



D'où vient-il?

Mis sur le devant de la scène par le mouvement *Wages for housework* dans les années 1970, la notion de travail non rémunéré a été forgée et modelée par les mouvements féministes et les chercheuses en genre, essentiellement du Nord. Mais est-ce que le travail de soin non rémunéré et le genre - qui constitue son cadre théorique - sont deux concepts importés d'Occident et non pertinents dans les contextes africains ?

Dès les années 1940, l'économiste britannique Phyllis Deane, alors sous la supervision de Richard Stone, pointe du doigt, l'importance des activités non marchandes dans les économies de subsistance essentiellement rurales des colonies britanniques africaines. Sur la base d'enquêtes nutrition et d'études anthropologiques, elle publie en 1953 l'ouvrage *Colonial Social Accounting* et adopte une vision élargie de la production incluant des activités dites domestiques comme la collecte du bois de chauffe. Toutefois, sa position ne sera pas retenue par Richard Stone qui exclut les activités non marchandes du calcul¹ (Messac, 2018). Mais c'est vingt ans plus tard, dans les années 1970 que le mouvement des femmes théorise et se mobilise autour du travail gratuit.

→ Quel rôle jouet-il ?

· 1 A noter que Stone reçoit le prix nobel d'économie en 1984.

Un concept porté par des chercheuses et militantes féministes

Christine Delphy, militante et sociologue française, publie en 1970 *L'ennemi principal* qui deviendra un texte fondateur du féminisme matérialiste : reprenant les outils conceptuels marxistes pour analyser les rapports sociaux de sexe, elle forge le concept de "mode de production domestique" comme base économique du patriarcat, un système autonome d'exploitation et de domination des femmes (autonome car préexistant au capitalisme). La même année, Ester Boserup publie un ouvrage précurseur dans le champ de l'économie du développement (*Women's role in economic development*) : il permet de faire reconnaître le travail invisible des femmes, à commencer par celui des paysannes dans le Tiers Monde et met en évidence les effets de genre de la transformation de l'agriculture (Verschuur, 2009 ; Guétat-Bernard, 2014). En 1975, l'anthropologue marxiste Claude Meillassoux, dans *Femmes, greniers et capitaux*, voyait la sphère domestique dans les sociétés agricoles d'autosubsistance en Afrique comme un lieu de reproduction indispensable à la sphère productive.

De 1972 à 1977, le "mouvement international pour un salaire au travail ménager" (*Wages for housework*) porté par Silvia Federici, Selma James et Maria Rosa Della Costa (féministes marxistes) s'est développé dans plusieurs pays du Nord (Italie, Angleterre, Etats-Unis, Canada anglais, Allemagne et Suisse). Il a donné lieu au *Domestic labor Debate* (Débat sur le travail do-



→ Est-ce une question pour le développement agricole ?

mestique). Pour elles, le travail ménager est entendu dès le début du mouvement dans sa forme extensive comme l'ensemble des activités de reproduction sociale. Il sous-tend le capitalisme en fournissant une main d'œuvre prête-à-l'emploi et à moindre coût. Le travail domestique n'est pas, pour ce courant de pensée, une sphère indépendante du capitalisme. Au contraire, ce dernier a présidé à l'invention des figures de la femme au foyer (*housewife*) et du mari pourvoyeur (*male breadwinner*) et a contribué à la constitution d'un "nouvel ordre patriarcal" (Toupin, 2016). En 1976 est fondé le *Black women for wages for housework* en écho au *Black feminism* qui se structure aux Etats-Unis dans ces années là. Ce féminisme "noir" (mais qui englobe l'ensemble des femmes de couleur) attire l'attention sur les réalités spécifiques vécues par ces femmes racisées au Nord et au Sud, incomparables avec la situation des femmes blanches. Représentant un courant critique de la pensée dominante

féministe, évoquant la lutte pour les droits civiques, l'esclavage et la colonisation, il replace le travail non rémunéré dans la division sexuelle et internationale du travail et préfigure les analyses intersectionnelles et décoloniales de la "troisième vague féministe" (Verschuur, 2009; Toupin, 2016).

Dans les années 1980, les économistes féministes (hétérodoxes²) dont les économistes du *care*, continuent d'alimenter le corpus de connaissances sur la reproduction sociale et le travail de soin pour mieux comprendre les mécanismes à l'origine de sa dévalorisation et de son inégale répartition aux échelles de la famille, de la société, et du monde (Borgeaud-Garcianda et al, 2020). En 1988, Marilyn Waring publie *If women counted* dans lequel elle critique fermement les modes de calcul de la comptabilité nationale et du PIB aveugles aux activités de reproduction sociale essentielles au bien-être des populations et est considérée comme un ouvrage fondateur.

→ Qui
concerne-t-
il ?



