

# Cahiers du Master Genre

MÉMOIRE RECHERCHE

Master interuniversitaire  
de spécialisation en  
études de genre

Édition 2018-2019

(Éco)féminismes et reproduction sociale

Penser avec Rosa Luxemburg

Laura Aristizabal Arango



### **Résumé du mémoire :**

Mon mémoire de Master en études de genre s'intitule « (Éco)féminismes et reproduction sociale. Penser avec Rosa Luxemburg ». Ce travail souhaite étudier les rapports entre féminisme et marxisme en se concentrant sur la problématique de la reproduction sociale. Ce concept majeur dans le féminisme et dans le marxisme ne renvoie pas aux mêmes acceptions dans ces deux traditions. Mon travail s'est attaché à montrer comment ces deux acceptions se croisent et se nourrissent mutuellement. De cette manière, j'ai souhaité mettre deux hypothèses à l'épreuve : (1) la conception de la reproduction sociale dans le féminisme est héritière du marxisme, en particulier des thèses de Rosa Luxemburg sur l'impérialisme ; (2) une lecture féministe des thèses de Luxemburg sur la reproduction sociale exige de revoir la façon dont le marxisme a défini le mode de production capitaliste et la classe ouvrière.

J'aborde cette problématique en mobilisant la méthode apprise pendant mes études de philosophie politique. En d'autres termes, mon travail se fonde sur une lecture critique de textes et sur une élaboration conceptuelle de ce qu'est la « reproduction sociale ». Je ne prends donc pas ce concept comme une donnée qui serait bien définie au préalable : la reproduction sociale est plutôt ce que je cherche à problématiser, en l'étudiant en tant que concept qui circule entre féminisme et marxisme. L'approche que j'ai voulu adopter est matérialiste (la division genrée du travail est au cœur du propos) et imbricationniste (les rapports de pouvoir de genre, race, classe, sexualité sont pensés en tant qu'ils se co-constituent). Je fais cela à partir de trois corpus de textes. Le premier est celui du courant féministe de la « théorie de la reproduction sociale » (Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser), courant qui se réclame du féminisme marxiste des années 1970. Le second corpus mobilise des textes écoféministes (Maria Mies et Vandana Shiva, Starhawk). Le troisième corpus concerne la théorisation marxiste de la reproduction sociale, en particulier la question de « l'accumulation initiale » (Karl Marx, Rosa Luxemburg).

Trois résultats principaux découlent de la mise à l'épreuve de mes hypothèses dans la littérature citée. Ces résultats constituent les trois parties de mon mémoire :

1. Le concept de reproduction sociale dans le féminisme et l'écoféminisme fait référence au travail de maintien de la vie, travail féminisé, racisé et dévalorisé. En tant que tel, ce travail est à la fois le site de l'oppression des femmes et celui de la lutte pour un autre type d'organisation sociale.

2. Si on suit les thèses de Rosa Luxemburg, alors le concept marxiste de reproduction sociale renvoie à tout ce qui rend possible la perpétuation du mode de production capitaliste – y compris aux rapports de pouvoir qui ne relèvent pas à strictement parler de la logique d'exploitation économique capitaliste.

3. Luxemburg nous permet de croiser les deux définitions (marxiste et féministe) de la reproduction sociale. En effet, avec Luxemburg, la sphère de la reproduction telle que définie par nos corpus féministes peut être comprise comme ce qui rend possible l'organisation sociale capitaliste. On peut comprendre la séparation de la sphère de la production marchande et de la reproduction de la vie comme ce qui permet au mode de production capitaliste de se perpétuer. Or, cette séparation n'est pas « naturelle » : elle se fait par la violence. Les violences sexistes et LGBTQI+phobes peuvent ainsi être pensées comme ce qui permet de reconstituer sans cesse une séparation entre la sphère de la reproduction et celle de la production.

Proposition pour les « Cahiers du Master Genre »  
Laura Aristizabal Arango

La question de la reproduction sociale connaît un regain d'intérêt aujourd'hui dans de nombreuses études féministes (Silvia Federici, 2019 ; Françoise Vergès, 2019 ; Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser, 2019 ; Paul B. Preciado, 2019). À mes yeux, l'intérêt de mon travail, dans ce contexte théorique, consiste : (1) dans le fait d'avoir creusé la problématique de la reproduction sociale en tant qu'elle est pensée dans les études féministes depuis un dialogue avec le marxisme ; (2) dans la mise en évidence d'un héritage minoritaire mais existant dans les études féministes – l'héritage de Rosa Luxemburg.

**Mots-clés :**

REPRODUCTION – THÉORIE DE LA REPRODUCTION SOCIALE – ÉCOFÉMINISME – (LECTURES FÉMINISTES DE L') ACCUMULATION INITIALE – ROSA LUXEMBURG

## MASTER DE SPÉCIALISATION EN ÉTUDES DE GENRE

ARISTIZABAL ARANGO

Laura

### (Éco)féminismes et reproduction sociale

Penser avec Rosa Luxemburg



Promotrice : Florence Caeymaex, Université de Liège

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel et que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance. Je suis conscient·e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement constitue un plagiat et que le plagiat est considéré comme une faute grave au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions administratives et disciplinaires encourues en cas de plagiat comme prévues dans le *Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain* au Chapitre 4, Section 7, article 107 à 114.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude.

Nom, Prénom : Aristizabal Arango, Laura

Date : 16/08/2019

Signature de l'étudiant·e :

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Laura', with a stylized flourish extending from the end of the name.

## RÉSUMÉ

Laura Aristizabal Arango, (*Éco*)féminismes et reproduction sociale. Penser avec Rosa Luxemburg. Mémoire du Master en études de genre sous la direction de Florence Caeymaex, année académique 2018-2019, session d'août.

Ce travail vise à éclairer les rapports du féminisme (en particulier dans la théorie de la reproduction sociale et dans l'écoféminisme) et du marxisme en se focalisant sur le concept de reproduction sociale. Cet éclairage prend comme point de départ l'hypothèse que le concept de reproduction sociale dans le féminisme peut être compris au prisme des thèses de Rosa Luxemburg à propos de l'impérialisme. Pour explorer cette hypothèse, je procède en trois temps.

I. Je situe le concept de reproduction au sein de deux courants du féminisme : d'une part, la théorie de la reproduction sociale, d'autre part, les différents courants de l'écoféminisme. À partir de là, je délimite ce que ce travail entend par « reproduction sociale ». Celle-ci fait référence au travail (payé et non payé) de régénération de la vie et de construction d'environnements vivables, travail généralement assigné aux femmes des classes populaires et/ou héritières d'histoires (post)coloniales. Mon travail s'attache à montrer que le travail de reproduction est défini dans les corpus étudiés à la fois comme une source matérielle d'oppression, et en même temps comme le site de luttes pour le maintien de la vie et l'invention d'autres rapports au monde.

II. Je fais l'hypothèse que la définition de la reproduction sociale issue de la première partie est héritière des thèses de Luxemburg dans son texte célèbre, *L'accumulation du capital*. Pour cela, je procède à une définition de ce qu'est la reproduction sociale dans le marxisme. Je présente ensuite les critiques que Luxemburg a adressées à cette définition en se servant de ce que Marx a appelé dans le Livre I du *Capital* « la prétendue 'accumulation initiale' ». Luxemburg propose ainsi une nouvelle définition du mode de production capitaliste : elle affirme que loin d'être exclusivement un mode de production et d'exploitation, le capitalisme est fondé sur des rapports de pouvoir non marchands dont l'instrument est la violence.

