

La Doxa de sexe, une approche du symbolique dans les rapports sociaux de sexe

Monique Haicault

Volume 6, Number 2, 1993

Enjeux

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/057748ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/057748ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Revue Recherches féministes

ISSN

0838-4479 (print)

1705-9240 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Haicault, M. (1993). La Doxa de sexe, une approche du symbolique dans les rapports sociaux de sexe. *Recherches féministes*, 6(2), 7–20.
<https://doi.org/10.7202/057748ar>

Article abstract

The latest theorisations of gender relations have passed over symbolical aspect. My theoretical and problematic choice is a non-dualist conception of material and symbolical dimensions. It is developed here through an analysis of the *doxa* pertaining to gender relations. The *doxa* is conceived as a combination of meanings, beliefs, assertions, which use every system of signs (language, body, icons, sounds) and all means of communication to legitimate the asymetry between genders. It imposes a "ready to think" stereotypical interpretation on any situation and through "doxic adhesion" constitutes an efficient mean of domination.

ARTICLES

La doxa de sexe, une approche du symbolique dans les rapports sociaux de sexe

Monique Halcault

La poussée théorique sur les rapports sociaux de sexe qui s'est manifestée au cours des 20 dernières années a laissé dans l'ombre la question du symbolique et de ses liens avec la dimension matérielle. Trois problèmes restés obscurs freinent le travail théorique et limitent l'intelligibilité des phénomènes sociaux analysés. Ces problèmes semblent directement ou indirectement rattachés à la dimension multiforme du symbolique.¹

Avant d'aborder cette question par une approche centrée sur la doxa de sexe, je voudrais présenter brièvement ces trois points, car ils soulèvent une autre question, celle de la place du symbolique dans la théorisation des rapports sociaux de sexe.

Le symbolique oublié dans la théorie des rapports sociaux de sexe

Tout d'abord, voyons le problème de l'imbrication des rapports de sexe aux autres rapports sociaux, de classes, de générations et interethniques. Selon une nécessaire perspective dynamique, l'imbrication doit rompre avec une vision structurelle des rapports sociaux, leur base matérielle étant considérée comme déterminante en dernière analyse. Cette approche doit rompre également avec une conception linéaire-causale, déterministe, selon laquelle un rapport social l'emporterait toujours sur les autres et il ne peut s'agir, d'après cette conception, que des rapports de classes, toujours vus comme prioritaires.

La prise en considération de l'imbrication dynamique des rapports sociaux entre eux, sous leurs composantes articulées, débouche sur une meilleure compréhension de leur coprésence active dans la totalité sociale concrète. Elle permet en outre de mieux comprendre les processus de recomposition qui succèdent à des phases toujours plus évidentes de déstabilisation.

Liée à cette première question se trouve celle de la nature complexe des rapports sociaux. Insuffisamment théorisée, elle empêche de penser la diversité des registres de leurs manifestations au sein d'une même société, la variabilité de leur intensité, de leur présence-action et de leur visibilité. La complexité des rapports sociaux, et notamment de sexe puisque c'est là notre objet, concerne leur capacité à disposer de plusieurs modalités de relations entre leurs deux termes. Au-delà de l'antagonisme qui a été pensé d'emblée comme relation es-

1. J'ai développé ces points dans une version antérieure du présent texte pour le XIVe Congrès international de l'AISLF, à Lyon, en juillet 1992. Les Actes du groupe de travail « Sociologie des rapports entre les sexes », sont publiés et diffusés par l'ERMOPRES, Simone, (Toulouse-le-Mirail), et le LEST, Aix-en-Provence.

sentielle entre les deux catégories de sexe, la contradiction est une relation dynamique plus difficile à saisir et à rendre intelligible telle quelle. Elle peut concerner un registre du rapport et non un autre, être à la fois une chose et son contraire, par exemple : prendre une modalité relationnelle d'alliance tout en conservant un caractère d'opposition (Combes et Haicault 1982) ou bien encore être intrinsèquement contradictoire, comme c'est le cas entre pratiques et systèmes énoncés de significations, ou entre pratiques et imaginaire, ou bien encore au sein même des systèmes de significations, entre une opinion et son contraire émergeant quasiment ensemble dans les représentations, dont le propre n'est certes pas la cohérence (Daune-Richard et Haicault 1984). Les contradictions naissent enfin de l'interaction de plusieurs contraires, de registres différents de composantes intrinsèques et de niveaux enchevêtrés de dimensions constitutives. Ces rapports sociaux gouvernent en effet à la fois l'économique (actifs dans les productions marchandes et non marchandes), le politique et le symbolique.

Par le jeu de leurs contradictions, leur propre action peut les maintenir dans l'ambivalence, dans l'entre-deux, dans le tiers inclus, le paradoxe. Dans cette perspective, on peut parler, avec réserves et précautions, de complémentarité et en même temps de mise à nue de l'opposition conflictuelle. La complémentarité ici ne renvoie pas au sens commun selon lequel un sexe (femme) serait le complément de l'autre (homme), mais au sens de dépendance interactive entre les deux termes, au sens donc du classique rapport dialectique, maître-esclave ou capital-travail. Complémentarité par opposition dialectique des contraires et non par identité des contraires. L'un ne pouvant être pensé sans l'autre, sous peine d'évacuer l'idée même de rapport.

