

NOTE INTRODUCTIVE SUR LE GENRE A MADAGASCAR

Sarah FEE

Institut National de Langues et Civilisations Orientales, Paris

Les douze articles de ce numéro spécial¹ appliquent les outils les plus récents des études de "genre" (*gender studies*) pour ouvrir de nouvelles fenêtres sur la vie sociale malgache. Ils présentent la variété des rôles et des relations des hommes et des femmes, la multitude d'idéologies qui les entourent, et les instances où le genre crée (ou ne crée pas) de divisions sociales saillantes. Comme un ensemble donc, ils invitent les lecteurs à repenser la femme malgache, c'est-à-dire à rejeter l'image d'une femme stéréotypée, uniforme, une image dépassée qui persiste néanmoins jusqu'à nos jours dans la littérature. Le concept d'une seule et unique femme malgache est le résultat des mouvements féministes des années 1970 qui supposaient que "la femme" formait une catégorie naturelle, évidente, qui allait de soi. Au cours des années 1980, ce concept de "femme" a été examiné et rejeté puis remplacé par le concept de "genre". De très nombreuses nouvelles études ont démontré que les définitions de "la femme" (comme celles de "l'homme") ne sont pas universelles, mais relatives. Elles sont multiples et varient d'une société à une autre, à travers l'espace et le temps. Les catégories d'hommes et de femmes sont à la fois symboliques et sociologiques et dépendent du contexte. En bref, une femme universelle ne peut pas exister, pas plus qu'une femme générique malgache.

Ce n'est pas par hasard que la plupart des participant(e)s à ce volume sont des anglophones². Le genre comme approche théorique est très ancré dans les études anglophones où il revêt une grande importance. L'anthropologue italienne Teresa del Valle (1993 : 5)

¹ Nous remercions Edgar Krebs, Wendy Walker, Sophie Blanchy et Rakoto Ignace d'avoir lu et apporté leurs connaissances et expériences dans la réalisation finale de cette introduction. Les idées qui sont avancées n'engagent que moi-même. Pour l'aide à la traduction de l'anglais au français, nous remercions vivement Sophie Blanchy et Rakoto Ignace.

² Pour faciliter la lecture des francophones, les auteurs anglophones ont eu l'amabilité de fournir des résumés substantiels traduits en français.

s'est récemment plainte du fait que les débats sur le genre "font le va et vient entre les États-Unis et la Grande Bretagne"¹. Même si l'on peut compter de nombreuses études importantes sur le genre faites par del Valle, et par plusieurs anthropologues français², il n'en est pas moins vrai que ce sujet est encore plus élaboré et plus influent dans la littérature anglophone. En conséquence ce sont surtout des anthropologues anglophones qui ont appliqué l'approche du "genre" aux sociétés malgaches. Etant donné que ces études théoriques et ethnographiques sont publiées dans les revues américaines et britanniques, elles n'ont pas été facilement accessibles aux chercheurs à Madagascar. De surcroît, la crise économique actuelle dans la Grande Île empêche que ces études récentes – tant en anglais qu'en français – ne soient largement diffusées.

Ce numéro spécial de *Taloha* vise à combler, en partie, cette lacune en rassemblant des travaux de chercheurs qui privilégient le genre dans leurs interprétations de l'ethnographie malgache. Cette introduction a pour objet de donner le contexte historique de ces études et d'esquisser les principes de base de "gender studies" qui ont émergé de "l'Anthropologie de la Femme" des années 1970. Cette introduction est donc destinée, en premier lieu aux étudiant(e)s malgaches qui s'intéressent au sujet. Pour des lecteurs qui sont déjà versés dans l'histoire intellectuelle des "gender studies", cette introduction ne sera pas moins utile, espérons-nous, en fournissant une bibliographie critique des études majeures existantes sur les femmes et sur le genre à Madagascar

LES FEMMES ET LE GENRE A MADAGASCAR : LA LITTÉRATURE DE 1899 A 1999

On peut diviser en gros les représentations et les interprétations des femmes et du genre à Madagascar en quatre grandes époques : 1899 à 1925, 1925 à 1970, 1970 à 1985, et aujourd'hui. Cette division correspond aux mouvements théoriques et épistémologiques dans l'anthropologie, et aux courants historiques et politiques à Madagascar.

Première période : 1899 à 1925³

A première vue, il semble surprenant de voir un grand nombre d'essais faits par les premiers écrivains européens sur les femmes

¹ Toutes les traductions de l'anglais en français sont les miennes. del Valle ajoute que "dans le domaine du 'gender studies'...notre connaissance est fondée sur l'analyse des sources publiées surtout en anglais" (1995:5).

² Voir par exemple, J. Bissillat et M. Fiéroux (1983), I. Droy (1990), N. Echard (1978).

³ M. F. Héritier (1996), N. Matthieu (1985), et C. Meillassoux (1975, 1979).

malgaches. Déjà en 1899, le missionnaire anglais Joseph Pearse se sentait contraint de s'excuser pour avoir préparé, une fois de plus, une oeuvre sur "Les Femmes à Madagascar". Mais trois autres réflexions sur ce même thème sont apparues peu de temps après : celles du missionnaire norvégien Lars Vig (1907)¹, du missionnaire protestant français Gustave Mondain (1905-1906, 1908, 1925), et de l'explorateur scientifique Alfred Grandidier (1913, 1914). Bien entendu, les observations faites par ces quatre Européens ont été influencées par les moeurs de leur propre époque ; leurs descriptions reflètent beaucoup plus la vie européenne au début de ce siècle que la vie malgache. Pearse, par exemple, approuvait la croyance malgache (soi disant) à l'infériorité des femmes, parce que le Nouveau Testament dit bel et bien que "la tête de la femme, c'est l'homme" (1899 : 262)². En plus, leur description est fondée sur la notion des vies de femmes européennes bourgeoises de l'époque : ils privilégient la mode et la beauté, les rôles de mère, d'épouse et de ménagère. Pearse ne consacrait que trois paragraphes sur les rôles agricoles et économiques des femmes, mais trois pages sur le vêtement et la coiffure. Pourtant certains aspects de ces travaux ont l'air moderne, se montrant d'une sensibilité et d'une subtilité qui seront perdues pendant les décennies à venir. Pour cette raison, il mérite une plus grande attention.

La thèse générale de ces quatre auteurs est que les femmes malgaches étaient opprimées et dans un état d'infériorité vis-à-vis des hommes ; pourtant, il existait aussi quelques croyances et pratiques qui les ont protégées contre des abus excessifs et contre un état de soumission absolue. Il y avait même quelques croyances qui donnaient l'impression que les femmes jouissaient d'un "statut élevé" (Mondain 1925 : VI). La conclusion suivante de Lars Vig (1907, rééd. 1994 : 7) en est typique : "... la femme malgache n'était pas opprimée de façon ouverte même si... dans certains domaines, bien soumise à des vexations"³. C'est Alfred Grandidier qui a développé cette thèse le plus longuement, à travers toutes les sociétés malgaches, en prenant des exemples dans les observations faites par des auteurs anciens. D'après

¹ Il faut signaler que les anciens auteurs ont aussi fait des observations -- quelques-uns assez détaillés -- sur les femmes malgaches. Voir Grandidier et al. (1913 : 9-46; 1914:133-243) pour des citations et des références.