III. Dans la dernière partie, j'applique les thèses de Luxemburg à la théorisation de la reproduction sociale produite par les deux corpus féministes mobilisés. Ainsi, je montre comment Maria Mies et Claudia von Werlhof font explicitement référence à Luxemburg pour définir la sphère de la reproduction comme condition de possibilité du capitalisme. À l'aune de leur définition du double statut des femmes sous le capitalisme – en tant que ressources et en tant que travailleuses – j'adopte la définition que Nancy Fraser a donné du capitalisme comme un « ordre social institutionnalisé ». J'interroge alors le rôle des violences sexistes au sein de cet ordre social institutionnalisé en partant de l'étude féministe de la chasse aux sorcières produite par Silvia Federici. Je relie ensuite cette étude à l'interprétation que Jules Falquet a produit des violences sexistes dans les termes d'une « guerre de basse intensité » contre les femmes.

Je conclus alors en répondant à deux questions posées en introduction : que fait la perspective féministe aux thèses de Rosa Luxemburg ? Et que font les thèses de Rosa Luxemburg à la question féministe de la reproduction sociale ?

### Mots-clés :

REPRODUCTION – THÉORIE DE LA REPRODUCTION SOCIALE – ÉCOFÉMINISME – (LECTURES FÉMINISTES DE L') ACCUMULATION INITIALE – ROSA LUXEMBURG

## Remerciements

Je remercie Florence Caeymaex pour nos riches discussions, pour son rôle dans mon parcours d'études et de recherches, et, surtout, parce que la lecture de Marx qu'elle nous a proposée en première année de Master a été décisive dans ma propre politisation.

Je remercie également Florence Degavre pour ses séances au cours de *Méthodes de recherches en études de genre* et pour ses conseils concernant mon travail autour de l'écoféminisme, puisqu'ils m'ont aidée à y voir plus clair dans cette recherche.

Mon parcours féministe est plein d'amitié : merci à mes sœurcières, Manon et Ludivine.

Virginia Woolf a montré que les situations matérielles dans lesquelles on pense sont fondamentales dans un parcours d'écriture : ce travail, comme le reste, a été rendu possible par le soutien matériel et affectif de ma Maman, de mon Papa, de ma Sœur et de Joachim. Je les remercie d'être à mes côtés de manière inconditionnelle.

En couverture : street art écoféministe aperçu à Santiago du Chili le 25 juillet 2019, pendant que je me rendais à la marche féministe pour le droit à l'avortement libre et antiraciste.

Photo de René Alvarez. Consultable sur sa page Instagram (dernière consultation le 15 août 2019) :

<https://www.instagram.com/p/ByMhPqLDVqV/>

Œuvre de l'artiste Ara Xilos, dont les travaux sont consultables sur sa page Instagram (dernière consultation le 15 août 2019) : <https://www.instagram.com/araxilos/?hl=fr>

Je remercie René Alvarez et Ara Xilos de m'avoir aimablement autorisée à reproduire leur travail sur ma page de garde.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION</b> .....	6
<b>I. SITUER LE PROBLÈME DE LA REPRODUCTION : ENTRE ÉCOFÉMINISMES ET FÉMINISMES MARXISTES</b>	
1. Le maintien de la vie : enjeu de la reproduction sociale.....	10
2. Le féminisme marxiste aujourd'hui : théorie de la reproduction sociale.....	12
2.1. Féminisme marxiste et travail domestique : « Wages for Housework ».....	13
2.2. Les apports du <i>Black Feminism</i> .....	14
3. Écoféminismes : la question écologique au cœur de la reproduction.....	17
3.1. Écoféminisme dit « spiritualiste ».....	17
3.2. Écoféminisme dit « matérialiste ».....	18
3.3. Dépasser le partage.....	19
4. Théoriser l'oppression et préparer la lutte.....	21
<b>II. ROSA LUXEMBURG ET LE PROBLÈME DE LA REPRODUCTION : UNE RÉFLEXION PIONNIÈRE POUR LES (ÉCO)FÉMINISMES ?</b>	
1. La reproduction dans le Livre I du <i>Capital</i> : un outil pour penser le patriarcat et l'impérialisme.....	24
1.1. Reproduction simple : une « illumination théorique » pour les féminismes.....	24
1.2. La reproduction élargie pensée par Rosa Luxemburg : redéfinir l'accumulation initiale pour comprendre l'impérialisme .....	26
2. De Luxemburg à la théorie de la reproduction sociale et aux écoféminismes : l'hypothèse d'une généalogie .....	30
<b>III. UNE LECTURE FÉMINISTE DES THÈSES DE LUXEMBURG SUR L'ACCUMULATION INITIALE</b>	
1. Femmes et nature : des ressources pour le capitalisme.....	32
2. Un rapport d'appropriation créé par/qui crée les conditions de l'accumulation.....	34
3. « Pour une conception élargie du capitalisme ».....	35
4. L'usage de la violence comme outil de fabrication de la sphère « reproductive ».....	39
4.1. Reprendre le problème de l'accumulation initiale depuis le féminisme : étude de la chasse aux sorcières avec Federici .....	40
4.2. La chasse aux sorcières comme modèle des violences systémiques à l'égard des femmes.....	43
<b>CONCLUSION</b> .....	46
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	50

## INTRODUCTION

Ce travail vise à éclairer les rapports entre féminisme et marxisme en se focalisant sur la question de la reproduction sociale. Il s'inscrit ainsi à la croisée de deux traditions théoriques et militantes. D'une part, il s'enracine dans les études féministes de la reproduction sociale. En ce sens, au sein de la tradition féministe, nous nous inscrivons dans les recherches concernant la division genrée du travail. En particulier, nous étudions celle-ci dans deux courants : le féminisme marxiste de la « théorie de la reproduction sociale » et l'écoféminisme. D'autre part, notre travail prend appui sur le travail de la militante et théoricienne marxiste Rosa Luxemburg, dans son texte célèbre *L'accumulation du capital. Contribution à l'explication économique de l'impérialisme* (1913).

Ces dernières années, le marxisme a connu un regain d'intérêt dans les théories et les combats (éco)féministes : en témoignent les nombreuses publications parues à ce propos ces dernières années, à la fois en contexte anglophone et francophone. En 2013, parait le travail de Cinzia Arruzza sur les « liaisons dangereuses entre marxisme et féminisme » (Arruzza, 2013). En 2014, Nancy Fraser consacre un article aux « conditions de possibilité d'arrière-fond du capitalisme », dans lequel elle aborde les apports du féminisme à la théorie marxiste. La même année, est traduit et publié en français le texte célèbre de la féministe marxiste Silvia Federici, *Caliban et la sorcière. Corps, femmes et accumulation primitive* (2014). En 2015, Shahrzad Mojab publie un texte intitulé *Marxism and Feminism*. En 2016, le hors-série des *Cahiers du Genre* est intitulé *Analyse critique et féminismes matérialistes* (Annie Bidet-Mordrel, Elsa Galerand, Danièle Kergoat, 2016). L'année suivante, Tithi Bhattacharya publie *Social Reproduction Theory* (2017) dans lequel l'autrice phare de la théorie de la reproduction sociale se réclame explicitement du marxisme et du féminisme. Et en 2019, paraissent deux textes accueillis avec un grand enthousiasme : *Féminisme pour les 99%. Un manifeste* de Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya et Nancy Fraser et *Le capitalisme patriarcal* (2019) de Silvia Federici. Tous ces textes sont centraux pour le travail que nous nous proposons de mener dans ce mémoire.