Le troisième blanc, la zone d'ombre qui recouvre en partie les autres, est le symbolique lui-même. Le blocage sur cette question est significatif d'un mode de pensée dominant qui construit des oppositions, fragmente pour mettre en doctrine et a tendance à fixer les démarches. Ce blocage est au cœur « des antinomies pérennes qui minent la Science Sociale de l'intérieur », comme le remarquent Bourdieu et Wacquant. « Un mode de pensée véritablement innovant, génératif, n'est-il pas sa capacité à se penser lui-même, voire à se dépasser en pensée? » (1992 : 10). Aborder cette question, c'est se donner quelque peu les moyens de comprendre l'efficace sociale du rapport social de sexe.

Une approche du symbolique par la doxa de sexe

Les systèmes symboliques sont des systèmes de production de sens et de significations. Ils organisent également les représentations, par leur propension à classer et à classifier, à nourrir les mentalisations. Ces ensembles de catégories de perception du monde social s'imposent comme catégories objectives de sens et de significations. Ils légitiment l'ordre existant et travaillent de leur côté à sa reproduction-recomposition. Ils construisent la vision légitime et arbitraire des relations d'ordre entre groupes sociaux. Ils sont donc actifs au niveau macrosocial, également aux autres niveaux méso- et microsociaux. Présents et agissants dans les structures, les institutions de même que les pratiques des individus et des acteurs collectifs.

Je laisserai de côté les mythes, les productions de l'imaginaire social et des imaginaires sociosexués en tant que contenus plus ou moins figés de ces formes symboliques. Je ne m'attacherai pas non plus à repérer les discours ou les représentations du masculin et du féminin en tant que tels. Bien que ces grandes catégories donnent lieu à une immense production symbolique, elles ne traitent pas directement du rapport entre les sexes, en tant que rapport social.

La doxa du lien entre les catégories de sexe

Je veux rester centrée, d'une part, sur l'actualité vivante, dynamique, active de la production symbolique en m'attachant donc à ses mécanismes de production-reproduction, de transformation-recomposition et, d'autre part, au rapport social lui-même, au cœur de la problématique.

La doxa de sexe est une notion ou un concept actif dans la totalité sociale. Elle travaille en continu dans tous les lieux de production et d'échanges de signes et se manifeste sous des formes diverses, avec violence ou de manière diffuse. De plus, et c'est son intérêt ultime, elle traite du rapport, du lien entre les sexes, et non uniquement de chaque catégorie. La signification sociale du lien ne découlant pas directement des catégories, ni de leur comparaison, il y faut un supplément de sens. La doxa l'apporte au travers d'opinions, de croyances établies, constituant un arbitraire culturel de sexe propre à une société à un moment de son histoire et qui se substitue à une analyse objective du phénomène observé.

Pièce et instrument du système symbolique, la doxa de sexe contribue à la reproduction dynamique, politique et économique du rapport social dans la mesure où elle propose, « comme allant de soi », un système de significations qui légitime la position respective des sexes, ici et là, dans les espaces économique, politique et symbolique.

Travaillant pour l'ordre, cette production continue de signes maintient et reconduit les grands principes de domination en dépit des pratiques novatrices des acteurs et des actrices ainsi que des représentations en transformation. Elle réorganise ses contenus arbitraires en fonction des transformations sociales, sans ébranler complètement son principe d'homéostasie, de perdurance du noyau dur des croyances et des mécanismes de leur socialisation-diffusion. Par divers procédés, elle maintient le sens social à donner aux rapports sociaux fondateurs comme le sont les rapports pluridimensionnels entre les sexes. Elle recourt, comme on le verra, à divers dispositifs pour énoncer des codes de lecture du changement social, qui est alors rabattu sur la matrice du « sens commun » dans laquelle il se remodelise et se fond. Il faut voir, par conséquent, dans la doxa un des enjeux des rapports sociaux de sexe.

Le matériel et le symbolique, des conceptions de leurs liens

Deux grandes conceptions traitent du symbolique dans ses relations au matériel. D'abord, la conception séparatiste qui oppose le matériel et le symbolique. Vision dominante, elle privilégie toujours l'un ou l'autre pôle. Selon cette conception, les structures objectives matérielles seraient relativement autonomes et prépondérantes au regard des structures symboliques et subjectives. Il y aurait, d'un côté, une logique de l'exploitation (classes, sexes, ethnies, etc.) et, de l'autre, une logique de la domination, ou encore une logique

relativement autonome de la domination par l'ordre symbolique. Selon cette dernière conception, la logique prépondérante de la domination symbolique pourrait être analysée indépendamment des logiques matérielles d'exploitation ou de divisions sociales dont elle est ainsi coupée.