² Les observations de Lars Vig sur les femmes malgaches ont été, à l'origine, présentées comme des communications aux cercles de femmes norvégiennes luthériennes. Elles ont été publiées en 1907 sous le titre *Om den madagassiske kvinde*. Ce texte précieux a été traduit en français par l'arrière-petite-fille de Vig, Aase Vig Bergent, et rééditée par CEROI-INALCO en 1994.

³ Grandidier (1914) écrivait : "Non pas qu'il y ait...égalité entre les sexes, ce qui n'est pas plus possible à Madagascar qu'ailleurs à cause des fonctions dont la nature charge les femmes là comme partout et qui leur imposent des devoirs spéciaux."

lui, les femmes malgaches étaient subordonnées aux hommes pendant toute la vie, comme le prouvent les contrôles sur la sexualité, et les institutions tels le mariage arrangé, la polygamie, et le lévirat.

A la différence de Grandidier, qui s'est penché sur les rapports sociologiques entre hommes et femmes (et surtout entre époux), les missionnaires Vig, Mondain et Pearse furent sensibles aux formes cosmologiques et symboliques, notamment à travers les mythes, sans doute à cause de leur formation théologique. De plus, ils considérèrent non seulement les femmes par rapport aux hommes, mais aussi les activités et les compétences propres à celles-ci, comme le tissage, le rôle de sage-femme et même de devineresse. Donc ils présentent un portrait plus complexe et plus complet des rapports de genre à Madagascar. Néanmoins, ces auteurs n'avaient pas moins de préjugés : ils voulaient démontrer que le christianisme libère les femmes de l'oppression païenne¹. Le dernier, et bien curieux, travail de Mondain sur le sujet, *Raketaka, tableau des mœurs féminines malgaches dressé à l'aide de proverbes et de fady* (1925), semble vouloir montrer les superstitions cruelles qui régnaient sur les femmes malgaches (en fait, femmes merina) avant l'arrivée des influences bénéfiques du christianisme et de la civilisation européenne. Mondain enfila à la suite des centaines de proverbes et de *fady* ("prohibitions") pour créer les histoires fictives de deux femmes : l'une raconte la vie d'une femme de sa naissance jusqu'à sa mort (*Raketaka*) ; et l'autre, les tribulations d'une jeune mariée qui se croit stérile².

En dépit de tous ces préjugés et de ces défauts, il y a néanmoins quelques aspects louables dans ces premières analyses. A l'exception de Mondain, ces auteurs ne cherchaient pas à décrire "une femme malgache" générique, mais prenaient en compte des facteurs - comme l'ethnicité, la classe, etc. - qui peuvent différencier les femmes. Ils notaient aussi les effets de la colonisation et du christianisme sur les rôles des femmes et sur leurs rapports avec des hommes. Pearse et Grandidier, par exemple, ont tous les deux démontré la grande différence entre les droits et la situation des femmes nobles et ceux des

¹ "L'homme avait la prépondérance sur la femme mais celle-ci avait droit, comme épouse, à des égards et à des traitements pleins d'humanité et d'équité" (Grandidier et. al. 1913 : 21).

² Vig (1907, rééd. 1994: 122), par exemple, écrivait que la mission chrétienne a réussi à "libérer, instruire, et améliorer la femme malgache." Pourtant, Vig (1907 : 79-120) et Pearse (1899) ont tous les deux aussi noté que le mariage à vie chrétienne n'était pas forcément avantageux pour les femmes malgaches, et ce sont celles-ci qui s'y opposaient le plus fréquemment.

femmes esclaves¹. Peut-être les plus utiles sont des observations faites de première main par Vig (1994 : 70-74) et par Pearse (1899) sur l'impact de la colonisation pour les femmes à Madagascar : le travail des femmes a augmenté considérablement après l'abolition de l'esclavage, l'imposition, et le départ lointain des hommes aux corvées. Conformément aux idées européennes sur les rôles qui conviennent aux deux sexes, les femmes malgaches n'étaient pas formées pour être fonctionnaires, les deux écoles supérieures, à leurs débuts, ne prenaient pas de filles, et le salaire offert aux femmes était inférieur à celui de l'homme.

Deuxième période : 1925-1970

On peut dire que les études ethnographiques faites entre les années 1920 et 1970 contribuent peu à nos connaissances sur le genre à Madagascar. Pendant cette époque, la discipline de l'anthropologie se professionnalisait et les thèmes à traiter étaient fixés à l'avance. La monographie devenait le seul modèle d'ethnologie : l'anthropologue enregistrait fidèlement les descriptions normatives (ce que les gens disent qu'ils font) de quelques informateurs-clés (mâles), et divisait d'une manière artificielle la vie sociale en chapitres divers, tels la vie économique, la parenté, etc. Les femmes n'étaient pas totalement absentes de ces monographies : elles apparaissent forcément dans les chapitres sur la parenté, la vie domestique, l'artisanat, etc. Mais le sujet et l'objet implicite de ces études était l'informateur mâle. Une lecture même brève de deux monographies classiques des années 1930 - *The Tanala* de Ralph Linton, et *L'Androy* de Raymond Decary - met cela en évidence. Dans *L'Androy*, par exemple, les événements et les activités qui y sont décrits sont presque toujours du point de vue de l'homme. Pour les descriptions de funérailles, le défunt est mâle et les activités énumérées concernent presque uniquement les hommes. On peut bien se demander si les femmes sont même présentes. Petit à petit, le lecteur se rend compte que par son terme "l'Antandroy" — qu'on supposait un être générique — il veut dire en fait "l'homme tandroy". Si jamais il s'agit d'une femme, il prend soin de la qualifier comme "femme" et non pas comme "l'Antandroy". Cependant, force est de remarquer que les études telles *L'Androy* et les *Tanala* restent tout de même des sources importantes pour les renseignements ethnographiques, souvent assez détaillés, sur les activités féminines qu'elles fournissent.

¹ Beaucoup de proverbes et de *fady* cités par Mondain ne se réfèrent même pas aux femmes, et bien d'autres sont ambigus quant au genre. Par exemple, le terme, *vady*, "époux" s'applique au mari de même qu'à la femme. Une étude ethno-linguistique moderne des proverbes concernant le genre reste à faire.

Les deux ethnographies majeures de Madagascar qui sont parues après la deuxième guerre mondiale ont commencé des sections concernant les rapports hommes-femmes. Raymond Decary (1951) suivait Grandidier en insistant sur le fait que les femmes malgaches étaient partout subordonnées aux hommes, et surtout dans les sociétés pastorales telles les Bara et les Tandroy. Jacques Faublée (1946) par contre partageait les mêmes idées que Vig, Mondain et Pearse : les femmes jouaient des rôles importants dans certaines institutions et croyances liées à la vie religieuse. Or, ces rôles étaient ambigus. Largement exclues de la magie (la divination, l'office d'*ombiasa*, "devin-guérisseur"), les femmes néanmoins dominaient les cultes des esprits de la nature, et étaient souvent associées avec la magie "noire" maléfique.

