone) d'un homme assumant sa paternité, voire son union. Qu'il s'agisse d'un changement immédiat, progressif ou pour sa descendance, qu'il se produise pour un-e individu-e, un lignage ou pour tout un groupe ethnique, sexuel ou une fraction de classe, ce changement de statut implique des stratégies individuelles et collectives qui *combinent* les dynamiques de sexe, de « race » et de classe.

Une troisième piste est celle de l'imbrication ou des contradictions des luttes. En effet, sur des intervalles de temps courts, du fait de la logique des « vases communicants », la répartition du travail selon le sexe, la race et la classe est un jeu à somme nulle. Décharger les un-e-s implique de faire peser le fardeau sur les autres, comme l'actuelle internationalisation du travail de reproduction le montre de manière si éclatante. Les changements qui élargissent ou restreignent les droits des femmes, des populations en esclavage, des prolétaires ou des migrant-e-s, transforment nécessairement la situation des autres groupes. C'est pourquoi penser en termes de combinatoire *straight* atténue le risque, en luttant selon un seul axe, de renforcer les autres rapports sociaux. Il s'agit d'une manière concrète d'éviter l'instrumentalisation de l'égalité des sexes à des fins racistes, tout comme de refuser la secondarisation de la question des femmes dans les analyses anti-racistes.

*

J'ai tenté ici de montrer la cohérence et la puissance heuristique et politique d'un ensemble de théories féministes matérialistes, principalement francophones, autour des concepts de sexage, d'appropriation individuelle et collective des femmes, d'amalgame conjugal incluant le travail sexuel et procréatif, et de pensée *straight*, ainsi que de l'idéologie naturaliste qui soutient les rapports sociaux de sexe mais aussi de race. En partant de l'analyse de l'actuelle mondialisation néolibérale mais aussi de l'histoire longue, et marquée par la praxis et la théorisation d'un ensemble de lesbiennes-féministes décoloniales d'Abya Yala, j'ai proposé ici les concepts de *vases communicants*, pour comprendre l'imbrication des rapports sociaux de manière synchronique, et surtout, celui de *combinatoire straight*, pour penser la production des individus et des groupes et leur place dans l'organisation du travail, dans une perspective à la fois synchronique et diachronique, autour de l'idée d'une imbrication dynamique des rapports sociaux.

Comme leurs prédécesseurs, ces concepts féministes matérialistes et décoloniaux interrogent profondément l'analyse marxiste — à laquelle ils se rattachent, quoique de manière critique. Ils amènent en particulier quatre réflexions. D'abord, concernant la reproduction de la "race des travailleurs", ils permettent de montrer qu'il s'agit d'un véritable travail, à l'organisation duquel préside

²¹ Procréation et élevage correspondant à ce que Marx nomme la reproduction de "la race des travailleurs".

²² Par exemple grâce à diverses prothèses (lunettes infrarouges, exosquelettes, outils et armes, etc), substances (stimulation hormonale, produits anti-fatigue, nano-dispositifs) ou « améliorations » génétiques.

²³ Parmi les logiques de destructions à moyen terme : envoi à la guerre comme soldat-e, exposition délibérée à des agents toxiques nucléaires, chimiques, alimentaires, etc. Parmi les logiques de destruction organisée : négligence systématique et sous-alimentation, assassinat, sacrifice massif, holocauste, génocide, féminicide, etc.

une combinatoire *straight* complexe et fort rigide, quoiqu'en perpétuelle transformation. Dans le domaine de la reproduction sociale, ils montrent plus que jamais l'artificialité de la coupure entre le travail productif et reproductif, et conduisent à repenser globalement l'extorsion de travail et donc de valeur. Dans la discussion sur la dialectique capital-travail, l'oscillation des individu-e-s entre corps-comme-machine-à-force-de-travail (outils, donc) et travailleur-e-s libres interroge : faut-il comprendre les individu-e-s comme du capital fixe ou du travail? Enfin, la combinatoire *straight* ramène la question de l'articulation ou de la succession de différents modes de production : elle permet de penser les avancées progressives, intergénérationnelles, de l'organisation sociale (échappées individuelles, familiales, de classes entières, voire de nations), mais aussi les éventuels reculs réciproques pour d'autres groupes, et finalement, la coexistence dans des proportions historiquement variables de différents modes de production préalablement vus comme distincts et/ou successifs (féodal, esclavagiste, colonial, capitaliste, patriarcal).