S'appuyant sur une analyse des normes, des institutions, des rapports de pouvoir, les économistes féministes hétérodoxes sont en rupture avec les modèles néoclassiques développés dans la même période. Gary Becker en

· 2 L'économie féministe est loin d'être un ensemble homogène. Il est traversé par de nombreux courants et clivages. Anne Eydoux distingue ainsi les économistes féministes orthodoxes ou néoclassiques s'intégrant dans les cadres de la théorie néoclassique de l'acteur rationnel et les économistes féministes hétérodoxes de tradition marxiste ou institutionnaliste prenant en compte les normes, les institutions, les régulations. Anne Eydoux, "Les lignes de faille de l'économie féministe", dans *l'économie politique* n°88, 2020/4, éditions Alternatives Economiques.

est un des représentants et est souvent considéré comme un des fondateurs de l'économie de la famille avec son ouvrage *A treatise on the family* (Traité de la famille, 1981)³. Conformément à la théorie néoclassique qui repose sur les hypothèses de l'acteur économique rationnel et de l'efficacité du marché pour l'allocation optimale des ressources, Becker considère la famille comme une unité de décision rationnelle dirigée par un père et époux qualifié de « despote altruiste », en charge de la maximisation de l'utilité familiale". Cette maximisation passe selon lui par une spécialisation traditionnelle des rôles entre les femmes et les hommes, reflet de leurs compétences et préférences naturelles (Eydoux, 2020). Les relations familiales sont quant à elles jugées altruistes car conformes aux intérêts rationnels et égoïstes des membres de la famille (le père ayant intérêt à être altruiste avec ses enfants en prévision de ses vieux jours). Plus tard, dans les années 2000-2010, des économistes néoclassiques se réclamant également du féminisme parviendront à intégrer le genre dans les théories économiques néoclassiques. Celles s'intéressant à l'économie de la famille chercheront à sortir du modèle patriarcal et unitaire de Gary Becker pour mieux prendre en compte l'hétérogénéité au sein des familles tout en conservant l'hypothèse de la rationalité des choix individuels. Ils proposeront alors des modèles dits collectifs ou de négociation faisant peu de place aux questions de normes et de relations de pouvoir. Leurs modèles conduiront à la mise en place d'actions visant à agir sur les comportements ou les préférences des femmes plutôt que sur les normes collectives (Eydoux, 2020).

· 3 A noter que Gary Becker s'est vu décerner le Prix Nobel d'économie en 1992 pour « pour avoir étendu le champ de l'analyse économique à une large gamme de comportements humains et d'interactions, y compris des comportements non marchands ». Outre ses travaux sur l'économie domestique, il est aussi connu pour avoir développé le concept de capital humain.

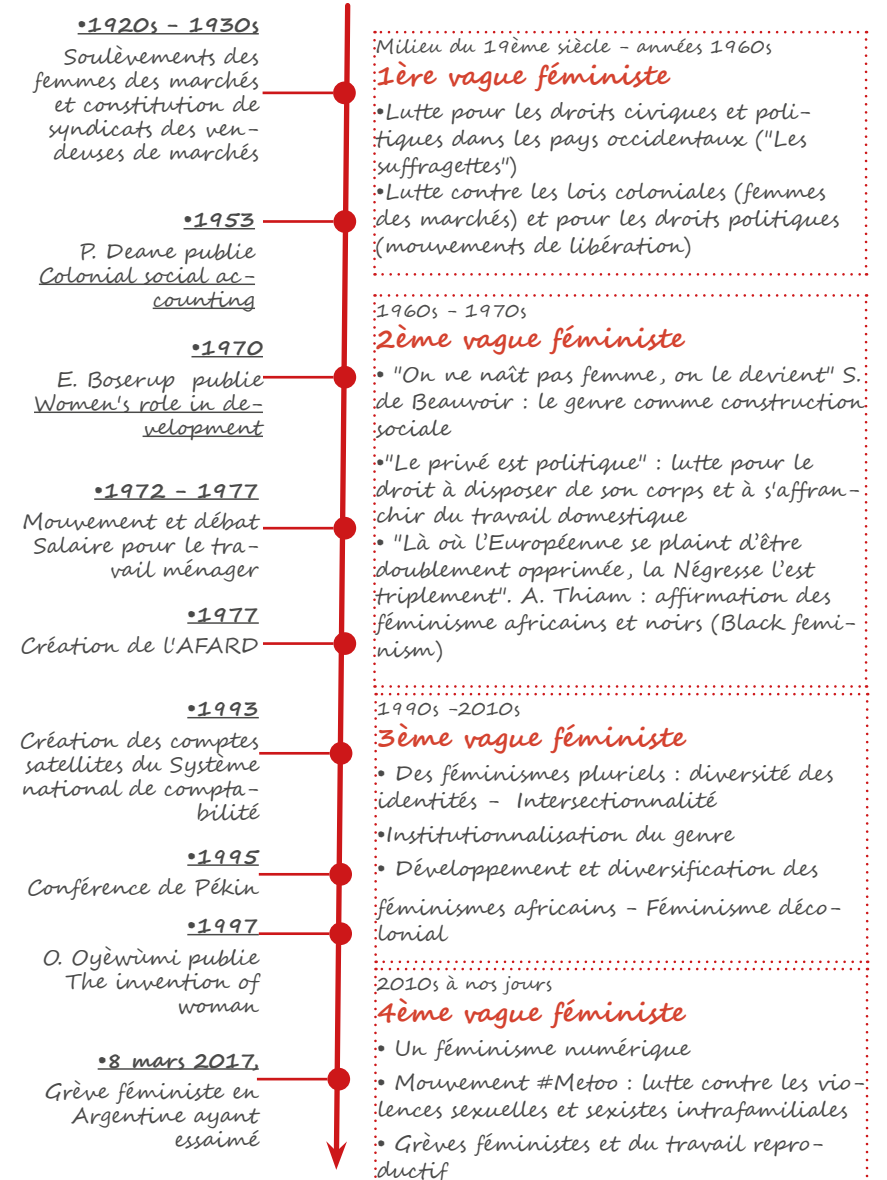
Sur le plan militant, le mouvement pour "un salaire au travail ménager" s'est réactivé, quant à lui, à la fin des années 2010 - début des années 2020 avec les grèves féministes internationales dénonçant l'invisibilité et la dévalorisation du travail domestique et présentant des "factures" pour le travail accompli : Argentine en 2017, Suisse en 2019, Allemagne et France en 2020 à la sortie du confinement dû au Covid-19 (Gallot, Simonet, 2021). La pandémie a assurément remis un coup de projecteur, partout dans le monde, sur le rôle essentiel des personnes délivrant des soins et notamment des femmes touchées à la fois par les restrictions économiques liées à la gestion de la crise et l'augmentation de leur travail de soin. Borgeaud-Garcianda (Borgeaud-Garcianda, 2020) constate quant à elle que le champ de l'économie du *care* s'est fortement étoffé dans les années 2010 - 2020. Cet essor s'explique par sa valeur heuristique et sa capacité à relier sphères publique et privée, marchandes et non marchandes, à différentes échelles mais aussi par le contexte de "crise du *care*" (particulièrement au Nord) et les difficultés de prise en charge croissante des personnes vulnérables et dépendantes (ILO/OIT, 2018 ; Oxfam, 2020).