Les rares études de l'époque qui concernent explicitement des femmes reflètent des intérêts coloniaux et la perspective européenne : elles se penchent sur la psychologie féminine (Clapier 1968, Marks 1959a,b), l'éducation, la santé (Salaka 1902, Ranaivo 1925) et la vie familiale (Leblond 1907).

Une exception heureuse à ces idées préconçues sur les femmes malgaches est l'essai de Jean Paulhan. Administrateur mais aussi poète, Paulhan décrit les liens conceptuels entre la cuisine et la sexualité chez les Merina.

Troisième période : 1970-1985, "L'Anthropologie de la Femme"

Pendant les années 1970, les monographies au style de Linton et de Decary auraient été fortement critiquées par certains anthropologues à cause de leurs descriptions normatives et de leur négligence des femmes. Au fur et à mesure que le mouvement féministe prenait de la force, des anthropologues femmes critiquèrent de plus en plus les représentations ethnographiques des femmes comme membres marginaux de la société et avec les explications à base biologique pour expliquer les différences entre mâle et femelle. Un article d'Edwin Ardener de 1972 aidait à cadrer et à articuler ce mécontentement. Ardener remarquait que l'anthropologie était guidée par un biais doublement masculin qui assourdissait la voix des femmes : d'abord, les anthropologues prenaient comme informateurs des hommes, et acceptaient leurs descriptions et leurs évaluations (souvent dérogatoires) sur les femmes ; ensuite les préjugés occidentaux coloraient les interprétations des rapports hommes-femmes dans d'autres sociétés. En bref, les voix de femmes étaient assourdies à deux reprises : par la société en question, et par la nôtre. La solution a semblé évidente : chercher des "modèles" féminins, décrire les activités réelles des femmes et non pas les descriptions faites par des informateurs mâles, et réhabiliter des femmes comme agents sociaux. Nombreuses ont été les anthropologues (pour la plupart des

femmes anglophones) à relever le défi. On pourrait intituler rétrospectivement le mouvement : "l'Anthropologie de la Femme".

Comme Grandidier auparavant, la plupart de ces chercheurs supposaient que les femmes étaient partout dans le monde soumises aux hommes¹. Mais leur but était de prouver que la base de cette subordination universelle n'était pas biologique, mais "une construction culturelle qu'on peut modifier" (Rosaldo et Lamphere 1974 : 13). "Il est indiscutable que les hommes et les femmes ont des différences anatomiques, mais la biologie prend de l'importance suivant les normes et les attentes des cultures et des sociétés humaines" (ibid. : 4). Quelques chercheurs entreprirent l'étude approfondie d'une société particulière mais la plupart de ces premières études tentaient des comparaisons globales pour tester des "théories de subordination". Les deux modèles majeurs étaient celui de public/privé et de nature/culture. La théorie du public/privé (ou public/domestique) proposée par Michelle Rosaldo (1974) considérait que la dévaluation universelle des activités féminines est due au fait qu'il y a une opposition universelle entre le monde privé (domestique) et le monde public. La femme est associée au monde domestique à cause de son rôle de mère qui la rend "individualiste et particulariste" (1974). Les activités masculines, par contre, notamment la guerre et le commerce à distance, se tiennent dans l'espace public et dépendent des réseaux sociaux. En fin de compte, le monde public mâle entoure et domine le domaine féminin privé. La théorie de la nature/culture de Sherry Ortner (1974) expliquait que les femmes sont universellement associées à la Nature à cause de leurs attributs corporels (la menstruation, la grossesse, la lactation), leurs rôles sociaux (maternels, "le contexte domestique") et à cause de leur psychologie spéciale (dépendant, éducatrice). Pourtant, les femmes ne représentent pas "la Nature pure et simple" : parce qu'elles font aussi des activités valorisées, "elles occupent une place intermédiaire entre la Nature et la Culture" (1974 : 84). C'est en fonction de l'évaluation que fait une société sur ce rôle intermédiaire que les femmes auront un statut "élevé" ou "bas". Ces deux théories, comme on le verra plus tard, ont été rejetées pendant les années 1980.

À signaler aussi les auteurs minoritaires qui n'acceptaient pas cette croyance à "la subordination universelle". Un camp mené par Eleanor Leacock pensait que l'asymétrie de genre n'est pas un fait donné, mais

¹ Grandidier (1913) remarquait que la femme noble avait le droit de désigner ses amants et d'initier le divorce. Par contre, une femme esclave avait peu de droits : elle était obligée de coucher avec son maître, qui lui avait droit de l'emmener à la guerre comme concubine, et elle était subjuguée aussi aux femmes nobles. Comme l'avait noté Pearse, la classe sociale l'emportait sur le genre : "Ces maux étaient dus au système esclavagiste, et non pas à la position occupée par la femme dans l'île" (Pearse 1899 : 262).

une création historique due aux effets de la colonisation et du capitalisme¹. Un autre camp soutenait que la vie des femmes, et les sources de leur pouvoir, ne peuvent pas être appréciées en les comparant aux hommes ; il faut les considérer à part, dans leurs rôles et dans leurs compétences spéciales (Weiner, 1976 ; Begler, 1978). Le monde féminin est séparé du monde masculin mais pas forcément dévalorisé. Les chercheurs malgaches de l'époque tendaient à se ranger dans cette dernière perspective. Tandis que les féministes occidentaux tendaient à croire à la subordination universelle des femmes, les chercheurs malgaches soulignaient régulièrement "la valeur" accordée aux femmes malgaches et leurs rôles comme agents sociaux autonomes. L'ascendance d'une conscience nationaliste après la chute du gouvernement néocolonial, la promotion des femmes dans la Charte Socialiste de 1975, et la création des groupements féminins (*Vehivavy Miray Hina*) ont tous contribué sans doute à cette perspective. Mais il est évident aussi que ces chercheurs n'étaient pas aveuglés par les préoccupations des féministes euro-américaines.

Un exemple de cette tendance est le travail de Suzy Ramamonjisoa (1976), *La Femme Malgache Avant la Colonisation*. Ramamonjisoa a dépouillé le *Tantara ny Andriana* – ce document du XIXe siècle riche en détails de l'histoire socio-politique merina – pour trouver des références aux femmes et à leurs activités. Elle a choisi quarante passages, les a groupés en cinq catégories (Mythes et Légendes, la Religion, Organisation Sociale, l'Etat et le Mariage), et a ajouté une vingtaine de pages d'analyse. Selon l'interprétation de Ramamonjisoa, le *Tantara* met en évidence la valeur religieuse accordée aux femmes, et leurs rôles actifs dans la société. Les mythes, notamment, ont souvent comme personnage clé une femme qui, en tant qu'intermédiaire, apporte des biens comme le riz et les boeufs sur terre. Les "dieux mineurs" étaient divisés en mâle et en femelle et les prières ont été adressées aux deux catégories. Il y avait des astrologues femmes et aussi des gardiennes de talisman royal (*sampy*), quelques-unes sont arrivées jusqu'à la cour royale merina. Les remarques de cette étude faites par Manassé Esoavelomandroso (1976) sont pertinentes en ce que "la femme malgache" générique de Ramamonjisoa est, en fait, la femme merina. En conséquence, elle fait des "généralisations hâtives" en particulier son affirmation que "dans toute l'histoire malgache, des femmes jouent un rôle capital dans la constitution des royaumes" (1976 : 111). D'autres parmi ses observations semblent donner de l'importance au genre alors qu'il ne

¹ "On peut bien dire que toutes les sociétés contemporaines sont dominées par les hommes, et même si le degré et les expressions de la soumission de la femme varient beaucoup d'une société à une autre, l'asymétrie sexuelle reste tout de même un fait universel de la condition humaine" (Rosaldo 1974).

le mérite pas. Par exemple, quelle est la signification de l'existence des lieux mâles et femelles ?