Cependant, à nos yeux les réflexions de Rosa Luxemburg dans son texte de 1913 sont généralement sous-estimées dans ces recherches. Or, selon nous, croiser le féminisme avec les thèses de Rosa Luxemburg à propos de l'impérialisme peut être stimulant. En effet, nous soutenons que les thèses luxemburgiennes ont posé les jalons de ce que les recherches féministes marxistes et écoféministes ont étudié sous le nom de « reproduction sociale ». Nous souhaitons donc ancrer nos réflexions dans la nombreuse littérature mentionnée, tout en

interrogeant une autrice marxiste peu étudiée dans cette même littérature. Par notre hypothèse de recherche, nous souhaitons donc poser deux gestes qui sous-tendront les développements des pages suivantes. Le premier geste vise à construire une généalogie qui relie Rosa Luxemburg aux féminismes étudiés dans ce travail. Nous souhaitons ainsi mettre en lumière que Rosa Luxemburg est une pionnière sous-estimée des théorisations (éco)féministes à propos du travail des femmes. Ce point peut être résumé par la question suivante : *que font les thèses de Rosa Luxemburg aux théorisations féministes de la reproduction sociale ?* Le deuxième geste consiste à relire le travail de Rosa Luxemburg en y cherchant les points qui la relient aux théorisations féministes de la reproduction sociale. Nous souhaitons ainsi faire apparaître des éléments du texte de Luxemburg que le féminisme nous permet de découvrir. Ce point peut être également résumé par une question : *que fait le féminisme aux thèses luxemburgiennes ?*

La méthode que nous adoptons dans ce travail est celle apprise pendant notre parcours d'études en philosophie politique : nous travaillons à partir d'une lecture critique de textes afin de procéder à une élaboration conceptuelle de la « reproduction sociale » et à une problématisation du rapport de cette dernière avec les thèses de Luxemburg. En ce qui concerne la littérature mobilisée, nous nous appuyons sur trois corpus. D'abord, un corpus de textes féministes appartenant à l'écoféminisme : sur ce point, nous avons délimité les textes utilisés à partir de la revue de la littérature écoféministe que nous avons réalisée pour le cours *Méthodes de recherches en études de genre*. Ensuite, en ce qui concerne le féminisme marxiste, nous nous fondons sur les textes majeurs publiés en français de Silvia Federici, et en ce qui concerne la théorie de la reproduction sociale, nous nous appuyons sur les principaux textes publiés depuis 2014 par les autrices majeures de ce courant, Nancy Fraser (2014) et Tithi Bhattacharya (2017), y compris le texte qu'elles ont récemment publié avec Cinzia Arruzza (Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019). Remarquons que les théories du *care* ne seront pas problématisées dans ce travail, dans la mesure où elles ne se situent pas dans les mêmes traditions théoriques que les textes mobilisés ici. Le troisième corpus mobilisé s'inscrit dans le champ du marxisme : il s'agit du Livre I du *Capital* de Marx et de *L'accumulation du capital* de Rosa Luxemburg.

Du point de vue philosophique, notre recherche souhaite s'inscrire dans le champ de la philosophie politique *féministe*. Les épistémologies féministes du positionnement ont montré qu'étudier un sujet à partir de l'oppression des femmes ne fait pas qu'« ajouter » une rubrique « femmes » au sujet en question, mais bouleverse tous les résultats des recherches à propos de ce sujet (Christine Delphy, 2013a ; 2013b). Ici, nous nous pencherons sur la façon dont la compréhension de sujets très classiques dans le marxisme, comme la reproduction sociale ou l'accumulation primitive, peut être tout à fait bouleversée par la prise en compte de l'oppression

patriarcale et de l'oppression coloniale. Du point de vue des études féministes et de genre, notre travail s'inscrit à la lisière des problèmes de la seconde et de la troisième vague du féminisme. D'une part, en se concentrant sur la question du travail, notre mémoire s'insère dans une tradition féministe marxiste et matérialiste généralement associée à la seconde vague. D'autre part, notre travail adopte une approche écoféministe et imbricationniste, qui fait l'hypothèse de la co-constitution des rapports sociaux de genre, race, sexualité et classe (Elsa Dorlin, 2012 ; Oriane Petteni, Sophie Wulstefeld, 2016) – ce qui est en général associé à la troisième vague du féminisme.

Notre travail comporte trois parties. La première vise à définir les contours de ce qu'on entend par « reproduction sociale » dans les deux traditions féministes étudiées. La deuxième présente la définition de la reproduction sociale dans le Livre I du *Capital* et montre la critique que Luxemburg en propose à partir d'une analyse de l'impérialisme. Cela nous permettra de définir ce qu'est « l'accumulation initiale » pour Luxemburg. Enfin, notre troisième partie portera sur la lecture féministe des thèses de Luxemburg à propos l'accumulation initiale : nous y aborderons la chasse aux sorcières et la fonction des violences sexistes dans celle-ci.

Les féminismes ont revendiqué l'idée selon laquelle on pense toujours en situation. C'est pourquoi notre texte s'ouvre et se termine par l'évocation des luttes locales autour de la reproduction sociale : ce sont ces luttes qui rendent possibles les théories que nous abordons.

I. Situer le problème de la reproduction :  
entre écoféminismes et féminismes marxistes

## 1. Le maintien de la vie : enjeu de la reproduction sociale

Dans un texte écrit entre 1993 et 1994, la sociologue états-unienne Celene Krauss produit une étude à propos de la gestion raciste, classiste et genrée des déchets toxiques aux États-Unis<sup>1</sup>. En effet, les industries placent leurs déchets toxiques majoritairement à proximité des lieux de vie des communautés ouvrières et/ou racisées (Krauss, 2016 : 211). Krauss s'intéresse plus particulièrement aux luttes contre ce phénomène : elles sont menées par des femmes. Krauss explique cela par le fait que les femmes de ces communautés sont les premières affectées par les décharges. « Ce sont elles qui découvrent les dangers de la contamination par les déchets toxiques : fausses couches à répétition, anomalies congénitales, décès par cancer et ainsi de suite » (*Ibid.* : 218). Deux éléments au cœur de ces mobilisations nous aideront à saisir le propos de ce travail. Le premier, c'est que ces activistes se battent *en tant que mères qui prennent soin*. Comme l'affirme l'activiste africaine-américaine pour les droits civils et contre l'extraction d'uranium en Virginie, Cora Tucker : « nous passons nos journées auprès de nos enfants... Si Johnny tousse et que Mary tousse aussi, alors nous essayons de découvrir quel est le problème » (*Id.*). La seconde caractéristique des luttes rapportées par Krauss est que ces femmes se battent *contre la destruction de leurs milieux de vie* : l'enjeu de ces luttes est de faire des milieux de vie des espaces vivables<sup>2</sup>.

À partir de ces luttes locales de femmes qui revendiquent leur travail de maternité dans un milieu de vie vivable, on voit apparaître une première acception de ce que nous entendons ici par « reproduction » : l'enjeu de ces luttes est le maintien des vies. Et pas n'importe lesquelles : ces vies sont héritières d'histoires ouvrières, coloniales, esclavagistes, patriarcales. Dans la perspective des autrices que nous suivrons dans ce travail, un des fils qui relie ces histoires et ces vies est leur rôle central dans la logique et l'histoire du capitalisme. C'est sur la théorisation du rôle de ces vies sous le capitalisme que portent les définitions de la « reproduction » que nous utilisons dans ce travail.