Une institutionnalisation en trompe-l'œil ?

Le genre s'institutionnalise dans les réflexions et pratiques du développement sous l'influence des féministes du Nord, particulièrement du monde anglophone. En 1975, année internationale de la Femme, la 1^{ère} conférence internationale des Nations unies sur les femmes est organisée à Mexico et dénonce les "biais" masculins des études de développement et l'impact négatif des programmes de développement sur les femmes. La Décennie des femmes (1975-1985) permet alors de financer des études et des recherches en préparation des grandes conférences internationales donnant lieu à la création d'un champ de recherche spécifique

sur femmes/genre et développement (Verschuur, 2009). Le Système National de Comptabilité évolue en 1993 en réponse aux critiques de M. Waring sur le système national de comptabilité et crée des comptes satellites pour comptabiliser "la production de services domestiques et personnels pour leur propre consommation ainsi que les services de soin et d'éducation". En 1995, la quatrième Conférence mondiale sur les femmes à Pékin, en Chine, est considérée comme un autre tournant car elle affirme les droits de toutes les femmes dans leur diversité et contribue à une intégration transversale des questions de genre dans les programmes et politiques de développement, le *gender mainstreaming*. Toutefois, certains mouvements féministes voient moins une victoire dans cette institutionnalisation qu'un trompe l'œil. Pour étayer cette position, Joan Scott relate que quelques semaines avant la tenue de la conférence, la Commission sur le statut de la femme a mis en place un groupe de contact en réponse à une vive controverse autour du mot genre et de "ses implications subversives" pour la moralité et la famille. La controverse était telle que le groupe a simplement conclu que le mot genre devait "être interprété et compris dans son sens ordinaire et généralement admis". Pour Scott, "par sa formulation, la déclaration cherchait à régler la controverse en niant son existence" et a contribué à vider le terme de son contenu analytique en termes de relations de pouvoir et à le dépolitiser. Elle a aussi permis un élargissement de son acceptation courante vers l'ensemble des populations vulnérables dont les jeunes. Et alors que l'étiquette féministe est rejetée par nombre d'organisations féminines africaines, le genre s'en est trouvé mieux accepté (Wayack Pambé, Sawadogo, 2017 ; Sow, 2012, 2022).

Le travail non rémunéré dans l'histoire du féminisme





Une nouvelle mission civilisatrice ?

La Conférence de Pékin a fait l'objet d'un rejet d'une partie des femmes africaines qui ne se reconnaissaient pas dans certains discours universalisant et hégémoniques de la cause des femmes, rechignant parfois à porter l'étiquette de féministes malgré leur engagement pour les droits des femmes. Alors que la conférence avait été très investie et médiatisée au Mali, A. Latourès retranscrit les paroles d'une Malienne avec qui elle s'est entretenue au Forum Social Mondial de 2007 :

“

“Les stratégies de lutte n'ont pas été acceptées parce que cela allait à contre-courant de nos traditions, de nos valeurs [...]. Certaines ont réagi violemment... Elles disent qu'on essaie de leur imposer “Beijing” qui vient du Nord. que ce sont des engagements que les chefs d'État ont pris et que “ces hommes qui adhèrent aux conventions, c'est pas nous !” (Latourès, 2009). ”