Pendant les années 1970, d'autres chercheurs malgaches entreprenaient de nouvelles recherches de terrain afin d'enrichir nos connaissances sur la vie de femmes, propre à ces sociétés. En premier lieu, il faut citer les travaux de Bodo Ravololomanga (1978, 1983, 1992) sur les femmes tañala. Ravololomanga souligne l'importance des femmes dans le système de parenté tañala, et la valeur qui leur a été accordée en tant que mères. Elle détaille les pratiques et les croyances associées à la grossesse, à la naissance, et à l'éducation des enfants, et d'autres rôles politiques et sociaux des femmes. Dans la société tañala, ces rôles sont frappants parce qu'institutionnalisés : des femmes choisissent un porte-parole, l'*andriambavilanitra* ("princesse du ciel") pour les représenter au palabre villageois. Autrefois, dans le cas où une femme était gravement injuriée par un homme, elle avait recours au *kabarom-biavy* : toutes les femmes du village s'unissaient, et si les négociations échouaient, elles quittaient ensemble le village, laissant les hommes faire les tâches domestiques, jusqu'à ce que l'homme coupable admette sa faute¹.

La thèse de Zaïveline Ramarosaona (1979), *Les Femmes malgaches dans le Fokonolona*, décrivait les rôles des femmes merina dans le conseil villageois, et Raminosa (1971, 1971-1972), dans une série d'articles, examinait les rôles éducateurs des femmes zafimaniry.

D'autres études plutôt féministes se sont occupés des femmes malgaches au niveau de la politique nationale : des travaux féministes enrichissent notre documentation sur les droits des femmes, d'autres examinent des rôles économiques des femmes face au développement (Ramarosaona 1971, 1974, 1975). Un groupe de chercheurs-juristes a produit une série d'articles sur le statut socio-politique des femmes surtout en tant qu'épouse (H. Raharijaona, I. Rakoto 1966, 1971, 1972 ; H. Rakotomanana 1974a,b ; J. Rakotoniaina 1966, 1967, 1972 ; G. Rabenoro 1963, 1967).

Les théories marxistes et matérialistes ont une grande importance dans "l'Anthropologie de la Femme". Au moins deux malgachisants s'y sont référés pour analyser les rapports hommes-femmes à Madagascar. Waast (1979) expliquait que les facteurs politico-économiques

¹ Ses descriptions normatives pourtant ne sont pas très claires sur la participation réelle des femmes aux palabres (*kabaro*). De même, comme Ravololomanga le signale dans son article (voir pp. xx, le *kabarom-biavy*, "palabre de femmes", n'était pas une pratique fréquente. La dernière occasion connue s'est passée en 1950.

à la base de l'ascendant des femmes sakalava de la région de Soalala¹. A partir de 1950, les femmes sakalava commencent à rejeter le mariage virilocal en faveur des unions temporaires avec de jeunes hommes marginaux (les émigrants ou bien de jeunes sakalava sans terre). Ces "concupins" habitent chez leurs femmes (uxorilocalement) et travaillent les parts de patrimoine de celles-ci. La valeur de la dot augmente exponentiellement, un phénomène qui favorise encore l'avantage économique des femmes. Celles-ci passent en quelques années d'un état d'exploitées à un état d'exploiteurs. Elles arrivent même à installer des frères comme chefs autonomes (*talé*). Tous ces événements se sont produits à cause de l'imposition d'un système agricole capitaliste pendant l'époque coloniale. Michel Razafimbola (1980), dans sa thèse *La Femme, le Cadet et l'Esclave*, refuse une telle interprétation qualifiée de "matérialiste vulgaire" à l'endroit de Claude Meillassoux, en faveur de la thèse de Maurice Godelier, que l'exploitation est en grande partie perpétuée par "le consentement des dominés", et que l'idéologie joue un rôle plutôt causatif que réflexif.

Pour le groupe Manendy de l'Imerina rural, Razafimbola insiste sur le fait que c'est le complexe cosmologique composé des ancêtres, du *vintana*, et du *hasina* qui structure la production et "...en dernière instance, organise la soumission de la femme, du cadet, et du salarié descendant d'esclaves" (1980 : 263). L'idéologie de la parenté chez les Manendy assure à la fois que les femmes et les hommes cadets rendent la plupart des produits du travail, et qu'ils soient dépossédés des produits : dans la croyance, une bonne récolte agricole est due non pas au travail physique, mais à la bénédiction des ancêtres. Le chef de famille, en tant qu'intermédiaire entre les vivants et les ancêtres, joue le rôle primordial et a donc droit à la plus grande partie des denrées. Ce système de subordination, cette "logique de l'ordre des choses", est justifié et soutenu par l'idéologie codifiée dans l'astrologie (*vintana*) et le "pouvoir sacré" (*hasina*). Ces deux termes représentent le mâle et la femelle dans un état hiérarchisé éternel.

Même si l'ouvrage de Razafimbola se concentre sur les rapports esclaves-maîtres, et même si l'on y trouve une tendance à simplifier des phénomènes complexes tel que le *vintana*, il donne un aperçu de la souplesse de la division sexuelle du travail, des représentations cosmologiques du mâle et de la femelle, et des manières dont elles sont interprétées et manipulées par les individus. Par exemple, un informateur a fait la déclaration suivante qui éclaire sur le *vintana* vécu au quotidien : "tout ce qui sert à honorer se met au Sud, et tout ce qu'on honore se place au Nord. Déjà dans la vie quotidienne le sort

¹ Voir Larson (1992) et *Tatamo Anie Aho Ka Tatamo* (1994) pour d'autres exemples où des groupes de femmes malgaches se sont unies pour relater leurs doléances. L'étude de Waast était lui-même une réinterprétation des faits recueillis et présentés par Paul Ottino (1965) sur les mêmes phénomènes à Soalala.

des femmes est d'honorer ; et même dans les festivités elles se placent toujours au Sud, endroit réservé à tout ce qui sert à honorer". (1980 : 238).

Deux autres études importantes à signaler sont celles de Richard Huntington (*Gender and Social Structure in Madagascar*, 1987)¹ et d'Eleanor Keenan-Ochs ("Norm-makers and norm-breakers" 1974)². Au départ, ces deux auteurs ne s'intéressaient pas au genre mais se sont sentis obligés d'en tenir compte à cause de son importance dans les sociétés en question.