L'autre conception, non dualiste, plus rare, conçoit le symbolique (sous toutes ses formes) comme une composante constitutive des formes matérielles, de toutes les formes matérielles. On y trouve les problématiques des articulations, des liens entre le matériel et le symbolique, les approches de la complexité et de la dynamique des niveaux enchevêtrés du social. Elle oppose aux visions pyramidales, hiérarchiques et statiques des réalités sociales comme des réalités psychiques, conçues de la sorte selon une matrice de la centralité, des visions en revanche à causalité circulaire, dessinant des modèles en spirale, à composantes multiples et d'intensité variable. Des configurations non figées, comme le pense Elias, qui se transforment continûment sous l'action de leur propre mouvement, sans centre ni périphérie dépendante.

À la première conception peut se rattacher, pour ce qui est de la priorité du matériel, le mode traditionnel de pensée marxiste, qui a exclu de ses analyses classiques les systèmes symboliques, au profit de l'économique et du social.

Au sein des avancées théoriques sur les rapports de sexe, les théories du mode de production domestique, celle de la division sexuelle du travail et du travail domestique, rabattues sur leur seule dimension de production matérielle, celles encore qui fondent le rapport social de sexe sur le fait de l'enfant ou sur l'appropriation matérielle du corps des femmes, la plupart de ces conceptions s'ancrent sur un implicite dualiste et matérialiste.

Tout aussi dualistes sont les visions essentialistes qui insistent sur la seule dimension symbolique pour expliquer la domination. Elles sont restées focalisées sur le capital symbolique, ou sur les systèmes de parenté et d'alliance, sans prendre en considération les conditions matérielles et les enjeux *multiniveaux, y compris matériels, de ces constructions symboliques*. Ainsi en est-il, malgré leur apport important, des écrits et de la pensée d'Irigaray, également d'une grande partie de la production théorique pourtant si riche et décapante d'une tendance du mouvement des femmes en France, nommée à ses débuts « Psychanalyse et Politique », et de Bourdieu lui-même. Dans un article célèbre et récent, « La domination masculine » (Bourdieu 1990), il autonomise complètement le symbolique, même s'il le conçoit comme partiellement incorporé. Sa thèse d'une économie des biens symboliques, autonome et active grâce au seul capital symbolique, lui fait laisser de côté l'exploitation matérielle des femmes dans la société kabyle comme un enjeu à part entière pourtant de l'arbitraire culturel, de la doxa de sexe, comme il laisse de côté, dans la construction de son objet, les tensions et la lutte des femmes, d'autant plus cachées et minuscules que l'oppression est forte et que l'adhésion doxique est contraignante. Enfin, on trouve Lacan et sa conception de l'ordre symbolique, de la loi du père, limitée au seul langage, au point de fondre l'un dans l'autre. Le symbolique devenant le langage autour du signifiant majeur qu'est le phallus. Pas d'histoire, pas d'exploitation, mais pas de femmes puisqu'il n'y a pas de féminin possible qui trouve un lieu où s'inscrire.

Aux conceptions non dualistes, non séparées du matériel et du symbolique, se rattache Engels (1972), qui donne aux systèmes de parenté, d'alliance et de rapports au savoir, aux connaissances, au social en général, une

place importante, construisant la domination comme insécable de l'exploitation matérielle. Les formes symboliques d'alliance entre les sexes sont intimement liées, selon lui, aux formes de l'exploitation des femmes au cours de l'histoire et dans la famille bourgeoise. La domination masculine est matérielle certes, la femme est, dit-il, le prolétaire de l'homme, mais également elle est une manifestation de représentations et de systèmes de pensée. Ces observations le conduisent à parler en précurseur de rapport social entre les sexes.

Dans cette filiation figure principalement Mathieu, notamment à cause d'un texte intitulé « Quand céder n'est pas consentir », où elle ne cesse de montrer comment l'exploitation matérielle des femmes dans les sociétés traditionnelles est rendue possible par un travail incessant de production doxique renforçant ainsi la domination masculine. Le symbolique, par une production de signes doxiques, impose aux dominées elles-mêmes l'ordre légitime de leur exploitation matérielle et symbolique, indissociables l'une de l'autre, comme les deux faces d'une même médaille (Mathieu 1991 : 131-225).

Évoquant les sociétés traditionnelles, objets des études anthropologiques, Mathieu parle de « l'envahissement de la conscience des femmes, par le pouvoir des hommes ». Les représentations des femmes, comme produits de la doxa de sexe dans la société Gusii, sont intimement liées à la violence physique et matérielle qu'elles subissent, tant dans le travail de production que dans la sexualité-reproduction. Tabet (1985) parle même de « domptage meurtrier » quotidien dans la sexualité. Il n'y a pas, d'un côté, exploitation matérielle, biens, corps-producteurs d'enfant et corps-entretien et producteur domestique (la triple exploitation) et, de l'autre, les productions symboliques et la doxa de sexe autonomisées. L'une ne fonctionnant pas sans l'autre, les deux se légitiment réciproquement. En outre, Mathieu soulève une question décisive, celle du rapport sexué à la doxa, le « non-partage de l'idéologie » et la non-symétrie des consciences. Ce qui renvoie à une idée déroutante, dérangeante concernant la doxa. Non seulement la doxa énonce-t-elle sans cesse, en la légitimant, l'asymétrie des rapports entre hommes et femmes, mais elle n'est pas décodée de manière identique, symétrique selon le sexe. Chaque personne décode, de là où elle est, de là où la place sa socialisation à adhérer à la doxa, et/ou à la produire. Mathieu montre comment « la symétrie est réintroduite dans l'asymétrie » par présupposé de l'identité des consciences; elle affirme alors la nécessité « d'une analyse matérialiste de la conscience ».