Mais quelques remarques s'imposent avant de poursuivre. Krauss montre que ces femmes ne se battent pas pour la conservation de la nature comme *wilderness* au sens d'étendues de terres vides, libres de toute intervention humaine et qui seraient externes par rapport aux

---

<sup>1</sup> Celene Krauss, « Des bonnes femmes hystériques. Mobilisations environnementales populaires féminines » dans Émilie Hache, 2016 : 211-237. Le titre de l'article vient de l'insulte qui a été adressée à des femmes impliquées dans la lutte pour la justice environnementale. Ces femmes ont retourné le stigmate et repris l'insulte à leur compte comme moyen d'*empowerment* contre le mépris des hommes des classes dominantes qui ont tenté de dévaloriser leur lutte par le supposé manque de rationalité de ces femmes.

<sup>2</sup> Sur la question de la vivabilité, voir Anna Tsing, *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2017.

humain·es. Les théories que nous étudions rejettent le type d'écologie qui soutient que les effets des pollutions sur la santé sont des « questions de santé publique, pas de problèmes environnementaux » (Catherine Larrère, 2015, 118)<sup>3</sup>. Nous étudions des théories qui se sont intéressées à la manière dont les questions environnementales affectent les femmes ainsi que la manière dont ces dernières mènent des luttes qui proposent de nouer des rapports non destructeurs avec l'environnement qu'on habite. Ce point pourrait paraître essentialiste : on pourrait se demander pourquoi un travail en études féministes et de genre prend précisément comme point de départ une lutte dans laquelle les femmes revendiquent leur rôle de mères alors que les féminismes refusent l'identification de la féminité à la maternité. S'intéresser aux luttes de ces femmes depuis une perspective féministe serait alors essentialiste et antiféministe ? Nous ne le pensons pas. Krauss montre que ces activistes s'engagent en tant que mères non parce qu'elles identifieraient nécessairement « femme » et « mère », mais parce que, au sein de leur foyer, la santé de leurs enfants est un travail qui leur est assigné : pour ces activistes, les mobilisations pour l'environnement font intégralement partie de leur « travail de mère » (Krauss, 2016 : 218). En ce sens, les théories que nous allons aborder dans ce travail s'attachent à comprendre comment, sous quelles conditions politiques et historiques, le travail de maintien de la vie se constitue comme du « travail considéré comme féminin » (Jules Falquet, 2008).

Nous ferons référence à deux traditions militantes et théoriques différentes : l'une est la théorie de la reproduction sociale, l'autre est l'écoféminisme. Dans un premier temps, nous présenterons séparément les enjeux de chacun de ces courants.

---

<sup>3</sup> Giovanna Di Chiro rapporte dans « Nature as a Community » que dans les années 1980 à Los Angeles, cherchant des allié·es dans la lutte contre l'implantation d'un incinérateur dans leur quartier, où habitaient principalement des personnes ouvrières et/ou racisées, des militantes se sont adressées à l'ONG écologiste Sierra Leone, qui n'a pas rallié le mouvement en prétextant que ces questions concernaient la santé publique et non l'environnement (Larrère, 2015 : 186).

## 2. Le féminisme marxiste aujourd'hui : théorie de la reproduction sociale

Précisons d'emblée que la théorie de la reproduction sociale ne renvoie pas à un courant politique et théorique unifié, mais plutôt à une constellation de travaux féministes marxistes qui partagent des prémisses et un héritage théorique commun et qui ont été majoritairement produits dans le monde anglophone<sup>4</sup> ces dernières années. Parmi les figures-phare de ce courant aujourd'hui, nous trouvons des militantes et théoriciennes féministes comme Cinzia Arruzza (2013), Nancy Fraser (2014), Shahzad Mojab (2015), Silvia Federici (2016a) et Tithi Bhattacharya (2017).

La thèse principale de ce courant porte sur la définition même du capitalisme. Dans le marxisme classique, ce dernier est défini comme un mode de *production* caractérisé par *un rapport social d'exploitation* entre celles et ceux qui possèdent les moyens de production et celles et ceux qui ne possèdent que leur force de travail. Pour sa part, la théorie de la reproduction sociale affirme que le capitalisme est un « système », une « totalité organique » (Bhattacharya, 2017 : 14) où la sphère de la production ne peut être comprise sans la sphère de *la reproduction*. Selon cette théorie, le capitalisme se définit tout autant comme un mode de production des marchandises que comme *un mode de reproduction sociale*. Ces études travaillent donc dans le marxisme mais à partir de questions non théorisées par Marx : ce faisant, elles vont à l'encontre du marxisme classique. En effet, la théorie de la reproduction sociale se concentre sur l'idée soutenue par Marx lui-même selon laquelle, sous le capitalisme, la seule marchandise qui ne résulte pas d'une production capitaliste est la force de travail (*Ibid.* : 3). C'est cette idée qui est au cœur de la théorie de la reproduction sociale : au lieu de s'intéresser à la production des marchandises, la théorie de la reproduction étudie le travail qui produit les producteurs et les productrices des marchandises. En ce sens, la reproduction sociale consiste donc en l'ensemble des « processus sociaux et des rapports humains qui produisent les conditions d'existence » du/de la porteur·se de la force de travail (*Ibid.* : 2, ma traduction). Comme le formule Bhattacharya : « si la production de marchandises par le/la travailleur·se commence à, disons, 7h du matin et s'arrête à 17h, alors la TRS [théorie de la reproduction sociale] traite de ce qui se passe avant 7h et après 17h » (Bhattacharya, 2018).

Quelles sont ces conditions d'existence de la force de travail ? Sans entrer dans les détails des débats entre les autrices, disons simplement que ces conditions désignent le processus de « régénération » (Bhattacharya, 2017 : 9) de la force de travail du point de vue générationnel

---

<sup>4</sup> Cependant, ces dernières années on assiste à la parution de textes et des interviews qui présentent les autrices et les textes majeurs (Morgane Merteuil, 2017) ainsi que les principes généraux de ce champ d'études (Tithi Bhattacharya, 2018a ; Siggie Vertommen, 2018).

(production de nouvelles et nouveaux travailleur·ses) et du point de vue quotidien (conservation physique et émotionnelle des travailleur·ses existant·es<sup>5</sup>). La théorie de la reproduction sociale affirme que les processus de régénération de la force de travail ont lieu à partir différents sites, marchands ou non marchands : la famille, les institutions publiques qui assurent des protections sociales (éducation publique, chômage, pensions, santé), les institutions privées qui vendent des services (par exemple les entreprises de titres-services), et les rapports (post)coloniaux (en particulier à travers l'esclavage et l'immigration).

Or, sous le capitalisme, ces processus de régénération de la force de travail sont assignés « de manière disproportionnée » aux femmes (*Ibid.* : 73). C'est pourquoi, la théorie de la reproduction sociale étudie cette sphère en tant que « source de l'oppression des femmes dans ce système » (*Id.*) et en tant que site des luttes féministes. Cette théorisation permet à la théorie de la reproduction sociale de montrer que l'oppression des femmes n'est pas un accident du capitalisme, encore moins une simple rémanence d'une époque archaïque qui serait vouée à prendre fin, contrairement à ce qu'ont pu affirmer Marx et Engels (Silvia Federici, 2019 : 15). Après des décennies au cours desquelles les femmes ont travaillé en tant que salariées en dehors du foyer, la théorie de la reproduction sociale part du constat que l'oppression des femmes n'a pas pris fin et que, au contraire, elle s'est prolongée dans le travail salarié. Ce faisant, cette théorie se situe dans deux champs féministes majeurs. D'une part, celui du féminisme marxiste des années 1970, d'autre part, celui du *Black Feminism* états-unien.