Et de continuer son analyse :

“

“Il [Pékin] agit comme un catalyseur historique des mobilisations en faveur de la cause des femmes, mais aussi comme un épouvantail d'une cause qui aurait été, d'une part, « occidentalisée » – c'est-à-dire éloignée des besoins et intérêts des femmes africaines – et, d'autre part, « captée » par le pouvoir en place et par une élite féminine locale cooptée. ”

Mais ce sentiment d'inadéquation des thèses féministes oc-

“

L'universalisation de l'analyse féministe blanche et occidentale revient à nier la diversité des cultures et à construire une image homogénéisante de la femme du Sud, victime et impuissante.

cidentales aux réalités africaines n'est pas nouveau. Fatou Sow rappelle que dans les années 1960, les premières associations féminines ont toutes “énergétiquement refusé l'étiquette féministe”. (Sow, 2012). En 1976, Jeanne Gervais devient la première femme ministre en Côte d'Ivoire et déclare « Le ministère de la condition féminine ne sera pas féministe » (Jacob, 2020). En 1977 a lieu le colloque “Pour la décolonisation de la recherche” organisé par des intellectuelles africaines sous la houlette de Marie Angélique Savané, Aminata Traoré, Marjorie Mbiliyini. Il donnera naissance à l'Association des femmes africaines pour la recherche et le développement (AFARD) dont l'objectif était de se démarquer des discours féministes dominants (Sow, 2012 ; Sarr, 2009). Ces différentes réactions naissent du constat que la production de connaissances et de cadres d'analyse est toujours dominée par des institutions et des personnes du Nord et n'a pas suffisamment pris en compte les contributions, les pratiques et les vécus du Sud conduisant à une colonialité des savoirs (Oyèwùmi, 2002; Verschuur, 2009 et 2019; Abadie, 2017 ; Onibon, 2021). Cette domination est même marquée par une “division internationale du travail épistémique, qui assigne la théorisation féministe aux chercheuses du Nord et l'enquête empirique et de terrain à celles du Sud, dépendantes des financements et des orientations de la coopération internationale” (Abadie, 2017).

L'universalisation de l'analyse féministe blanche et occidentale revient alors à nier la diversité des cultures, des contextes locaux et des rapports sociaux de genre tandis que la dimension normative du féminisme occidental

prend des atours “d’impérialisme moral” (Françoise Vergès, 2019 ; Olivier de Sardan, 2022) ; la femme africaine devenant “le fardeau de la femme blanche” (Oyèwùmi, 2020). Chandra Mohanty⁴ et Oyèrónké Oyèwùmi⁵ dénoncent ainsi la construction d’une image homogénéisante de la femme du Sud, victime de sociétés et hommes violent.e.s, passive, impuissante et non sujet de son histoire (Verschuur, 2009; Veney, 2012; Oyèwùmi, 2020). Les chercheuses africaines montrent à rebours de cette image que l’histoire africaine est caractérisée par une longue tradition de pouvoir féminin incarné aussi bien par les reines africaines et les linguères que par les femmes des marchés nigériens détenant le pouvoir de légiférer sur les marchés et qui, comme les reines puis les grandes figures des indépendances résistèrent aux colonisateurs.

Car c’est la colonisation et l’imposition de son modèle patriarcal qui a dégradé et aggravé la condition des femmes africaines. L’Empire français a importé les principes de propriété individuelle et de la toute puissance du père de famille inscrits dans le Code civil napoléonien, a spécialisé les hommes dans les cultures d’exportation et les femmes dans les cultures vivrières, a réservé les écoles aux garçons et a exclu les femmes des sphères politiques et économiques (Sarr, 2009 ; Hillencamp, 2011 ; Wayack Pambè, Sawadogo, 2017, Venay, 2019). Or, la colonialité, “celle qui décide qu’il y a une manière d’être humain, d’être citoyen, d’être une femme ou un homme” perdure et c’est contre elle que les mouvements décoloniaux dont le féminisme décolonial s’érige (Vergès, 2019).

· 4 Universitaire hindoue immigrée aux Etats-Unis

· 5 Sociologue nigérienne yoruba, autrice de *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997)

Un concept inapplicable en Afrique ?

Pour Oyèrónké Oyèwùmi, les concepts de genre ou de patriarcat sont des constructions occidentales importées avec la colonisation et sont non applicables aux sociétés africaines. Dans un article publié en 2002 dans la Revue féministe africaine *Jenda*, elle commence par interroger le modèle familial dans lequel sont enracinés les concepts de genre, de patriarcat et la catégorie “femme”. Ce modèle familial de la famille nucléaire propre aux sociétés occidentales modernes, est de fait genré car il est centré sur un mari/père (pater familias), une femme/mère subordonnée et les enfants. Or, ce modèle “reste une forme étrangère en Afrique malgré sa promotion entre autres, par l’Etat colonial et néocolonial, les agences de développement, les organisations féministes, les ONG”. Dans un second temps, Oyèwùmi montre, en s’appuyant sur une analyse de la langue yoruba que la catégorisation femme-homme n’existe pas dans l’organisation sociale et la cosmogonie yoruba car il n’y a tout simplement pas de mots spécifiques pour l’exprimer. La société est structurée sur la base de l’ancienneté, principal marqueur du statut social et dont la caractéristique est d’être fluide et dynamique. Une personne yoruba parle ainsi de *egbon* pour désigner son frère ou sa soeur aîné.e et de *aburo* pour son frère ou sa soeur cadet.tte. Les termes *oko* et *iyawo*, traduits à tort par époux et épouse, englobent à la fois les hommes et les femmes. Leur distinction, hiérarchisée (*oko* étant supérieur à *iyawo*), s’opère sur le lignage et la date d’entrée dans la famille, soit par la naissance soit par le mariage et non pas sur une distinction binaire et rigide femme-homme (Oyèwùmi, 2002). Par là, Oyèwùmi