Enfin, dans cette filiation, Godelier (1984) occupe une position bien visible. Depuis longtemps il tente de réconcilier le matériel et l'idéal, en construisant les rapports sociaux et les pratiques sociales comme constituées de cette double composante. L'idéal est dans le matériel, car il ne saurait y avoir de production matérielle sans savoirs, sans représentations, sans croyances ni connaissances, bref sans le symbolique multiple et donc, sans doxa : mais, lui, ne le dit pas (Daune-Richard et Haicault 1984).

Un choix de problématique

Ma perspective théorique se situe dans le non-dualisme de cette dernière filiation, et ce, depuis longtemps (1977-1980). Elle cherche à intégrer une approche systémique de la réalité sociale à causalité circulaire, en rupture avec l'idée de causalité linéaire et déterminante, de centralité et d'organisation sociale verticale, que sous-tendent implicitement les conceptions séparatistes et

réductionnistes. De plus, elle reconnaît la doxa dans tout système de signes et non seulement dans le langage. Derrière une grande variété de signifiants, multiples et en production constante, se cache un signifié beaucoup plus répétitif et limité. Non pas un invariant mais un refrain. À la diversité de formes et de supports s'oppose une monotonie du sens (une monosémie). La doxa est partout, et partout elle nappe et recouvre, cherchant à surplomber les micro-mouvements quotidiens du local, ou bien dans le désordre créatif, où se manifestent des contradictions, des transformations qui pourraient faire échec à l'hégémonie doxique.

Le dit de la doxa de sexe

Mais que dit-elle cette doxa, que raconte-t-elle sur les sexes et leur rapport, quel est ce refrain, cette langue de bois, pourtant bien efficace ?

La doxa réénonce l'asymétrie entre les sexes, « la place légitime de la femme derrière l'homme », la position en retrait, non pas opposée (dedans, dehors comme chez les Kabyles de Bourdieu) mais seulement seconde, et toujours seconde. L'assistante, la pourvoyeuse née, celle qui approvisionne, prépare, anime, pour que l'homme produise, décide, crée et récolte le matériel et la puissance symbolique.

La doxa travaille pour l'ordre, elle enferme, forclot ; retraitant les petites productions dynamiques avec plus ou moins de violence. Sa fonction essentielle consiste à légitimer, à imposer un « prêt-à-penser » sur les sexes et sur l'asymétrie de leur présence dans toutes les instances de décision : vie publique, gouvernement, religions, aménagement des territoires, organisation des grandes institutions, conception et production des espaces, des habitats, enfin, éducation et socialisation. Elle fonde l'« allant de soi » de l'exclusion des femmes des lieux du centre, et au contraire leur « naturelle » présence, bénévole et besogneuse, dans le local et les espaces publics dominés, sans visibilité sociale ni politique (Saint-Criq et Prévost 1992; Adler 1993).

Les manifestations de la doxa

Tout en restant attachée aux manifestations de la doxa sur le sens du rapport entre les sexes, je crois possible de repérer une diversité de moyens utilisés pour signifier le sens de ce rapport social. Quels types de signes, quels médias de communication emprunte-t-elle? Peut-on encore désigner des lieux de production, des lieux de manifestation plus spécifiques?

Les modes d'expression : la force des signes

La doxa s'exprime au travers d'une grande diversité de signifiants. Pas seulement le langage, les mots, les plaisanteries, également le langage du corps, les gestes, les mimiques, le corps lui-même, postures, positions, « hexis corporelle ». Il existe une somatisation de la doxa et, plus avant encore, une construction durable de l'arbitraire qui envahit l'inconscient : Bourdieu l'analyse très bien pour ce qui est de la société kabyle, de même Mathieu quand elle fait état de la nécessité de considérer les conditions matérielles de la conscience. La doxa investit les signifiants que sont les œuvres d'art, les biens culturels, la science, les objets immatériels de l'imaginaire, sexués-sexuant qui contiennent

toujours une doxa du rapport entre les sexes, qui répètent la bonne et légitime manière de les penser, de les représenter et de les exprimer, de les imposer, inscrivant de la sorte le sens de ce rapport social. Le refrain doxique emprunte également la quasi-totalité des signifiants iconiques : peintures, photographies, films, vidéo. Il est encore redondant dans les représentations visuelles du pouvoir, de la religion, du sport, de la guerre. Enfin, on pourrait ajouter à cette liste les formes matérialisées de l'espace bâti. Un exemple, les cuisines éloignées de la rue des femmes japonaises, appelées d'ailleurs les femmes « du fond », qui proclament matériellement la juste place des épouses dans le rapport de sexe saisi ici dans l'espace et la fonction domestiques. Une photographie de l'Assemblée nationale en France parue dans la revue *Télérama* du 24-30 avril 1993 donne à voir la minorisation d'un des termes du rapport social dans l'espace physique du politique (3 femmes au gouvernement en France, 37 députées sur 577, en dépit de 53 p.100 d'électorat féminin).