## **2.1. Féminisme marxiste et travail domestique : « Wages For Housework »**

Si le terme « théorie de la reproduction sociale » est récent, les études à propos de la reproduction sociale existent depuis longtemps dans les recherches féministes. Elles se sont cristallisées dans les années 1970, lorsque les féminismes s'intéressent aux bases matérielles de l'oppression des femmes. Dans ces années, travaillant dans un cadre marxiste, des militantes et théoriciennes féministes comme Margaret Benston (1969), Silvia Federici (2016 b,c), Mariarosa Dalla Costa et Selma James (1972), Leopoldina Fortunati (1981), Lise Vogel (1983), Johanna Brenner et Barbara Laslett (1989) posent la question des liens entre le patriarcat et le capitalisme. Pour ces autrices, le travail de reproduction se concentre dans le travail domestique non payé des femmes au sein du foyer. Comme la théorie de la reproduction sociale, ces autrices considèrent que travail domestique non payé et travail salarié doivent être pensés ensemble, et

---

<sup>5</sup> Le terme *care* est utilisé par les autrices de la théorie de la reproduction sociale, mais il n'est cependant pas gardé, au motif que les théories du *care* comprendraient ce dernier comme séparé de la sphère de la production et des rapports marchands, alors que, selon la théorie de la reproduction sociale, ces deux sphères doivent être théorisées ensemble (Bhattacharya, 2017 : 9).

non de manière dualiste<sup>6</sup> (Lise Vogel, 2017 : xi ; Vogel, 1983). Émergent ainsi deux thèses majeures : les activités qui contribuent à la régénération de la force de travail sont elles-mêmes un travail ; ce travail est essentiel à la production capitaliste. Sur le plan militant, ces thèses se sont traduites par le mouvement des « Wages for Housework » (1972), porté par les féministes autonomes issues de l'opéraïsme italien, Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa et Selma James. Ce mouvement affirmait que le travail domestique non payé produisait la marchandise la plus importante pour le capitalisme : la force de travail. En ce sens, les autrices désignaient le travail non payé des femmes dans la famille comme une « usine sociale » (Federici, 2019) dans laquelle étaient produit·es les travailleur·ses. Elles revendiquaient, par conséquent, un salaire pour ce travail de production de la force de travail<sup>7</sup>. Même si les bases théoriques de ce mouvement font débat au sein des féminismes d'hier et d'aujourd'hui, le mouvement de Wages for Housework est « généralement considéré comme la base de la théorie de la reproduction sociale » (Carmen Teeple Hopkins, 2017 : 135, ma traduction).

## 2.2. Les apports du *Black Feminism*

Mais la littérature que nous avons consultée fait également état d'un autre héritage (Carmen Teeple Hopkins, 2017 ; Bhattacharya, 2017 ; Merteuil, 2017) : celui d'activistes et théoriciennes africaines-américaines qui ont très tôt pensé le travail domestique en tant qu'enjeu central dans des contextes (post)esclavagistes et (post)coloniaux. On doit ce travail à des penseuses de la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle comme Louise Thompson Patterson, Esther Cooper Jackson ou Marvel Cooke (Merteuil, 2017 : 2 ; *Viewpoint Magazine*, 2017, n° 5), mais également aux autrices du *Black Feminism* comme bell hooks et Patricia Hill Collins (Hopkins, 2017 : 135). Ces autrices ont mis en lumière le continuum qu'il existe entre travail domestique non payé dans le foyer et le travail de reproduction salarié à l'extérieur du foyer, en partant de l'expérience de femmes africaines-américaines qui avaient historiquement été assignées au travail de reproduction en dehors de leur propre foyer, et ce gratuitement ou avec une rémunération minimale (Bhattacharya, 2017 : 13 ; Hopkins, 2017 : 136). Ces autrices ont ainsi mis en évidence le caractère non seulement genré mais également racialisé du travail de

---

<sup>6</sup> C'est sur ce point qu'elles se distinguent des approches francophones, en particulier d'une des plus célèbres théorisations du travail domestique, celle de Christine Delphy. Pour Delphy, en effet, patriarcat et capitalisme sont deux modes de production différents et indépendants. Cf. Christine Delphy, *L'ennemi principal I. Économie politique du patriarcat* [1997], Paris, Syllepse, 2013.

<sup>7</sup> Pour comprendre les tenants et les aboutissants de ce mouvement, voir deux textes de 1975 de Silvia Federici : « Un salaire pour le travail ménager » (2016b) et, avec Nicole Cox, « La contre-offensive des cuisines » (2016c). Ces deux articles sont repris dans Silvia Federici, *Point zéro : propagation de la révolution* (2016).

reproduction<sup>8</sup>. Alors que les théorisations féministes marxistes que nous venons de voir focalisaient leur travail sur le foyer blanc, européen-américain, de classe moyenne, l'apport du *Black Feminism* a permis à la théorie de la reproduction sociale de penser le travail reproductif à l'aune du (post)colonialisme. Le travail de reproduction doit donc être pensé, selon la théorie de la reproduction sociale, en tant que construction dans laquelle les oppressions sociales de genre et de race sont imbriqués<sup>9</sup>. Une telle théorisation de « la division raciale du travail dans le travail de reproduction payé » (*Id.*) est particulièrement utile pour penser la situation du travail de reproduction qui, avec le néolibéralisme, a fait l'objet d'une large marchandisation et d'une assignation à des femmes migrantes précarisées (*Ibid.* : 137 ; Falquet, 2009).

La théorie de la reproduction sociale ne doit donc être considérée ni comme une théorie sur le capitalisme qui ajouterait les questions de genre et de race à la question de l'exploitation salariée, ni comme une théorie affirmant que genre, race et sexualité ne seraient que des purs instruments de l'accumulation capitaliste (Bhattacharya, 2017 : 3). Ce que produit la théorie de la reproduction sociale est donc une compréhension des « rapports entre exploitation (généralement attachée à la classe) et oppression (généralement comprise à travers le genre, la race, etc.) » (*Id.*, ma traduction). En effet, cette théorie affirme que le capitalisme ne produit pas seulement de la survaleur (ce que Marx a défini comme son essence), *mais également* des oppressions sociales genrées, sexuelles et racialisées (*Ibid.* : 3, 14). Bien plus : la théorie de la reproduction sociale affirme que ces oppressions se co-constituent au sein du capitalisme (*Ibid.* : 17 ; Boggio et al., 2017 : 23) : une des thèses au soubassement de cette théorie est que le genre est une construction sociale racisée, et la race est une construction sociale genrée. En d'autres termes, cette théorie montre comment, au sein du travail de reproduction, sous le capitalisme, race, classe, genre, nationalité se co-construisent. La théorie de la reproduction sociale montre aussi la place et la logique de ces oppressions dans le capitalisme. Ainsi, dans ce courant, théoriser la reproduction permet de montrer comment, structurellement, le

---

<sup>8</sup> Bien qu'elle ne s'inscrive explicitement ni dans le *Black Feminism* ni dans la théorie de la reproduction sociale, cette thèse a également été soutenue par Evelyn Nakano-Glenn (1992). Le caractère racialisée du travail domestique a également été mis en évidence, en contexte français, par Françoise Vergès (2019).