“ La société yoruba est structurée sur la base de l’ancienneté et non pas sur la catégorisation homme-femme.

🔊 Entretien
avec Oyèrónké
Oyèwùmi (en
anglais)

“rejette les concepts de genre et de femme, l’opposition homme/femme, l’inégalité entre les sexes” pour décrire les sociétés africaines. Elle rejoint la position d’un certain nombre d’anthropologues, linguistes, historien·ne·s comme Ili Amadiume (*Male daughters, Female Husbands, : Gender and Sex in an African Society*, 1987), Kandji et Camara (*L’Union matrimoniale dans la tradition des peuples noirs*) qui estiment que les théories féministes universalistes échouent à rendre compte du fonctionnement, des valeurs et de l’organisation des sociétés africaines car elles sont assises sur une conception occidentale de la personne individualisée centrée sur des dichotomies corps/esprit, nature/culture, féminin/masculin, etc., n’ayant pas de sens pour les sociétés traditionnelles (Théry, 2010). Ces universitaires mettent également en avant le rôle central voire glorifié de la mère et de la maternité que ce soit dans les sociétés matrilineaires ou patrilineaires conférant aux femmes une forme de pouvoir respecté par tous et toutes. Les relations femmes - hommes ne sont pas inégalitaires mais complémentaires et cette complémentarité est le socle de l’ordre et de l’équilibre social africain. C’est à travers cette distinction entre “égalité des sexes” revendiquées par les féministes occidentales et “complémentarité des sexes” qu’Elisabeth Claire Jacob éclaire le positionnement “antiféministe” de la ministre ivoirienne Jeanne Gervais qui tout en créant des centres pour l’autonomisation des femmes dans le pays, affirmait la nécessité des rôles sociaux sexués et la division sexuelle du travail, la femme étant mère-épouse-nourricière. Et d’inscrire ce positionnement de Gervais dans une tradition héritée de sa mère baoulé, société dans laquelle les femmes jouent un rôle central (Jacob, 2020).

Des féminismes africains pluriels

Si ces contributions font consensus sur la hiérarchisation aîné/cadet, le rôle spécifique de la femme et de la mère ou le danger à importer naïvement un concept venu d’ailleurs, il n’en demeure pas moins que les féminismes africains sont pluriels et traversés de controverses. La ligne de partage se situe sur la question des inégalités entre sexe, de la domination masculine et du patriarcat, les unes remettant en cause l’universalité des concepts importés, rejetant l’étiquette féministe et privilégiant l’amélioration du niveau de vie des femmes, les autres voyant dans les situations spécifiques africaines des manifestations locales d’une situation universelle de domination patriarcale (Sow, 2012 ; Wayack Pambé, Sawadogo, 2017).

La *Charte des principes féministes pour les féministes d’Afrique* du Forum féministe africain affirme dès son préambule son appellation féministe : “Notre identité féministe ne s’accompagne pas de « Si », pas de « Mais » ou de « Cependant ». Nous sommes féministes, point.”



Elle définit sa vision du patriarcat et revendique une identité propre du féminisme africain. A la critique de l'occidentalisation, elle répond :

“ Nous insistons sur le fait qu'affirmer que le féminisme a été importé de l'Occident en Afrique est une grave insulte. Nous attestons de la longue et riche tradition de résistance des femmes africaines face au patriarcat. Dès lors, nous revendiquons le droit de prendre en main nos actions, d'écrire pour nous-mêmes, de formuler nos propres stratégies, et de parler pour nous-mêmes en tant que féministes africaines. ”

De même, la Sénégalaise Fatou Sow se présente ouvertement féministe :

“ [Féministe] est une étiquette que je porte librement, voire revendique aisément. [...] Elle me permet de quitter les discours de convenance autour des femmes et cette « zone de confort » dans laquelle se réfugient de nombreuses Africaines pour revendiquer leurs droits sans questionner l'ordre patriarcal dominant”. (Sow, 2012). ”