Ces images impriment inconsciemment nos systèmes de représentations et construisent une norme : le primat de la suprématie et de la production masculine, et le postulat que « le général est masculin », le féminin étant toujours relégué dans le particularisme.

Pour un même signifié on a tous les signifiants et tous les types de signes. La doxa ne se réduit donc ni à du discours, ni à des énoncés. Elle fonctionne effectivement comme un signe, déclenchant le « prêt-à-penser » et le « prêt-à-redire le sens ». Incorporée dans les pensées, comme un déjà-là, prêt à se reconnaître dans du nouveau pour le réduire, elle est certes « contrainte par corps », pour reprendre une expression violente de Bourdieu, mais elle n'est pas seulement incorporée. Elle se manifeste également dans des actes de communication, dans des interactions, utilisant différents moyens de communication : communication intercorporelle, non verbale avec ses systèmes de codes, communication langagière et communication de masse. Elle est multimédiatisée.

Des lieux de production

Peut-on repérer un ou plusieurs lieux relativement autonomes de production doxique ? Cela semble peu probable dans nos systèmes sociaux, d'autant qu'elle se produit et se reproduit là même où elle s'exprime, c'est-à-dire dans n'importe quelle situation, n'importe quelle interaction sociale. Elle n'élabore pas ses contenus à partir de prérogatives qui seraient données par une instance légitimante extérieure comme c'est le cas de la religion dans certains systèmes sociaux, ou du parti dans d'autres.

La doxa est présente au quotidien dans les pratiques les plus courantes. Ce mode de penser immédiat se manifeste en permanence dans les interactions routinières de la vie quotidienne, un ordinaire de la doxa, qui avait été fort bien dénoncé dans la belle rubrique des *Temps modernes* « Le sexisme ordinaire »². Au cœur des pratiques, comme stock immédiatement disponible

2. L'ensemble des textes parus dans cette rubrique des Temps modernes a été publiés en 1979, sous le même titre, par un collectif, aux Éditions du Seuil, dans la collection Libres à elles.

de représentations toutes faites, cette doxa ordinaire entre toutefois en contradiction avec celles qui sont façonnées par l'expérience et la réflexion, ce qui ne facilite ni le travail théorique ni le pointage de son mode d'action dans le social. La doxa de sexe est présente dans les récits des faits divers, dans l'explication ordinaire des phénomènes courants, dans les actes de parole, allant de la plaisanterie aux propos récurrents des médias et du discours politique, également dans le discours savant.

Production banale et coutumière de sens, la doxa tend à imposer une vision de la différence des sexes qui est en fait un traitement politique des différences sociales objectives. Ainsi, le temps partiel et la nouvelle idéologie du partage du travail ne sont jamais présentés comme des instruments de gestion des ressources humaines dans les entreprises, ce qu'ont montré plusieurs recherches récentes en France, ni comme une forme de partage du travail qui touche surtout la main-d'œuvre féminine (Nicole-Drancourt 1990 et Nicole-Drancourt et Maruani 1989). Ces transformations sociales sont recouvertes et légitimées (y compris chez beaucoup de sociologues) par la doxa de sexe qui présente comme naturelles, évidentes, les formes sexuées de « conciliation de la vie familiale avec la vie professionnelle » qui fonctionnent comme outil de gestion.

S'il n'existe pas de lieux autonomes de production doxique, les religions ayant perdu dans nos sociétés le monopole du prêt-à-penser, on ne peut toutefois s'empêcher de remarquer que des lieux de communication et de formation de masse sont d'intenses émetteurs de sens commun et de modes standardisés de pensée, tout comme les médias : la presse, la radio, l'audiovisuel. L'école, les lieux de formation, de socialisation et d'apprentissage collectifs : centres de vacances et sportifs, colonies, stades, tous sont animés par des agents producteurs de biens symboliques qui se réfèrent à leur insu, à la doxa et sans s'en rendre toujours compte contribuent de la sorte à sa diffusion et à sa reproduction. On peut sans crainte ajouter la publicité dont les analyses portant le plus souvent sur les manifestations mythiques de la femme-objet n'ont jamais débouché sur le concept de rapport social de sexe qui renvoie à une autre « intelligence du social » (Berthelot 1990). Je laisse de côté le refrain antiféministe qui assaille notre société, au point que les femmes elles-mêmes croient bon, avant même de parler, de déclarer qu'elles ne sont pas féministes. C'est là un bon analyseur social de la violence actuelle de l'actualité de cette doxa. On peut encore considérer comme des manifestations de la doxa ses intensités relatives de présence au cours de l'histoire. Des phases d'offensive et de contre-offensive doxiques succèdent à des périodes où la légitimité est déstabilisée soit par levée des revendications des femmes, soit par une recrudescence de l'exploitation des femmes dans la production marchande et non marchande avec menace conjointe sur leurs droits. La doxa redouble alors, et sans masque, y compris dans le discours savant. On pense à la Vienne « fin du siècle », à l'antiféminisme et à l'antisémitisme de Weininger par exemple, ou bien encore aux années 1980-1990 en France, avec une montée des menaces matérielles et symboliques qui pèsent sur la loi Weil de 1975. Aux transformations du système d'emploi également qui, malgré une présence effective des femmes dans tous les secteurs de la production, tendent à mettre en question leur droit à l'emploi et au travail. À travers la doxa se manifeste ce que la journaliste américaine Faludi appelle la « guerre froide des hommes ».