Au-delà du marxisme, la combinatoire *straight* permet de réexaminer un ensemble de questions-clés. D'abord, la question classique de la production du sexe, de la race et de la classe, que l'on peut plus aisément envisager de manière conjointe, comme stratégies individuelles mais aussi collectives et trans-générationnelles. Ensuite, les phénomènes de re-colonisation, de guerre et de violence liés la féroce compétition néolibérale pour les ressources —mais sur la base d'une définition plus vaste qui inclut la production et la circulation des matières premières et des ressources permettant de fabriquer des corps-comme-machine-à-force-de-travail (femmes porteuses d'utérus, banques de sperme, d'ovules, d'embryons, recherche). Enfin, le rôle central des Etats, des institutions internationales et des entreprises transnationales (au premier rang desquelles le complexe militaro-industriel), dans la gestion globale de la production et des flux de corps « machine-à-force-de-travail ».

Finalement, en termes globaux, cette pensée féministe matérialiste imbricationniste et décoloniale provient de, et vise à nourrir, l'action individuelle et collective pour la transformation des rapports sociaux, et souligne à quel point il ne s'agit pas de lutter isolément pour l'adoucissement de certains d'entre eux, ce qui risque de renforcer les autres, mais de se battre de manière concertée, pour *l'abolition simultanée de tous*, condition *sine qua non* d'une réelle victoire.

Bibliographie :

Ait Ben Lmadani, Fatima ; Moujoud, Nasima, 2012, « Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ? », *Mouvements*, 2012/4 n° 72, p. 11-21.

Anzaldúa, Gloria ; Moraga, Cherríe, *This Bridge Called My Back. Writings of Radical Women of Color*. Watertown, MA : Persephone Press, 1981.

Beal, Frances (1970 [1969]). « Double Jeopardy : To Be Black and Female ». In Toni Cade Bambara (ed.). *The Black Woman : An Anthology*. York and Scarborough, Ontario : Mentor Books, pp. 90-100.

Bilge, Sirma, 2012, « Enjeux et défis de l'intersectionnalité », entretien par Fanny Gallot, *Contretemps*, <http://www.contretemps.eu/interventions/enjeux-défis-lintersectionnalité-entretien-sirma-bilge>

Cabnal, Lorena, 2015, « Corps-territoire et territoire-Terre : le féminisme communautaire au Guatemala », *Cahiers du Genre*, n°59.

Chabaud-Rychter, Danielle ; Fougeyrollas, Dominique ; Sonthonnax-Mason, Françoise, 1985. *Espace et temps du travail domestique*. Paris. Librairie des Méridiens.

Charest, Danielle, 2014 [2010], « La dictature de l'hétérosocialité », *Amazones d'hier, lesbiennes d'aujourd'hui*, n°26-27, Montréal, pp 217-238.

Combahee River Collective, 1979, « Black Feminist Statement ». In : Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York : Monthly Review Press. Pp. 362-372.

Curiel, Ochy, 2014. *La Nación heterosexual*. Brecha lesbica : Bogotá, En la Frontera : Buenos Aires.

Davis, Angela. 1983 [1981]. *Femmes, race et classe*. Paris, Des femmes.

Dalla Costa, Maria Rosa ; James, Selma, 1972, *The power of women and the subversion of the community*, Butler & Tanner Ltd., Frome & London.

Espinosa Miñoso, Yuderlys ; Gómez Correal, Diana ; Ochoa Muñoz, Karina (eds.), 2014. *Tejiendo de otro modo : feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Popayán, Universidad del Cauca.

Falquet, Jules, 2006. “Hommes en armes et femmes “de service” : tendances néolibérales dans l'évolution de la division sexuelle et internationale du travail”. *Cahiers du Genre, Travail et mondialisation. Confrontations Nord/Sud*, n° 40, pp 15-38.

Falquet, Jules, 2009. “La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de « race » dans la mondialisation néolibérale”, in Elsa Dorlin (avec la collaboration d'Annie Bidet), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris : PUF.

Falquet, Jules, 2012. Habilitation à diriger des recherches, *Les mouvements sociaux dans la mondialisation néolibérale : imbrication des rapports sociaux et classe des femmes (Amérique latine-Caraïbes-France)*, sous la direction d'Anne-Marie Devreux.

Falquet, Jules, 2014 a. “Le capitalisme néolibéral, allié des femmes ? Perspectives féministes matérialistes et imbricationnistes” in : *Sous le développement, le genre*, Christine Verschuur, Hélène Guétat et Isabelle Guérin (coords), Paris : IRD.