Dans le champ académique, l'universitaire nigériane Bibi Bakare-Yusuf a effectué une analyse critique de la thèse de Oyèrónké Oyèwùmi (Bakare-Yusuf, 2000). Parmi ses arguments, elle souligne qu'à vouloir ré-affirmer le rôle structurant du principe de séniorité, indéniable, dans la société Yoruba, Oyèwùmi reste aveugle aux autres formes de différenciations sociales dont le genre, la richesse, le statut matrimonial, etc. Bakare-Yusuf souligne par exemple, que

les femmes sont de fait toujours des *iyawo* donc subordonnées à l'*oko*, leur mari car ce sont elles qui rejoignent la famille de leur mari au moment du mariage. Dans *Yoruba Women, Work, and Social Change*, Marjorie Keniston McIntosh insiste aussi sur l'intersectionnalité des formes de domination (Veney, 2009) :

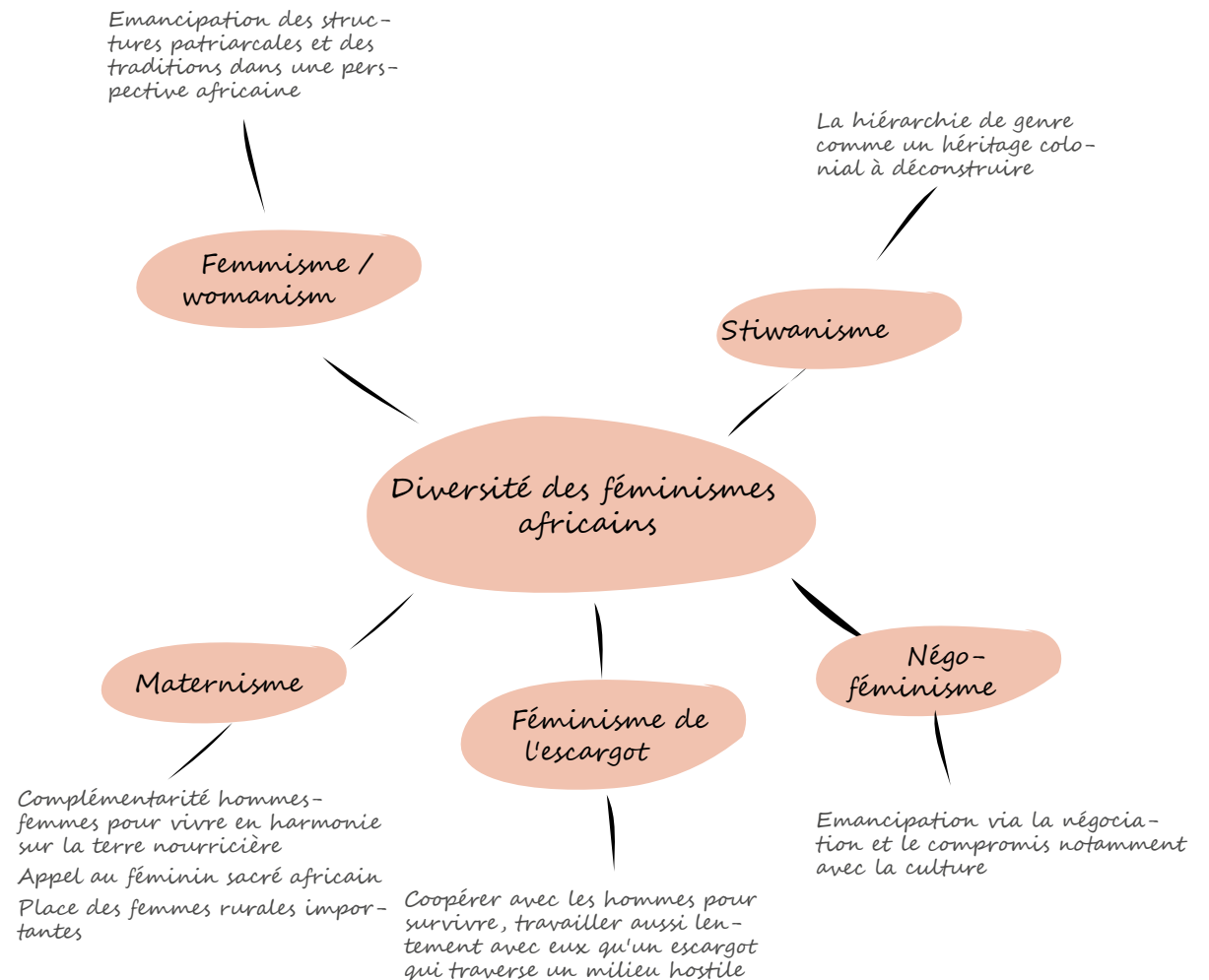
“ Pour les femmes qui avaient des ressources, quelle que soit leur ancienneté, ces activités [la cuisine, le ménage, le soin aux enfants dont les femmes ont clairement la charge avant tout autre chose] pouvaient être déléguées à d'autres femmes, créant des relations de pouvoir entre les femmes qui n'étaient pas basées seulement sur la séniorité. Une femme plus âgée pouvait être en situation de servitude ou d'esclavage et une femme plus jeune pouvait contrôler sa force de travail. Le livre de McIntosh révèle que l'ancienneté est importante mais n'est pas le seul critère qui confère un statut aux femmes ou leur permet d'agir. Elles avaient besoin de ressources, d'argent, de domestiques, de terres et autres biens. Il apparaît qu'aucune catégorie unique ne peut prévaloir sur une autre analyse. L'analyse en termes de séniorité ne peut pas prendre le pas sur le genre et la classe. Mais plutôt les trois catégories et d'autres encore doivent être complètement examinées pour mieux comprendre le pouvoir d'agir (agency) au pays Yoruba et en Afrique. » (Veney, 2009) ”