Le langage de la doxa et ses modes de fonctionnement

Le langage de la doxa est éminemment ritualisé, codifié. Nous avons vu qu'il emprunte toutes sortes de signifiants et s'exprime à travers un éventail de signes. Il peut se passer de tout dire et signifie au travers de fragments, de bribes, de fractions d'images. C'est évident pour ce qui est du masculin et du féminin, c'est vrai également de la doxa, à priori plus syntagmatique.

Le langage ritualisé du pouvoir

Comme tout langage, à l'exception du langage numérique, elle utilise donc la métaphore et la métonymie, car elle fractionne, dissocie ses messages de l'intérieur, s'appuyant toutefois sur un référentiel concret, où on peut mettre en évidence et reconnaître quelque chose des sexes : anatomie, biologie, imaginaire, pensée, valeurs, histoire et fonctions sociales.

La relation asymétrique, la mise à l'écart qu'elle pose comme arbitraire culturel, peut s'inscrire comme langage par l'usage de codes d'écriture très ordinaires. Dans la publicité, par exemple à travers la métaphore d'un produit, d'une profession, d'un service (café, bière, parfums, *manpower*). À travers la métonymie des fragments, parties de corps, de lieux, qui sont suffisants pour énoncer son tout.

C'est le langage de l'ordre, on l'a dit, qui tire sans cesse vers le pôle de « la tradition » et occulte l'invention, en se manifestant. Son droit à dire refoule le désir de parole. La doxa utilise un fonds commun de significations et de croyances, héritées et transformées, dont il serait intéressant de faire des relevés, des inventaires, de suivre les modifications passagères et la quasi-permanence des signifiés au-delà, peut-être, de la diversité sociale et historique des signes.

Comment repérer la doxa?

L'énoncé de la doxa s'effectue, semble-t-il, toujours dans un espace interactif de communication, une pragmatique, d'où elle tire une part de son efficace comme le fait le langage du pouvoir. Son repérage n'est pas aisé, car ses lieux de manifestation sont divers comme le sont les canaux de communication qu'elle emprunte. Pourtant, son omniprésence la rend paradoxalement accessible à une collecte féconde pour peu que l'on adopte des outils moins traditionnels. Il s'agit en fait d'exercer le regard, d'apprendre à voir. Travail de décryptage des indices, enfouis dans les traces sensibles, « l'enfance du signe » (Bougnoux 1991), décryptage encore des icônes, toutes les représentations ressemblantes, décryptage enfin des symboles qui, pour reprendre la classification de Peirce, regroupent tous les signes arbitraires, coupés davantage que les deux autres du monde réel, et qui sont beaucoup plus ardu à dévoiler.

Pour ma part, je repère la présence de la doxa dans des entretiens de femmes, quand elles mènent une lutte au fond d'elles-mêmes pour faire tenir ensemble deux visions du monde contradictoires : la vision légitimante de la doxa (« c'est normal pour une femme, il ne peut pas m'aider, il travaille, il n'a pas été habitué à cela, il fait sa part ») en opposition au regard qu'elles sont capables de porter un instant sur la division du travail entre les sexes, la physionomie de leur propre parcours professionnel comparé à celui de leur époux, regard lucide

qui voit bien la différence d'ordre hiérarchique, mais vision insoutenable et à rejeter, si on veut vivre quelque peu en paix, en famille et au travail.

Si l'on adopte une démarche croisant une approche classique (trouver des régularités au moyen d'instruments pertinents de collecte) avec celle de l'ethnométhodologie, la doxa apparaît alors partout : au coeur de la banalité quotidienne, celle de la rue, des restaurants, sur les lieux de travail, dans les plaisanteries, dans les interactions familiales, les débats télévisés. Pour la faire apparaître, il faut décoder, retrouver le signifié sous le signe et, quels que soient les signifiants, écouter derrière les mots, voir derrière les images, opérer des effets de cadrage. Appliquer une grille de lecture somme toute fort simple, une fois bien délimitées l'image et l'interaction.