<sup>9</sup> En proposant un féminisme qui pense ensemble les rapports sociaux de genre et les rapports sociaux de race, ce courant dialogue avec d'autres théories féministes des rapports sociaux de race et de genre, comme l'intersectionnalité, concept théorisé par la juriste américaine Kimberlé W. Crenshaw (1989). Mais la théorie de la reproduction sociale propose une critique de l'intersectionnalité, à partir de la métaphore même d'intersection : en affirmant que les femmes racisées sont à l'intersection de deux oppressions, l'intersectionnalité sous-entend que les oppressions sociales de race et celle de genre seraient deux domaines séparés (Bhattacharya, 2017 : 17 ; McNally, 2017, 94-111). Or, pour la théorie de la reproduction sociale, race et genre se constituent réciproquement. Sur ce point, ces travaux rejoignent des thèses défendues dans le domaine francophone par Danièle Kergoat, Jules Falquet ou Elsa Dorlin.

capitalisme est tout autant un système d'exploitation du travail salarié qu'un système de production d'oppressions de genre, de race, de sexualité (Bhattacharya, 2017 : 3, 14).

Si nous croisons l'approche de la théorie de la reproduction sociale avec l'écoféminisme, c'est parce qu'elle n'inclut pas explicitement les questions écologiques. Or, notre travail suit une thèse, proposée depuis l'intérieur même du féminisme marxiste par Federici et Dalla Costa, selon laquelle l'écologie est une question de reproduction sociale. En particulier, Silvia Federici raconte comment ses réflexions sur le capitalisme néolibéral et son expérience au Nigéria (où elle a été chercheuse pendant une année) lui ont révélé les effets dévastateurs des expropriations néocoloniales et des programmes d'ajustement structurels imposés aux anciennes colonies. C'est dans ce contexte qu'elle perçoit que « l'accès à la terre reste vital *pour la production de la vie quotidienne* » (Federici, 2016 : 21, je souligne) et que dans des contextes où « la plus grande partie de la nourriture consommée (...) est encore fournie par une agriculture de subsistance d'abord assurée par les femmes, le concept de 'travail domestique' prend forcément un sens plus large » (*Id.*). La théorie féministe marxiste devait donc « 'ouvrir la porte' de la cuisine sur le jardin et la terre », affirme Federici en suivant l'expression de Mariarosa Dalla Costa (*Id.*). C'est en ce sens que lors d'une des présentations de son dernier livre, *Le capitalisme patriarcal* (2019), à laquelle nous avons eu l'occasion d'assister, Federici a affirmé l'importance que revêt à ses yeux l'écoféminisme, précisément dans la mesure où ce courant a théorisé la question de la reproduction<sup>10</sup>. Ce courant a donc montré que la question de la reproduction doit être pensée du point de vue de l'environnement et de son rapport au (post)colonialisme.

---

<sup>10</sup> Propos tenus par Federici lors de la présentation de son ouvrage *Le capitalisme patriarcal* à la librairie *Quai des Brumes* à Strasbourg le 23 mai 2019.

### 3. Écoféminismes : la question écologique au cœur de la reproduction sociale

D'un point de vue général, le terme écoféminisme fait référence à un ensemble de courants militants et théoriques qui ont pensé ensemble, de diverses manières, des problèmes féministes et des questions écologiques<sup>11</sup>. On doit le terme « écoféminisme » à la militante féministe française Françoise d'Eaubonne dans le texte de 1974, *Le féminisme ou la mort*. Aux États-Unis, le terme est introduit par la théologienne féministe Mary Daily, figure majeure de l'écoféminisme et autrice de *Gyn/Ecology* (1978) (Bonfiglioli, 2007 ; Hache, 2014). Mais ce terme ne recouvre pas une réalité théorique et politique unifiée : il n'y a pas *un* écoféminisme mais *des* écoféminismes « aux sensibilités très diverses (anarchistes, néo-païennes, matérialistes, marxistes, chrétien-nes, lesbiennes, bouddhistes, etc.) » (Hache, 2014 : 16). Cette pluralité reflète l'origine, militante avant d'être académique (Hache, 2016 : 19), du mouvement. En effet, ce dernier réunit des femmes issues de divers horizons militants : celui de libération des femmes, du mouvement pour la paix anti-Guerre du Vietnam, du mouvement anti-nucléaire et du mouvement écologiste. Ces femmes « 'établis[sent] des connexions' entre la guerre, la pauvreté, la dévastation écologique et l'oppression des femmes » (Ynestra King, 2016 : 113). Dans son histoire de ce mouvement, Émilie Hache affirme que la diversité d'horizons qui a caractérisé les premières années écoféministes sera réduite à une division théorique duelle lors de l'académisation et la dépolitisation de ces questions pendant les années 1990 (Hache, 2014 : p. 15 ; Hache, 2016 : 29). Ce partage, désormais devenu classique dans la littérature sur l'écoféminisme, soutient l'existence, d'un côté, d'un écoféminisme « spiritualiste » (désigné péjorativement sous le terme « essentialiste »), de l'autre, d'un écoféminisme « matérialiste » (plutôt valorisée dans le monde académique).

#### 3.1. Écoféminisme dit « spiritualiste »

L'écoféminisme dit « spiritualiste » regroupe des courants religieux et notamment néo-païens. Une des autrices les plus célèbres de ce courant est Starhawk, sorcière néo-païenne, militante anarchiste et figure centrale du mouvement altermondialiste. Ce courant de l'écoféminisme prend comme point de départ les représentations et les récits qui structurent notre rapport au monde et à nous-mêmes. Selon Starhawk, la culture euro-américaine est fondée sur des récits qui structurent notre rapport au monde selon le principe de ce qu'elle appelle « la

---

<sup>11</sup> À partir d'ici et jusqu'à la fin du chapitre sur l'écoféminisme, je reprends partiellement le travail sur l'écoféminisme que j'ai élaboré pour le cours du Master genre donné par Florence Degavre et Damien Zanone, *Méthodes de recherches en études de genre*. Ce travail s'intitule « Revue de la littérature francophone sur le débat entre 'essentialisme' et 'matérialisme' dans le domaine de l'écoféminisme, 2007-2017 ». Il a été lu et évalué par la professeure Florence Degavre.

mise-à-distance ». Ce rapport au monde nous donne une vision de nous-mêmes comme séparé·es les un·es des autres et sans connexion aucune avec le monde qui nous entoure et qui, à l'instar de notre corps, est vu comme une matière inerte. Contre ce type de rapport au monde, cet écoféminisme met en avant une conception du monde fondée sur l'interdépendance des êtres humain·es par rapport à ce qui les entoure. La littérature que nous avons consultée met en avant la proximité de ce courant de l'écoféminisme par rapport à l'éthique du souci et du soin (*care*) (Larrère, 2012, 2015 ; Damien Tissot, 2017), en particulier telle que développée par Carol Gilligan (1982), Joan Tronto et Berenice Fisher (1990). En effet, ces autrices définissent le *care*

comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour *maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie* (Fisher, Tronto citées dans Larrère, 2015, p. 111, nous soulignons).