L'étude de Richard Huntington sur l'organisation sociale bara devait être lue comme un exemple de structuralisme, la théorie qui rivalisait avec le marxisme tout au long des années 1970. Le structuralisme, comme l'a élaboré Claude Lévi-Strauss, tenait que "la pensée sauvage" employait "des attributs concrets, visibles du monde naturel afin de classer le monde à l'aide des taxonomies fondées sur les oppositions binaires" (Errington 1990 : 31). Huntington prétend qu'il a été forcé de considérer le genre parce que "pour les Bara, le mâle et la femelle sont des catégories fondamentales de la condition humaine". Pourtant celles-ci font partie, en tant qu'opposition binaire, de l'analyse structuraliste classique.

Selon Huntington, toute la vie sociale bara est encadrée par une "matrice du mâle et de la femelle". La femelle est associée à la fécondité et aux "liens de base biologique, associés à la naissance", (1987 : 28) ce qu'Huntington appelle "la vitalité". La qualité mâle, par contre, est associée aux ancêtres et aux rapports sociaux, autrement dit *lahatsy*, "l'ordre". Ces deux qualités sont liées à d'autres oppositions binaires, tels la stérilité et la fécondité, le tombeau et l'utérus. Elles sont aussi à la base des définitions de la personne, de l'organisation sociale, et des rapports entre clans. Mêmes des rites tournent autour de ces "notions bara de l'embryologie" : la physiologie vient de la mère, et "l'ordre" vient du père. Les rites de passage bara ont pour objet d'"endurcir" l'individu, de le transférer du "ventre de la mère" au "tombeau du père". Quant aux autres rites comme le *bilo* et le deuil, ils représentent un déséquilibre entre les qualités mâles et femelles, lequel doit être rectifié. La mort entraîne un excès de l'ordre mâle : l'os surpasse la chair, la stérilité surpasse la fécondité, l'ordre surpasse la vitalité, etc. Le *bilo* (rite de guérison), par contre, implique un excès de

¹ Publié en 1987 sous le titre de *Gender and Social Structure in Madagascar*, le travail de Huntington est en fait une version peu remaniée de sa thèse de 1973, *Religion and Social Organization of the Bara People of Madagascar*. Parce que l'auteur n'a pas mis à jour son analyse, et ne se référait pas aux débats de genre qui ont émergé plus tard, le travail est considéré ici comme faisant partie des années 1970.

² Cet article est un chapitre remanié de la thèse de Keenan-Ochs, *Conversation and Oratory in Vakinankaratra* (1974).

la vitalité féminine, et doit être équilibré avec une dose de l'ordre. L'énergie sexuelle et la naissance - exprimées à travers les chants et les danses rituelles - sont les moyens de communication par lesquels on rétablit l'équilibre.

L'analyse de Huntington est susceptible des mêmes critiques générales lancées contre le structuralisme : une vue trop systématisée (ici les "notions bara de l'embryologie")¹ ; l'attribution d'un seul et unique sens aux symboles ; et la transposition des catégories occidentales (par ex. nature/culture). Néanmoins, cette étude est utile pour ses observations sur l'action sociale : les manières dont les individus comprennent et négocient les "règles" de la société. Huntington présente des cas d'études qui montrent bien que les femmes bara sont des êtres autonomes qui arrivent à gérer leurs destins, et ceux d'autrui. Ces observations sont importantes vu que les sociétés patrilineaires - telle la société bara - sont réputées les plus défavorables aux femmes (Lamphere 1974).

Une étude plus convaincante, bien que partielle, et qui continue à être influente dans le monde malgachisant, est celle d'Eleanor Keenan-Ochs². Dans son étude ethnolinguistique des orateurs vakinankaratra, Keenan-Ochs a trouvé que la parole est différemment associée aux hommes et aux femmes. Des villageois — hommes et femmes — étaient de l'avis que la parole idéale est le *teny miolaka* ("discours sinueux"), ce que Keenan-Ochs appelait "la norme". Ce sont les hommes qui arrivent à réaliser cet idéal : ils n'expriment jamais de pensée privée, ils maîtrisaient le *teny miolaka*. Les femmes, par contre, sont des "casseurs de normes". Elles parlent franchement et n'hésitent pas à critiquer ouvertement les voisins. Elles communiquent des informations nuisibles à la vie sociale ; par conséquent, leur manière de parler est "considérée inférieure à celle des hommes" (1974 : 4). De ce stéréotype - comme quoi la femme a la langue acérée et se laisse emporter facilement tandis que l'homme garde le sang-froid et maîtrise l'art de la diplomatie - il en résulte que chacun a son pouvoir

¹ Ce sont surtout des représentations de l'embryologie bara de Huntington qui semblent être forcées. Dans son tableau, il met la chair comme attribut féminin, même si dans le texte il note que "aucune des expressions bara n'associe la chair de l'enfant à la mère" (1987 : 25). De même le lien entre l'homme et l'os est ambigu. Il spécifie que dans son tableau l'os ne se réfère pas au squelette du fœtus, mais métaphoriquement aux os ancestraux. Or ses informateurs étaient dubitatifs sur le fait que le sperme se transforme en os. Et pourtant, plus tard il écrit que "l'individu est créé de l'os venant du père." Le modèle de Huntington ressemble d'une manière trop suspecte à celle du Lévi-Strauss et de Leach qu'il cite au début du travail. Voir par ailleurs Ravololomanga (1992) pour une description de l'embryologie tañala qui a des liens avec l'interprétation de Huntington.

² Voir par exemple : Graeber (1996), Hanson (ce volume), et Larson (1992).

spécifique. Les hommes seuls prennent le rôle d'orateur et de porte-parole. Les femmes, de leur côté, grondent les enfants et adressent des critiques à l'égard des fautifs.

Les observations de Keenan-Ochs prédisent donc les conclusions faites plus tard par Henrietta Moore sur les stéréotypes de genre. "C'est maintenant bien connu que des représentations culturelles du genre reflètent rarement les contributions réelles des hommes et des femmes dans une société donnée" (1988 : 35). Les villageois vakinankaratra ne reconnaissent pas les contributions faites par l'orateur féminin. Les hommes le considère comme inférieur ; or, ils l'exploitent quand c'est dans leur intérêt. Par exemple, pour exprimer la colère, l'homme dirige sa femme vers l'adversaire qu'elle réprimande sévèrement (1974 : 118). De même l'orateur féminin est nécessaire aux transactions commerciales avec des Européens.

Quatrième période : Les études de genre à Madagascar depuis 1985

A partir de l'année 1985, l'Anthropologie de la Femme s'est transformée en "études de genre" (*gender studies*) et "la femme", comme sujet d'étude, a été remplacée par le concept du "genre" (*gender*). Quelles en sont les raisons ?

Elles apparaissent plus facilement si l'on considère les transformations qu'a subies plus généralement l'anthropologie au cours des années 1970. L'émergence de la théorie de la *praxis* — comment les individus interprètent les "lois" de la société et agissent en fonction de celles-ci — contribuait au refus des anciennes théories fonctionnalistes et structuralistes qui accentuaient les représentations collectives et les descriptions normatives, et qui avaient donc tendance à présenter les cultures et les sociétés comme des unités statiques, homogènes. On commençait aussi à rejeter les catégories occidentales et les "universaux", en faveur des catégories locales, contextuelles. On relève aussi à cette époque de nombreuses études sur les transformations historiques (surtout celles provoquées par la colonisation) et sur la contestation : la multiplicité de voix, d'opinions et de formes d'identité qui existent dans une seule communauté.