Falquet, Jules, 2016, “Transformations néolibérales du travail des femmes : libération ou nouvelles formes d'appropriation ?”, in Araújo Guimaraes, Nadya ; Maruani, Margaret ; Sorj, Bila (coords.), *Genre, race et classe. Travailler en France et au Brésil*. Paris : l'Harmattan (coll. Logiques sociales). pp 39-52.

Federici, Silvia. 2012 [1975]. « Wages against housework ». In : Federici, *Revolution at point zero*. Oakland, PM Press, pp 15-22.

Federici, Silvia. (2014 [2004]), *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Marseille : Senonevero, Genève – Paris : Entremonde.

Federici, Silvia, 2013, *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. México, Escuela Calpulli, 180 p.

Ferguson, Susan ; Mc Nally, David, 2013, "Capital, Labour-Power, and Gender Relations : Introduction to the *Historical Materialism* Edition of *Marxism and the Oppression of Women*", in : Vogel, Lise, *Marxism and the Oppression of Women. Toward a Unitary Theory*, Chicago : Haymarket Books, pp XVII-XL.

Fougeyrollas-Schwebel, Dominique, 2000, « Travail domestique », in : Hirata H. et alii. (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, pp. 235-240.

Glenn, Evelyn Nakano. (2009 [1992]), « De la servitude au travail de service : les continuités historiques de la division raciale du travail reproductif payé », in. Dorlin E. (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, PUF, Paris.

Guillaumin, Colette. 1992 [1978]. « Pratique du pouvoir et idée de Nature. (I) L'appropriation des femmes. (II) Le discours de la Nature », in Guillaumin, Colette. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris : Côté-femmes.

Hill Collins, Patricia, 2015, « Toujours courageuses [*brave*] ? Le féminisme noir en tant que projet de justice sociale », *Les Cahiers du CEDREF*, n°20.

Juteau, Danielle ; Laurin, Nicole. 1988. « L'évolution des formes d'appropriation des femmes : des religieuses aux 'mères porteuses' », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*. Vol 25, n°2. Pp 183-207.

Lugones, María, 2008, « Colonialidad y Género », *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, n°9, pp 73-101.

Mathieu, Nicole-Claude ; Gestin, Martine (dir.), 2007. *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 503 p.

Mathieu, Nicole-Claude. 1991 [1977] “ Paternité biologique, maternité sociale... ”, in : Mathieu, Nicole-Claude, *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris : Côté-femmes, pp. 63-73.

Mathieu, Nicole-Claude. 1991 [1989]. « Identité sexuelle, sexuée, de sexe ? Trois modes de conceptualisation de la relation entre sexe et genre », in : Mathieu, Nicole-Claude, *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris : Côté-femmes. Pp 227-266.

Mendoza, Breny, 2001, “La desmitologización del mestizaje en Honduras : evaluando nuevos aportes”, *Mesoamérica*, n°42, Northridge : California State University, pp. 256-279.

Mendoza, Breny, 2014, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Mexico : Herder, 452 p.

Mies, Maria. 1986, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed Books, Londres.

Moujoud, Nasima et Falquet, Jules, 2010. “Cent ans de sollicitude en France. Domesticité, reproduction sociale, migration et histoire coloniale”. *Agone*, n°43, pp 169-195.

Noizet, Pascale, 1996, *L'idée moderne d'amour. Entre sexe et genre : vers une théorie du sexogème*, Paris : Kimé.

Paredes, Julieta, 2010, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, La Paz, Comunidad Mujeres Creando Comunidad, Deutscher Entwicklungsdienst.

Rubin, Gayle. 1975, « The Traffic in Women : Notes on the 'political economy' of sex », in : Reiter, Rayna (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York and London : Monthly Review Press, pp 157-210. Traduction française (par Nicole-Claude Mathieu) : "L'économie politique du sexe. Transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre", *Cahiers du CEDREF*, Paris, Université de Paris VII.

Tabet, Paola. 2004 [1987, 1988, 1991, 2001]. *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*. Paris : L'Harmattan. Bibliothèque du féminisme.

Tabet, Paola, 1985, Fertilité naturelle, reproduction forcée, in Mathieu, Nicole-Claude, (ed.) *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris : EHESS, pp 61-146.

Wittig, Monique. 2007 [1980], *La pensée straight*. Paris. Amsterdam.