Or, c'est précisément autour du maintien et de la réparation du monde que travaille l'écoféminisme spiritualiste, en partant de nos représentations du monde. Cela explique l'importance du culte de la Déesse<sup>12</sup> (divinité féminine centrale dans les religions de l'Europe préchrétienne) en tant que figure de femme puissante, dont la puissance est enracinée dans la terre et dans chaque être qui la compose, puisque la Déesse n'est pas une divinité transcendante mais immanente. La déesse est le monde et les êtres autour de nous. Ce changement de structures mentales s'accompagne d'un travail de réparation de la terre, notamment à travers des pratiques de permaculture.

### **3.2. Écoféminisme dit « matérialiste »**

L'autre écoféminisme est d'origine matérialiste et comprend les écoféministes marxistes et décoloniales. Les figures phare de ce courant sont Maria Mies et Vandana Shiva. Outre le célèbre texte qu'elles ont écrit ensemble, *Écoféminisme* (1989), ces autrices ont publié des textes importants pour l'écoféminisme comme *Staying Alive* (1988) et *The Violence of the Green Revolution* de Vandana Shiva, et *Women, the last colony* (1983) que Maria Mies a publié avec les écoféministes Veronika Bennholdt-Thomsen et Claudia von Werlhof. D'ascendance marxiste, cet écoféminisme concentre sa critique sur « la dimension profondément raciste de l'organisation internationale du travail, de la production et de la consommation » (Falquet,

---

<sup>12</sup> Si cet écoféminisme a pu être accusé d'essentialisme, c'est en raison de sa mise en avant la maternité comme point commun entre les femmes et la nature. En effet, la maternité est à la fois celle de la terre par rapport aux humain·es (la terre est donc pensée comme une Mère nourricière – Dorlin, 2013, p. 19), et celle des femmes qui produisent des nouveaux êtres humain·es. Cela impliquerait, selon les critiques de ce courant, une identification biologisante de ce qu'on entend par « femme » et une définition de « la femme » comme « mère ».

2011 : 139). Ce courant met en lumière comment la délocalisation de la production des pays dits du Nord dans les pays dits du Sud affecte la santé des populations, la production agricole et la démographie de ces pays. Ce faisant, cet écoféminisme montre que les premières victimes des catastrophes écologiques sont les femmes (Larrère, 2012, 2015 ; Dorlin, 2013 ; Hache, 2016), ce qui explique également pourquoi celles-ci sont des actrices centrales des luttes contre les déforestations, les décharges de déchets toxiques et les implantations de centrales nucléaires (Dorlin, 2013 : p. 23 ; Hache, 2014 : p. 15). Dans ce courant, la proximité entre les femmes et la nature mise en avant par l'écoféminisme est donc explicitement énoncée comme le fait de « la relation objective des femmes à la reproduction sociale » (Salleh, 2016 : 354). Ce courant de l'écoféminisme soutient et théorise que l'économie capitaliste, alors même qu'elle se prétend autonome, dépend en réalité de sphères non marchandes que sont l'environnement et le travail dévalorisé des femmes (Mies et Shiva, 1998 : 49 ; Larrère, 2012, p. 118, 2015, p. 121).

### **3.3. Dépasser le partage : la question de la reproduction**

Si notre corpus reproduit ce partage classique entre les deux courants de l'écoféminisme, il le fait de manière critique (Bonfiglioli, 2007 ; Larrère, 2012, 2015 ; Dorlin, 2013 ; Hache, 2014) et vise à le dépasser en argumentant qu'il existe des problématiques communes qui unissent les deux courants, malgré que les réponses qui y sont apportées se servent de différents outils. Pour notre part, nous adhérons à cette thèse. En effet, une problématique centrale qui parcourt les deux courants de l'écoféminisme renvoie à la thèse selon laquelle :

L'écologie est une question de reproduction, entendue au sens large de l'ensemble des conditions sociales, biologiques, affectives, nécessaires pour prendre soin (de), réparer/guérir (*reclaim*) nos communautés et nos milieux ravagés. (Hache, 2016 : 51)

Pour ces deux courants de l'écoféminisme, la conception de la nature comme espace sauvage exempt de l'intervention humaine relève du dualisme occidental nature/culture. Or, selon les écoféministes, c'est ce même dualisme qui a encouragé non seulement la destruction de la nature mais également l'oppression des femmes (Carlassare, 1994 : 328). En effet, ce dualisme comporte une hiérarchisation de la nature (et de ce qui lui est associé, les femmes et les peuples colonisés) par rapport à la culture (et ce qui lui est associé, c'est-à-dire les hommes blancs). Contre cette conception patriarcale et coloniale de la nature, les deux courants de l'écoféminisme ont donc proposé un autre rapport à la nature, dans lequel cette nature est définie en tant que *communauté* fondée sur le soin des humain·es et des non-humain·es (Hache, 2016 : 50).

Du côté matérialiste et décolonial, il est certain que la critique formulée au « capitalisme patriarcal » s'accompagne d'une proposition politique révolutionnaire de transformation des rapports de pouvoir Nord-Sud. Mais cette critique met également en avant une proposition d'un *nouveau rapport au monde*, qui serait fondé sur une conception du monde comme communauté *interdépendante* (Mies et Shiva, 1998 : 11). Ainsi, des penseuses comme Vandana Shiva ou celles du féminisme communautaire en Amérique latine<sup>13</sup> affirment la nécessité de voir la nature non comme une pure ressource disponible pour les humain·es, mais comme un sujet actif avec lequel on interagit (Mies et Shiva, 1998 : 49 ; Francesca Gargallo, 2015 : 236). On comprend donc que sur ces points, la séparation entre « spiritualistes » et « matérialistes » ne reflète pas les préoccupations communes des écoféministes. Réciproquement, si la dépendance du capitalisme à l'égard de l'oppression des femmes et de la destruction de la nature est généralement présentée comme une préoccupation de l'écoféminisme matérialiste, nous pensons que les féministes spiritualistes, en particulier Starhawk, soutiennent également cette thèse. En ce sens, les écoféministes dites « spiritualistes » rejoignent les écoféministes dites « matérialistes » sur le plan théorique : comme Maria Mies, Starhawk soutient que l'oppression des femmes européennes et des peuples colonisés ainsi que la destruction de la nature se fondent sur des rapports matériels qui, du point de vue historique, se sont mis en place lors de la chasse aux sorcières (nous y reviendrons) (Starhawk, 2015 : 282 – 296). Les « spiritualistes » rejoignent également les « matérialistes » sur le plan politique : ainsi, le campement écoféministe à Greenham Common, en Angleterre, qui luttait contre l'installation des bases militaires américaines dans les années 1990, a réuni des écoféministes de tous bords contre le secteur militaro-industriel (Falquet, 2011 : 132). Contrairement donc au reproche de « dépolitisation » (Jeanne Burgart Goutal, 2017 : 24) qu'on a pu adresser à l'écoféminisme dit « spiritualiste », celui-ci s'est également engagé, comme l'écoféminisme dit « matérialiste », dans la transformation des rapports de pouvoir qui structurent le capitalisme (Hache, 2014 : p. 17 ; Julie Cook, 2016 : p. 316).

En ce sens, dire que les écoféministes des deux tendances ont théorisé la reproduction sociale signifie plusieurs choses. D'abord, cela signifie qu'elles se sont soulevées par leurs militances et leurs théories contre la mise en crise de la sphère de la reproduction par le capitalisme patriarcal et suprémaciste blanc. Face aux catastrophes nucléaires ainsi qu'aux maladies produites par les déchets toxiques sur les populations touchées par des rapports

---

<sup>13</sup> Le féminisme communautaire est un courant du féminisme latino-américain apparu parmi les communautés indigènes, en particulier en Bolivie et au Guatemala, parmi la communauté xinca. Pour une présentation en français du féminisme communautaire xinca, voir Falquet, 2016 : 135.