Les nouvelles recherches de terrain sur les rapports hommes-femmes entreprises à partir de 1975 ont incorporé (et aussi ont influencé) ces nouvelles vagues théoriques. Des études de plus en plus nombreuses examinèrent les sociétés où l'asymétrie de genre était minimale (telle l'Asie du Sud-Est), et laissèrent les déterminants économiques pour analyser en profondeur les systèmes symboliques de genre ("les représentations de genre" dans la terminologie courante). D'autres se tournèrent vers la construction culturelle de la masculinité (Brandes 1980, Herdt 1982), ou la possibilité d'une troisième catégorie de genre, à l'exemple des travestis (Wiken 1977).

La vague déferlante de livres et d'articles qui en résulta à partir de 1980, surtout dans la littérature anglophone, fut phénoménale¹. Un certain nombre de ces écrits critiquait les premières interprétations et les premiers modèles (Mukhopadhyay and Higgins, 1988 : 462). Les questions originales des années 1970 semblaient de plus en plus "naïves et inadéquates" (ibid.) pour plusieurs raisons².

En regardant de près la catégorie "femme", les anthropologues trouvèrent qu'elle était fautive sur le plan analytique. Tout d'abord, la supposition que "la femme" soit une catégorie universelle est basée sur les faits biologiques. L'Anthropologie de la Femme privilégiait le rapport entre des anthropologues de sexe féminin et les informatrices (Moore 1985 : 5). En supposant une identité unique pour les femmes, elle renforçait la croyance qu'elle cherchait à détruire : que "la femme est une catégorie naturelle fondée sur les différences biologiques" (Mukhopadhyay and Higgins 1988 : 485). On pensa aussi que les théories de nature/culture et public/privé étaient, elles aussi, fondées sur les notions de la biologie occidentale. Il est indiscutable que partout dans le monde ce sont des femmes qui mettent au monde les enfants. Mais les actes de relation sexuelle et d'accouchement (comme n'importe quel autre acte physique tel que manger ou déféquer) ne vont pas de soi : ils subissent des interprétations culturelles. Il y a des sociétés qui minimisent le dimorphisme sexuel et celles qui "...l'élaborent comme étant la différence la plus profonde et la plus signifiante de la condition humaine" (Errington 1991 : 35). Un ouvrage collectif intitulé *Nature, Culture, Gender* (MacCormick and Strathern 1980) démontre que les femmes, à travers le temps et l'espace, ne sont pas associées universellement à la biologie corporelle ou à la Nature. Cette collection d'articles aidait aussi à démontrer que le symbolisme de genre n'est pas un système fixe, mais une procédure qui est continuellement réinterprétée. On ne peut pas le réduire à une équation simple. Comme tous les symboles, l'homme et la femme, le mâle et la femelle, sont polysémiques. Une même société peut comprendre plusieurs représentations de genre, qui changent ou même se contredisent suivant le contexte, et qui sont interprétées différemment par les uns et les autres.

¹ A titre d'exemples, pour l'Afrique, voir Barbier (1985), Bledsoe (1980), Dennie (1985), Moran (1990), Oppong (1983); pour l'Amérique du Sud, Nash et Safil (1980); pour l'Asie du Sud, Caplan (1985), Sax (1990); pour le Pacifique, Gelber (1986), Josephides (1985), Kahn (1986), O'Brien et Tiffany (1984); pour l'Asie du Sud-Est, Atkinson et Errington (1990), Eberhardt (1988), Karim (1995); pour l'Océan Indien, Benedict et Benedict (1982), Lambek (1983).

² De bons résumés critiques de l'Anthropologie de la Femme se trouvent dans Moore (1988), Mukhopadhyay et Higgins (1988), et Tiffany (1978).

Le clivage public/privé était aussi manifestement fondé sur les déterminants biologiques, en supposant que la maternité était le *sine qua non* du destin féminin. Des études de terrain montrèrent que la maternité n'était pas forcément une contrainte comme la voyaient des féministes occidentales. De nouvelles études ont souligné qu'en dehors des États-Unis d'Amérique et de l'Europe, le public et le privé ne sont pas des sphères séparées, et suivant les circonstances, les femmes et les hommes peuvent être associés à l'une ou l'autre. Pour le cas de Madagascar, Philip Thomas (1995) a aussi rejeté le modèle public/privé pour éclaircir les rapports de genre dans le Sud-Est de l'île. Chez les Temanambondro, les hommes et les femmes, en tant que couple, sont tous deux associés au foyer et à la maison, et cette dernière ne sert pas uniquement d'espace "privé".

Les anthropologues se sont mis d'accord sur la nécessité de bannir une fois pour toutes "mâle" et "femelle" comme catégories naturelles. Il fallait les libérer des notions occidentales de la biologie. La solution adoptée fut de considérer les hommes et les femmes comme des catégories idéales, comme un système symbolique (Moore 1988). Ensuite le chercheur devait rapprocher ces catégories des rapports sociologiques entre femmes et hommes, et des interprétations et activités qu'en font des individus. Le terme "genre" a été conventionnellement adopté pour désigner les élaborations culturelles (s'il y en a) sur les différences hommes-femmes. Il remplaçait le mot "sexe" qui était dorénavant réservé pour désigner les "fonctions physiologiques et attributs anatomiques" (Errington 1990 : 10)¹. On peut définir "le genre" comme "la division sociale des sexes" (Josephides 1985 : 97), et "les études de genre" comme "l'analyse des interrelations entre des hommes et des femmes et le rôle du genre pour structurer les sociétés humaines, leurs histoires, leurs idéologies, leurs systèmes économiques et les institutions politiques" (Moore 1988).

Une deuxième critique de "la femme" venait des féministes non-européennes qui avaient toutes une autre vision des choses. Leurs expériences personnelles leur avaient appris depuis longtemps que d'autres critères, tels que la classe ou l'ethnicité, l'emportent souvent sur l'identité de "femme". Selon ce groupe de chercheurs, "la femme universelle" et tout le mouvement féministe, en fin de compte, étaient fondés sur les besoins des femmes bourgeoises occidentales. Ces critiques ont inspiré de nouvelles études sur la variabilité des vies des femmes dans une seule société ou dans une seule communauté. On déplaçait l'accent de la *ressemblance* des femmes à la *diversité* (Moore 1988, 1994). Une étude menée dans cette optique ne décrivait pas "la femme merina" comme une unité homogène, uniforme mais

¹ Mais Errington (1990) trouve que même cette notion de sexe, en tant que différence "naturelle," est une construction culturelle occidentale.

considérerait aussi des contextes divers où le critère de genre dans l'identité sociale est dominé par d'autres critères, avec lesquels il doit composer :

- l'âge : les rôles des femmes varient à travers le temps, selon l'âge, la génération et les capacités reproductives. Les soucis des rôles et le pouvoir d'une adolescente ne sont pas du tout semblables à ceux d'une femme âgée, mère de plusieurs fils. Certes, dans certaines sociétés, après la ménopause, les femmes ne sont plus considérées comme féminines.
- l'ethnicité et la race : les autochtones d'Ambilobe peuvent considérer une immigrée tandroï plutôt "tandroï" que "femme".
- la classe : si l'on considère les cas d'une esclave et sa maîtresse on voit bien que chacune d'elle a plus en commun avec les hommes de sa classe qu'avec l'autre en tant que "femme".
- le temps : les rapports de genre - sociaux et symboliques — ne sont pas statiques mais changent et sont réinterprétés suivant l'époque, tant dans les sociétés "à petite échelle" que dans celles à "grande échelle". Comme exemple de l'ethnologie malgache on peut citer la thèse de Pier Larson (1992) sur l'histoire de la monarchie merina. Larson montre que les politiques des souverains ont radicalement remanié la division sexuelle du travail, la composition des groupements sociaux, et les stratégies économiques des femmes et des hommes merina. David Graeber (1996) trouve que la colonisation française a renversé l'ancienne association faite en Imerina entre des hommes et des filtres d'amour (*ody fitia*).