Autre argument avancé : Oyèwùmi, en omettant d'interroger les évolutions de la société yoruba et leur historicité, reproduit les travers reprochés aux théories occidentales (Bakare-Yusuf, 2000 ; Verschuur, 2009, 2019 ; Sow, 2012, 2022 ;

Wayack Pambé, Sawadogo, 2017). Ces critiques mettent enfin en avant le risque que représentent les discours de l'authenticité et les visions idéalisées de sociétés africaines pré-coloniales égalitaires et harmonieuses. De la même manière que les discours sur la parenté et les solidarités familiales, ils tendent à cacher les rapports de pouvoir et de domination au sein des familles et des sociétés, au détriment d'une compréhension plus fine des dynamiques en cours au sein des diverses sociétés africaines ou au profit des mouvements politiques conservateurs.

Partant de là, Madeleine Wayack Pambé et Nathalie Sawadogo proposent de définir les féminismes africains non pas en arrêtant d'interroger les rapports sociaux de genre mais en renouvelant la notion de patriarcat pour prendre en compte la nature protéiforme et évolutive de ces relations et des situations qu'elle génère pour les femmes africaines (Wayack Pambé, Sawadogo, 2017).

“
L'enjeu pour les féminismes africains n'est pas d'arrêter d'interroger les rapports sociaux de genre mais de rendre visible leurs spécificités.



Typologie définie par Naomi Nkealah, chercheuse sud africaine, littérature africaine et études de genre

“Universalisme tolérant ou relativisme inconséquent”

La dénonciation du transfert intellectuel et de l'impérialisme moral que représenterait la notion de genre pose en creux celle du relativisme culturel. Pour l'anthropologie moderne, le relativisme culturel est une exigence méthodologique qui consiste à faire abstraction de son propre univers culturel pour essayer de comprendre sans préjugés et sans jugement de valeur les modes de vie et de pensée des sociétés étudiées. Il s'agit de penser la diversité des pratiques culturelles sans instituer de hiérarchies entre elles ni valoriser une pratique par rapport à une autre. Il s'oppose à l'ethnocentrisme qui consiste à juger une culture à partir de et par rapport à son propre standard culturel. Cependant, Michel Terestchenko dans un article de la *Revue du Mauss* intitulé “Ces choses qui ne se font pas : le relativisme inconséquent de Philippe Descola, qui est aussi le nôtre” raconte, comment Descola et sa femme, témoins de violences sexistes, ont été confrontés à la difficulté de “relativiser” et “contextualiser” une situation qu'il jugeait inacceptable car “ce sont des choses qui ne se font pas”. L'article pose donc la question de l'existence de principes universels (bien/mal ; juste/injuste) enracinés dans la nature des “choses” et non dans des conventions et coutumes. Il relève également la contradiction entre notre attachement à défendre la pluralité et la diversité culturelle tout autant que l'unité à savoir l'existence de principes universels attachés à “l'unique dignité de notre humanité commune”. Le résultat de cette tension étant souvent un “universalisme tolérant” ouvert à la discussion et à la diversité ou “un relativisme inconséquent” (Michel Terestchenko, 2022).



Les théories universalistes du genre sont inapplicables aux sociétés africaines

Les sociétés sont structurées sur un principe de seniorité au sein des "grandes familles"

En Afrique, la figure de la mère est glorifiée et les femmes puissantes

Hommes et femmes sont différents et complémentaires

Le genre, c'est une nouvelle mission civilisatrice

Les sociétés sont stratifiées selon différents rapports de pouvoir, l'âge, le genre, la position sociale et économique

La place subordonnée des femmes est d'une étonnante constance dans les systèmes agraires du monde.

Il est essentiel de comprendre et accepter la diversité des cultures sans tomber dans un relativisme radical