Des modes de fonctionnement variés

Les modes de fonctionnement de la doxa de sexe sont multiples, mais pas nouveaux, car ils sont ceux du pouvoir symbolique. Ils ne sont pas nécessairement intentionnels. Difficile de dire, comme cela a pu être avancé, que les dominants savent parfaitement ce qu'ils font et ont recours à des techniques d'imposition de la doxa. La réflexion sur le symbolique est, à mes yeux, un moyen d'introduire l'inconscient dans le fonctionnement social. C'est pourquoi il faut se méfier d'une conception positiviste qui reviendrait à concevoir les dominants comme conscients et les dominées comme subissantes. Les femmes dans certaines circonstances peuvent reprendre à leur compte la doxa de sexe pour avoir la paix. Et *a contrario* les dominants peu enclins à réfléchir à leurs pratiques, ni au sens politique qu'elles pourraient prendre, leur attribuent le sens commun immédiat, par confort. La force de la doxa, c'est de présenter aux dominées leur situation comme légitime, comme injuste peut-être, mais relevant d'un ordre quasi immuable, trop lourd pour être bougé, et qui serait remplacé par quoi? Violence symbolique, elle force le consentement.

Comme la doxa est totalement transversale à tous les lieux du social, privés et publics, ce qu'elle énonce dans un champ a des effets dans un autre, elle déborde les cadres et atteint de cette manière, comme le pouvoir, une certaine hégémonie, car elle peut se passer du contexte pour répéter son refrain.

Un autre mode de fonctionnement de l'ordre symbolique du pouvoir repris par la doxa de sexe consiste à éviter toute information, tout exposé objectif d'une situation, des motifs. La doxa de sexe n'informe pas, elle hallucine, ainsi que les images, car, pour affirmer des évidences dans la langue de la loi, elle inhibe tout travail de critique. Comme le font les images, grâce à leur fonction hypnoïde, la doxa anesthésie la fonction sélective et analysante de la perception. Les indices dont l'une et l'autre se nourrissent tirent à eux la totalité du schème de sens.

Comme tout système de communication, la doxa montre et cache en même temps, elle dit et fait taire, elle donne du sens et produit du paradoxe. Elle parle pour occulter, camoufle et met en avant. Composite et souple, elle peut emprunter des modes de penser nouveaux, effectuer sur eux un traitement, avant que de les rabattre sur des noyaux plus durs, plus investis de significations. À preuve, l'histoire du mot « sexisme » lui-même qui s'est retourné contre les femmes, les féministes principalement, c'est-à-dire celles qui avaient forgé ce mot pour dénoncer les préjugés et la violence symbolique et matérielle contre les

femmes. Il est devenu, déformé par l'usage qu'en ont fait les dominants, un signe pour stigmatiser la prétendue intolérance du mouvement.

La doxa utilise la dénégation (dire et nier ensemble), vide de leur signification propre les actions ou les luttes des acteurs et des actrices, retourne l'accusation contre l'accusatrice, cela principalement dans les phases de crise de légitimité ou de mise à mal par les pratiques individuelles et collectives de l'hégémonie masculine sur la production du sens. Elle déforme, ironise, provoque et, au besoin, menace.

L'adhésion doxique

La doxa s'appuie sur l'adhésion doxique à la fois des dominants et des dominées. Toutefois, les dominants et les dominées n'entendent pas de manière symétrique. Ils ne connotent pas de façon identique l'art, les images, les mots, les histoires ; on reproche toujours aux femmes de ne pas comprendre la plaisanterie, de manquer d'humour. Le vieux rêve de symétrie, là encore, s'effondre, et pourtant la doxa fonctionne comme si les femmes étaient des hommes, devant l'arbitraire doxique. Je renvoie ici à une savoureuse analyse de Huston (1984) sur cet « allant de soi » d'un unisexe écoutant, les hommes. Chaque personne entend de là où la positionnent les rapports sociaux et depuis sa prise de conscience. L'adhésion doxique participe au travail de domination. Elle viole la conscience et voile les enseignements tirés de l'expérience subjective. Elle va à l'encontre de la politique de l'expérience et contribue ainsi à empêcher du « Je » et de l'« Autre » d'advenir (Alsina 1989).

L'adhésion doxique des femmes peut enfin être tactique, en vue d'éviter l'inconfort de la lucidité et le conflit. Elle est toutefois dans ce cas bien peu novatrice. L'imposition à se taire n'est-elle pas une autre preuve de sa violence sociale au profit du maintien de l'ordre ?

Conclusion

Dans le présent essai sur le symbolique dans la construction de la théorie des rapports sociaux de sexe, j'ai choisi de mettre l'accent sur la doxa.

La doxa de sexe est conçue comme un système complexe de signes et de significations usant de tous les signifiants historiquement et socialement disponibles et faisant sens à tout moment, en tout lieu, pour orienter et légitimer les croyances, les représentations sur les différences sociales : économiques, politiques et symboliques entre les sexes. Elle est appréhendée ici dans son arbitraire, énonçant l'asymétrie et le décalage entre les sexes comme légitime. La doxa en tant que dimension des pratiques sociales individuelles et collectives est une composante du rapport social, y compris dans ses manifestations les plus matérielles. L'isoler pour tenter de l'analyser ne signifie pas que nous ayons adopté pour autant une conception dualiste des relations entre le symbolique et le matériel, bien au contraire.