La religion, la résidence (rurale ou urbaine) et l'éducation sont quelques autres facteurs qui peuvent unir ou diviser des femmes.

La variabilité des vies des femmes à travers l'espace et le temps a mené, encore une fois, à la conclusion qu'il fallait dissoudre le concept de "la femme". Comme l'a déclaré hardiment Henrietta Moore (1988 : 7) :

les images, les attributs, les activités et les comportements attendus associés aux femmes sont d'une spécificité culturelle et historique... il en résulte que le concept "la femme" ne peut pas servir comme une catégorie analytique dans les études anthropologiques.

La validité d'autres concepts de l'Anthropologie de la Femme a été aussi scrutée, principalement "le statut", "la subordination", "le

prestige", et "le pouvoir"¹. "Le statut", comme l'employait l'Anthropologie de la Femme, était en fait un terme relatif qui impliquait "une comparaison avec les hommes ou avec les femmes occidentales" (Van Esterik 1982 : 4), ou bien "un jugement sur ce qui est bon, souhaitable, ou de valeur" (Mukhopadhyay et Higgins 1988 : 468), et par la suite "ne peut pas être comparé à travers des sociétés différentes" (Quinn 1977 : 183). Là où le chercheur pense voir un "statut élevé", la société en question peut avoir une toute autre idée. Keenan-Ochs, par exemple, suppose que la participation des femmes aux marchés doit être une source de pouvoir. Pourtant, on sait par des études sur l'Asie du Sud-Est, que la participation au marché peut être interprétée comme signe d'infériorité : les transactions commerciales, en effet, contredisent les idéaux bouddhistes qui prêchent le détachement du monde matériel (Kirsch 1980 : 23)².

On ne peut pas avoir d'idées préconçues sur "le statut", "le prestige", comment ils sont créés et conceptualisés. Selon Shelly Errington (1990 : 9), voici la nouvelle question à poser : "quel est le système de prestige d'une certaine société, quelles sont les différences de genre et comment y figurent-elles ?" Plusieurs ouvrages collectifs examinèrent cette articulation entre le genre et les systèmes de prestige (Ortner et Whitehead 1981 ; Miller 1993), tandis que d'autres analysaient la manière dont les relations hiérarchisées sont "naturalisées" dans des sociétés différentes (Yangiasako et Delaney, 1995). Marilyn Strathern (1980, 1987, 1988), par exemple, soulignait que dans les régions montagneuses de la Nouvelle Guinée, le prestige est exprimé en termes de genre : un individu - homme ou femme — peut se voir attribuer le prestige mâle ou la dévaluation femelle.

Karim (1995), pourtant, met en question ce discours éternel sur l'inégalité et les hiérarchies. Dans son introduction à un travail collectif sur le genre en Asie de Sud-Est, Karim montre qu'une telle perspective rend obscure la nature des rapports de genre dans cette région, celle qui "dérive d'une théorie de la connaissance des concepts et des valeurs du bilatéralisme : le besoin de maintenir les rapports sociaux par le biais des règles de la complémentarité et de la similarité, et non pas de la hiérarchie et de l'opposition" (1995 : 16). Sa conclusion est

¹ Déjà en 1977, Naomi Quinn soulignait que beaucoup de ces chercheurs employait "le statut" comme synonyme de "la subordination". En plus, ils mettaient l'accent sur les occasions, sur les sociétés (par ex. arabes, de Nouvelle Guinée) et sur les rapports (par ex. entre époux) où l'antagonisme entre femme et homme était le plus marqué.

² Errington (1990 : 7) ajoute : "Ce n'est pas à dire que les femmes de l'Asie du Sud-Est seraient mieux sans une autonomie économique ou sans contrôle de leurs produits: néanmoins de les enlever du contexte...et de les désigner comme les facteurs les plus importants pour le haut statut est de créer une illusion fondée sur des idées d'origine européenne."

que "les thèmes du féminisme occidental ne peuvent pas envisager une situation telle que celle de l'Asie Sud-Est où les rapports des hommes et des femmes sont si flexibles et fluides" (1995 : 26). De même, il serait faux de voir les actes des femmes forcément comme illégitimes ou déviants (les "casseurs de normes" de Keenan-Ochs) parce qu'ils se passent en dehors du monde "officiel". En Asie du Sud-Est ces actes sont attendus, et en plus, c'est dans le domaine informel, loin des institutions publiques, que le pouvoir est réellement créé et actualisé. Comme exemple de l'ethnologie malgache, on peut citer le travail de Suzy Ramamonjisoa (1987a) qui met en question l'explication courante que le culte de possession sakalava, le *tromba*, attire les femmes marginalisées. Par quels critères va-t-on définir la "marginalisation" ? Ramamonjisoa montre que les rapports de genre dans le *tromba*, en fait, reproduisent les rôles des hommes et des femmes dans le processus politique sakalava : des rois venant de l'extérieur prennent comme épouse (possèdent) des femmes autochtones pour sceller la légitimité de leur règne.

Une conséquence importante de tous ces débats sur le genre fut l'influence que prit ce sujet dans toutes les disciplines, surtout dans les sciences sociales et les études littéraires. Déjà en 1984, aux États-Unis, 68% des universités assuraient des cours en étude de genre. Tous les étudiants - même ceux qui ne s'intéressaient pas aux femmes *per se* - ont donc été sensibilisés aux effets potentiels du genre sur le phénomène à étudier. De cette attention systématique portée au genre, il résulta de nouvelles interprétations des institutions sociales. On peut citer les études d'Annette Weiner qui obligeaient à une révision des analyses de l'échange trobriandais faites par Malinowski (Weiner 1976). Dans les études thaïlandaises, la sensibilité au genre produisit une nouvelle interprétation de la structure sociale et aida à démystifier le Bouddhisme (Karim 1995 : 20-21). Un petit exemple de l'ethnologie malgache réside dans l'étude de la géographe Lucy Jarosz (1991) sur le métayage dans la région du Lac Alaotra. Comme les villageois lui avaient expliqué dès son arrivée : "le riz dans l'Alaotra, c'est l'affaire des hommes" (ibid. : 59). Les études antérieures négligeant le genre étaient donc partielles et "masquaient des différences importantes dans les relations de production" (ibid. : 60). Dans toutes les classes sociales, les capacités des femmes dépendaient de l'accès à la main-d'œuvre mâle. A l'intérieur d'une seule classe, les stratégies de production des femmes et des hommes se différençaient. Parmi la classe des propriétaires, les femmes n'avaient pas l'opportunité d'accroître leurs concessions comme moyen d'accumulation : leur seule possibilité était la mise en métayage de leurs parcelles aux hommes. Parmi la classe pauvre des paysans sans terre, les hommes avaient la possibilité d'exploiter les terres marginales, tandis que les femmes ne pouvaient que s'engager comme

domestiques. Il serait faux donc de parler d'un seul système de production.