Il existe des féminismes africains aussi

Références

- Abadie Delphine, "Le « féminisme de la frontière », une heuristique décoloniale", dans *Philosophiques*, Volume 44, numéro 1, printemps 2017, p. 123-130 <https://www.erudit.org/fr/revues/philoso/2017-v44-n1-philoso03110/1040333ar/#no10>
- Bakare-Yusuf B., 2002, « Yorubas Don't Do Gender : A Critical Review of Oyèrónké Oyèwùmí. The Invention of Women : Making an African Sense of Western Gender Discourses », dans *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*, African Books Collective, 2000
- Eydoux Anne. 2020. "Les lignes de faille de l'économie féministe", dans *L'économie politique* n°88, 2020/4, éditions Alternatives Economiques.
- Forum féministe Africain, Charte des principes féministes pour les féministes d'Afrique, 2006, réédition 2016, <https://wipc.org/wp-content/uploads/2020/03/The-African-Feminist-Charter-French.pdf>
- Gallot Fanny, Simonet Maud. 2021. "Rémunérer le travail domestique : une stratégie féministe ?" dans *Travail, genre et société*, édition La Découverte, 2021/2, p.173 à 177
- Jacob Elizabeth Claire. 2020. "Between Egalité and Complémentarité. Jeanne Gervais and the Ivorian Ministry of Women's Affairs, 1976-83", communication lors du séminaire *Des féminismes noirs en contexte (post)impérial français? Histoires, expériences et théories*, 2020 <https://bit.ly/43Edu9M>
- Latourès Aurélie. 2009. "« Je suis presque féministe, mais... », Appropriation de la cause des femmes par des militantes maliennes au Forum Social Mondial de Nairobi" (2007), dans *Politique africaine* 2009/4 (N° 116), pages 143 à 163 <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2009-4-page-143.htm?contenu=article#re40no40>
- Oyewumi Oyeronke. 2002. "Conceptualizing gender: the euro-centric foundations of feminist concepts and the challenge of african epistemologies", dans *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies*, Vol. 2, No. 1 <https://bit.ly/3UMCdEX>
- Oyèrónké Oyèwùmí, 10/01/2020. *Son[i]a #303*, podcast <https://rwm.macba.cat/en/sonia/sonia-303-oyeronke-oyewumi>
- Sarr Fatou, 2009 "Féminismes en Afrique occidentale ? Prise de conscience et luttes politiques et sociales", dans *Vents d'Est, vents d'Ouest : Mouvements de femmes et féminismes anti-coloniaux*, Genève : Graduate Institute Publications, <https://books.openedition.org/iheid/6308>
- Scott Joan Wallach. 2009 "Le genre : une catégorie d'analyse toujours utile ?", dans *Diogenes* 2009/1 n° 225, Presses Universitaires de France, « pages 5 à 14»
- Sow Fatou, "Mouvements féministes en Afrique" dans *Revue Tiers Monde* N°209, 2012, p. 145-160

<https://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2012-1-page-145.htm?contenu=article>

- Terestchenko Michel. 2022. « Ces choses qui ne se font pas ». le relativisme inconséquent de philippe descola, qui est aussi le nôtre", *Revue du Mauss*, 2022/2
- Théry Irène. 2010. "Le genre : identité des personnes ou modalité des relations sociales ?" dans *Revue française de pédagogie* n°71, 2010 <https://journals.openedition.org/rfp/1923#tocto3n3>
- Toupin Louise. 2016. "Le salaire au travail ménager, 1972-1977 : retour sur un courant féministe évanoui", dans *Recherches féministes*, Volume 29, numéro 1, 2016 <https://www.erudit.org/fr/revues/rf/2016-v29-n1-rf02540/1036677ar/>
- Veney Cassandra R. 2009., "Review - Marjorie Keniston McIntosh. 2009. *Yoruba Women, Work, and Social Change*. Bloomington and Indianapolis: Indiana: Indiana University Press", dans *Feminist Africa Issue 12* (2009) – Land, Labour and Gendered Livelihoods https://feministafrica.net/wp-content/uploads/2019/10/fa12_review_veney.pdf
- Vergès Françoise.; 2019. Dans l'émission "Le féminisme, quelle histoire ?!" *La grande table des idées* <https://www.radiofrance.fr/franceculture/le-feminisme-decolonial-selon-francoise-verges-4516390>
- Verschuur Christine. 2009 "Quel genre ? Résistances et mésententes autour du mot « genre » dans le développement", dans *Revue Tiers Monde* 2009/4 (n° 200), pages 785 à 803 <https://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2009-4-page-785.htm?contenu=article>
- Verschuur Christine. 2009 "Orientalisme dans les études de genre ? Les apports des théories et des pratiques des "autres" femmes et organisations de femmes", dans *Vents d'Est, vents d'Ouest : Mouvements de femmes et féminismes anti-coloniaux*, Genève : Graduate Institute Publications <https://books.openedition.org/iheid/6296?lang=fr>
- Verschuur Christine, Sakho Cheikh Sadibou, Onibon Doubogan Yvette. 2019 "Former ou transformer les expertes en genre depuis le Sud, Les défis d'un programme de formation en Afrique de l'Ouest", dans *Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial, Cahiers genre et développement* n°11, Dir. C. Verschuur. 283-302. Paris : l'Harmattan <https://books.openedition.org/iheid/7553?lang=fr>
- Wayack Pambé Madeleine, Sawadogo Nathalie. 2017. "Dépasser le patriarcat pour mieux définir les féminismes africains", *Travail, genre et sociétés*, 2017/2, n°38, p187 à 192 <https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2017-2-page-187.htm>



Explorez
le sujet en suivant
les flèches de
votre choix



Qu'est-ce que
le travail non
rémunéré ?



Qui
concerne-t-
il ?



Faut-il le
rémunérer ?



Est-ce une
question
pour le dé-
veloppement
agricole ?



La protec-
tion sociale
est-elle la
solution ?



Quel rôle
jouet-il ?



Méthode



Bibliogra-
phie



Glossaire