Produite et reproduite de manière dynamique et en continu dans les situations et les pratiques ordinaires, savantes, elle s'insinue également dans les lieux de production des biens symboliques et culturels (médias, éducation, partis, religions, arts et science). Elle s'impose aux dominants et aux dominées, mais elle n'est pas décodée de manière socialement identique. Car les positions comme les niveaux de conscience ne sont pas symétriques. Elle se manifeste au

travers d'un mécanisme par lequel elle exerce sa domination, l'adhésion doxique, qui joue pour les deux termes, renforçant de la sorte son action et sa légitimité. La plasticité de ses modes d'expression et la diversité des dispositifs de fonctionnement qu'elle utilise lui permettent de prendre des apparences variées, voire camouflées, et surtout de tendre à traiter le changement, tout changement même violent, sur la base du maintien de l'ordre du sens. La logique sociale, économique, politique, symbolique de ce rapport reste ainsi toujours exposée à subir un brouillage. Au sein de formations sociales comme les nôtres, en mouvement constamment accéléré, elle se montre apte en effet à réinterpréter sur la base de son corpus sémantique, et à court terme, les transformations objectives qui touchent les modes d'inscription sociale des sexes, et surtout les manifestations sociales et politiques qui déstabiliseraient le rapport. Son action latente et souterraine se manifeste alors violemment par une recrudescence de production doxique qui fait flèche de tout signe et voile ainsi les consciences.

La doxa de sexe est donc un enjeu du rapport social entre les sexes, ni plus ni moins que la division sexuelle du travail, dans le système productif marchand et domestique. Instrument d'ampleur sociétale, elle est au service de l'ordre et du travail de division et de domination.

Monique Haicault
Université Toulouse-le-Mirail
LEST, Aix-en-Provence

RÉFÉRENCES

- ACCARDO, A. et P. Corcuff
1986 *La sociologie de Bourdieu*. Bordeaux, Le Mascaret.
- ADLER, L.
1993 *Histoire des femmes politiques*. Paris, Seuil.
- ALSINA, M.F.
1989 « Vers un lien social » in *Transferts et lien social. L'invention freudienne*. Toulouse.
- BAREL, Y.
1989 *Le paradoxe et le système, essai sur le fantastique social*. Grenoble, PUG.
- BATTAGLIOLA, F. *et al.*
1986 *À propos des rapports sociaux de sexe, parcours épistémologiques*. Paris, CNRS, CSU
- BERTHELOT, J.M.
1990 *L'intelligence du social*. Paris, PUF.

- BOUGNOUX, D.
1991 *Le fantôme de la psychanalyse*. Montréal, PUM.
- BOURDIEU, P.
1990 « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84 : 2-31.
- BOURDIEU, P. et L.J.D.Wacquant
1992 *Réponse*. Paris, Seuil.
- CAHIERS DE L'APRE (Atelier Production/Reproduction)
1985-1888 3, 5, 6, 7.
- COMBES, D. et M. Haicault
1982 « Production et reproduction : rapports sociaux de classes et de sexe 1982 » in Collectif, *Le sexe du travail*. Grenoble, PUG.
- DAUNE-RICHARD, A.-M. et Monique Haicault
1984 « Le poids de l'idéal dans la reproduction des rapports sociaux de sexe », *Cahiers de l'APRE*, 3.
- DURAND, J.P. et R. Weil
1989 « Sociologie de la famille et des rapports sociaux de sexe », in M.B. Tahon et G. De Pesclonian, *Sociologie Contemporaine*, Paris, Vigot, chap. 21 : 439-456.
- ENGELS, Friedrich
1972 *Les origines de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Paris, Éditions ouvrières.
- FREYSSINET, Michel et Susanna Magri
1986/88 « Les rapports sociaux et leurs enjeux » in *Séminaire du centre de sociologie urbaine*, Paris, CSU.
- GODELIER
1984 *L'idéal et le matériel*. Paris, Fayard.
- HAICAULT, Monique
1977 « Le travail domestique », communication au *Colloque de l'ACSSSES*, Université de Paris VII, 33 p.
- HAICAULT, Monique
1980 « Sexe, salaire, famille », in *La famille en question, Sociétés*. Montréal, PUM.
- HUSTON, N.
1984 « L'attribut invisible, le masculin », *Le genre humain*, 10 : 139-153.
- KERGOAT, Danièle
1992 « À propos des rapports sociaux de sexe », *Revue M (Mouvement, marxiste, mensuel)*, avril-mai : 16-19.
- MATHIEU, N.C.
1991 *L'anatomie politique, catégorisations et idéologie du sexe*. Paris, côté-femmes.

MORIN, E.

1990 *Introduction à la pensée complexe*. Paris, EST.

NICOLE-DRANCOURT, C.

1990 « Organisation du travail des femmes et flexibilité de l'emploi », *Sociologie du Travail*, 32, 2 : 173-193.

NICOLE-DRANCOURT, C. et M. Maruani

1989 *La flexibilité du travail à temps partiel*. Paris, La Documentation française, collection Droit des femmes.

PILNTO, L.

1991 « La doxa intellectuelle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 90 : 95-100.

SAINT-CRIQ, R. et N. Prévost

1992 *Vol au-dessus d'un nid de machos*. Paris, Albin Michel.

TABET, P.

1985 « Fertilité naturelle et reproduction forcée », in N.-C. Mathieu (dir.), *L'arraisonnement des femmes*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales : 61-146.