La discussion menée jusqu'ici aura pour résultat, espérons-nous, de convaincre les lecteurs qu'il ne peut exister ni une seule et unique "femme malgache", ni une "femme sakalava". Ce sont deux idées abstraites, et qui n'existent que dans l'esprit du chercheur jusqu'à ce qu'on prouve autre chose. Quelle est la pertinence de regrouper une fillette merina rurale issue de descendants d'esclaves, et une femme cadre d'entreprise betsimisaraka, sinon leur constitution anatomique ? Quels sont leurs intérêts communs qui s'opposent à ceux des hommes ? Les études de genre, d'après Stolcke (1993 : 20) introduisent "une approche relationnelle qui implique une étude des femmes dans leurs rapports avec des hommes". Du point de vue analytique, ce n'est pas faux de parler "des femmes malgaches", ou "des femmes tanala", au pluriel, mais il faut éviter des déclarations *a priori* : là où le chercheur croit voir "une femme", les siens peuvent bien voir un être différent (une soeur, une mère, un membre d'un certain clan ou d'une certaine "caste"...). L'accent mis sur le genre expose à un autre extrême : rendre saillant le genre là où il ne le mérite pas de l'être. Comme on l'a vu aussi, et nous le développons encore ci-après, il ne peut exister non plus une seule "image" ou "condition" des femmes.

En retenant ce bref rappel historique, on peut mieux situer les études anthropologiques sur le genre à Madagascar réalisées pendant les années 1980 et 1990. Les plus influentes restent les oeuvres de Maurice Bloch (1982, 1986, 1987) sur les représentations du genre en Imerina. Bloch y propose au moins trois évaluations possibles des femmes merina. Sur le plan socio-économique, beaucoup de femmes sont autonomes et prospères par rapport aux hommes qui viennent s'installer à côté de leurs femmes (résidence uxorilocale). Comme membres des groupes de parenté ("dème"), les femmes sont sur un pied d'égalité avec les hommes. Pour Bloch, l'idéologie merina met l'accent sur la permanence et sur l'unité : il en résulte que les divisions sociales - y compris le genre - sont passées sous silence et le groupe se présente dans les termes androgènes, collectifs. Mais il y a une troisième représentation des femmes, dans laquelle elles sont dépeintes "comme basses, sales et semeuses de zizanie" (1986 : 330). Cette image négative s'attache aux femmes en tant qu'être sexuel, dans leurs rôles d'épouse et de mère. D'après Bloch, au lieu d'associer ces trois images pour arriver à un seul "statut", il est plus intéressant et plus correct de dégager les circonstances dans lesquelles apparaît l'évaluation négative. Selon son analyse, les femmes, regardées comme l'origine biologique de la vie, sont associées aux maisonnées individuelles et, par conséquent, sont associées à la mortalité et aux rapports personnels, émotifs. C'est à cause de ces associations que les femmes sont dévaluées : elles représentent l'antithèse de l'idéologie de

concepts locaux, et examine la variété de modèles de vie à la portée des femmes. Les sections concernant les autres régions (de même que l'introduction et les sous-titres) tendent malheureusement à tomber dans un discours sur "la femme malgache", "le statut" et "la place". Ces références fréquentes à une femme générique est regrettable, d'autant plus que le but présumé de cette partie est de mettre en relief les variétés régionales des vies féminines. Une perspective anthropologique pourrait aider à éviter de telles erreurs, de même des généralisations hâtives et des conclusions euro-centriques, par exemple, que la dot soit l'équivalent de l'"achat" d'une femme (1992: 35). La deuxième partie de l'ouvrage comprend une récapitulation utile des codes juridiques et des articles de la Constitution malgache qui concernent les femmes. A côté des droits *de jure* sont ajoutées quelques observations sur la réalité *de facto* face à l'ignorance des lois. Les auteurs terminent leur rapport par une évaluation sérieuse des efforts pour intégrer les femmes, et des velléités à le faire, dans le processus de développement à Madagascar¹.

Deux livres - toujours dans le domaine du développement - s'adressent à une audience plutôt populaire. Un petit ouvrage aux belles illustrations, sponsorisé par le Club Soroptimist, présente quelques statistiques et des récits de vie de plusieurs femmes dans les provinces de Tuléar et d'Antananarivo. Le livre *Tatamo Anie Aho*, K. Tatamo (1994) ressuscite une approche de l'Anthropologie de la Femme des années 1970 qui consiste à dépouiller les sources historiques pour en trouver des personnages féminins importants. En se référant surtout au *Tantara ny Andriana*, Tatamo prend souvent les mêmes exemples, et tire les mêmes conclusions, que Ramamonjison dans son travail de 1976 (et Mondain dans son travail de 1908). Il est donc susceptible des mêmes critiques. Tatamo présente quelques personnages historiques qui semblaient être conscients d'une identité de femme, mais ce n'est pas évident pour tous les cas. Prenons l'exemple de la reine tanala : il est clair que le fait d'être femme ne l'a pas empêché d'arriver au pouvoir, mais est-ce vraiment son inspiration ? De telles conclusions au contenu féministe forcées ébranlent le but avoué de Tatamo : montrer la spécificité du genre à Madagascar.

Deux études de genre dans les disciplines de la littérature et de l'histoire méritent l'attention. Randriambeloma examine la réception enthousiaste réservée par les lectrices merina aux romans des soeurs Brontë (et à leurs héroïnes). Jacqueline Ravelomanantsoa Randrianjafinimanana (1995) examine en détail les changements de

¹ L'Appendice V donne la liste des plus grands projets à Madagascar qui cherchent à intégrer les femmes. L'appendice VI présente quelques directives pratiques utiles pour mieux réaliser cette intégration.

sont survenus dans les attentes et les rôles des filles en Imerina entre le XVIe et le XXe siècle.

En revenant aux études anthropologiques proprement dites sur le genre, on constate une prolifération récente d'articles due aux chercheurs anglophones ayant fait leur terrain à Madagascar à partir de 1984. Pour ces chercheurs, le genre faisait partie de leur "trousse à outils" analytique. Que ce soit les études sur la mémoire chez les Betsimisaraka, ou sur l'histoire merina, tous ont été sensibles aux effets du genre sur la problématique. Plusieurs de ces chercheurs ont déjà commencé à publier les conclusions concernant le genre (Astuti 1992, Cole 1997, Gracber 1996, Jarosz 1991, Larson 1996, Thomas 1995). D'autres les présentent dans cet ouvrage.