(post)coloniaux, les écoféministes ont montré que le mode de production capitaliste rend insoutenable la reproduction de certaines populations (celles-là même qui rendent possible la perpétuation du capitalisme) et des conditions de vie sur terre. Ensuite, cela signifie que, contre la mise en crise de la reproduction, les écoféministes ont pensé un rapport à la nature capable de ne pas perpétuer ces oppressions et d'imaginer un autre type de reproduction sociale féministe, antiraciste et écologique. Pour ce faire, les écoféministes des deux tendances ont revendiqué une lutte révolutionnaire à la fois *politique*, contre le capitalisme patriarcal et suprémaciste blanc (Heidi Hartmann, 1996), et *éthique*, pour l'invention et la réhabilitation d'autres visions du monde dans lesquelles le « soin envers la communauté » (Hache, 2016 : 50) occupe une place centrale.

#### **4. Théoriser l'oppression et préparer la lutte**

À la lumière de ces développements, nous pouvons mieux saisir les revendications des activistes interviewées par Krauss : si elles luttent en tant que mères qui prennent soin de leurs enfants et de l'environnement dans lequel vivent leurs communautés, cela traduit deux réalités.

La première est la constatation d'un état de fait : le capitalisme fait assumer principalement aux femmes racisées et des anciens pays colonisés, des classes populaires le travail de régénération de la vie *et* les coûts environnementaux de la production industrielle. Ce faisant, le capitalisme patriarcal et suprémaciste blanc met en crise les conditions de la reproduction sociale : (1) parce que ces femmes font un travail essentiel pour le capitalisme mais leur travail est socialement dévalorisé et comporte leur oppression sociale – exploitation et oppression sont donc inséparables (Bhattacharya, 2017) ; (2) parce que ces femmes sont, dès lors, les premières touchées par les catastrophes environnementales en raison de leur position sociale de classe, de race et de genre. En ce sens, oppression sociale et destruction de l'environnement vont de pair. Lorsque ces mères revendiquent leur travail de régénération, elles ne sont pas essentialistes : elles ne font que rendre visibles les conditions matérielles de l'oppression.

La deuxième réalité que traduisent les revendications de ces mères est celle de la lutte : ces femmes sont les premières à lutter contre la destruction de l'environnement qu'elles habitent, non pas parce qu'elles seraient par essence pacifiques, mais en raison de leurs conditions matérielles d'existence (Falquet, 2011). En outre, comme le souligne Krauss, la lutte locale contre la destruction de la planète va de pair avec la lutte contre les rapports sociaux de pouvoir auxquels elles font face (Krauss, 2016 : 236). Ainsi, les liens tissés entre l'oppression qu'elles vivent et la destruction de la planète leur permettent d'imaginer une autre manière, non

capitaliste, d'organiser la reproduction sociale, ce qui implique un projet de transformation radicale : transformation de la société et de notre rapport au monde *et* transformation des représentations qui structurent ce rapport au monde.

\*

Nous avons constaté une référence commune à Marx pour penser la reproduction, aussi bien dans le champ de l'écoféminisme que dans celui de la théorie de la reproduction sociale. En particulier, certaines de ces autrices pensent la question de la reproduction au prisme du cadre de ce que Marx a appelé l'accumulation initiale (Starhawk, 1981 ; Mies, 1998 ; Federici, 2014 ; Fraser, 2014). Pourtant, le texte de Marx définit l'accumulation initiale, du point de vue historique, comme un phénomène ponctuel de la fin du 16<sup>e</sup> siècle. Comment comprendre cette référence ? Comment et pourquoi penser les situations de femmes ouvrières dans des contextes postcoloniaux, en lutte pour maintenir la vie de leurs communautés contre l'implantation d'un incinérateur de déchets à côté de chez elles, à travers un phénomène ponctuel de la fin du 16<sup>e</sup> siècle ? Nous pensons qu'une lecture de l'accumulation initiale marxienne à travers les thèses que Rosa Luxemburg a proposées à cet égard dans son travail sur l'impérialisme (1913) peuvent nous aider à comprendre pleinement la référence à Marx dans les textes (éco)féministes que nous étudions, ainsi que la logique à l'œuvre dans la reproduction sociale telle que théorisée par ces recherches (éco)féministes.

II. Rosa Luxemburg et le problème de la reproduction :  
une réflexion pionnière pour les (éco)féminismes ?

À notre connaissance, à l'exception des écoféministes Maria Mies (1998b), Veronika Bennholdt-Thomsen et de Claudia von Werlhof (Mies, 1998a), aucune des autrices citées dans le chapitre précédent ne mentionne le travail de Rosa Luxemburg sur la reproduction de la société capitaliste. Pourtant, en 1913, cette théoricienne et militante communiste publie *L'accumulation du capital. Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*. Dans ce texte, Rosa Luxemburg reprend les thèses de Marx concernant la prétendue accumulation initiale, problème que Marx avait théorisé dans l'avant-dernier chapitre du Livre I du *Capital* (1867). Cette reprise est effectuée dans le but de proposer une nouvelle compréhension marxiste de ce qu'est la reproduction d'une société capitaliste. Luxemburg montre dans ce texte la nécessité de l'impérialisme pour la reproduction du mode de production capitaliste. À nos yeux, ses thèses anticipent ce que les féminismes que nous étudions ont théorisé à propos de la reproduction sociale.

## **1. Reproduction dans le Livre I du *Capital* : un outil pour penser le patriarcat et l'impérialisme**

Pour comprendre le cadre au sein duquel pense Luxemburg, nous devons retourner à la définition de la reproduction dans le Livre I du *Capital*. D'un point de vue général, la reproduction fait référence chez Marx à la « reconstitution des *conditions* et des *rappports* de production, qu'effectue tout procès social de production et qui fait du mode de production une structure durable » (Gérard Bensussan et Georges Labica, 1982 : 997, nous soulignons). Selon Marx, cette répétition du processus de production sous le capitalisme doit être comprise de deux manières : comme reproduction simple et comme reproduction élargie.

### **1.1. Reproduction simple : une « illumination théorique » pour les féminismes**

Par reproduction simple, Marx fait référence à la répétition du processus de production à la même échelle (Marx, 2014 : 636). Dans le Livre I du *Capital* Marx définit le *rapport* dont dépend le processus de production : il s'agit d'un rapport de dépendance de la classe ouvrière à l'égard de la classe capitaliste qui contraint la première à vendre sa force de travail à la seconde pour vivre. On comprend ainsi la *condition* logique, *sine qua non* (*Ibid.* : 641) de la mise en place de ce rapport : la séparation du/de la producteur·rice direct d'avec ses moyens de production. Pour se reproduire, le capitalisme doit donc reproduire le rapport de dépendance de l'ouvrier·e vis-à-vis du capitaliste, c'est-à-dire qu'il faut assurer la séparation du/de la producteur·rice d'avec ses moyens de production. Et, de fait, à travers le processus de production, l'ouvrier·e crée de la survalueur pour le capitaliste et le capitaliste produit l'ouvrier·e en tant qu'ouvrier·e salarié·e : d'une part, en effet, la survalueur créée par l'ouvrier met le

capitaliste en mesure de racheter la force de travail de celles et ceux qui ne possèdent pas les moyens de production ; d'autre part, l'ouvrier·e étant dépossédé·e du produit de son travail, iel ne reçoit en échange qu'une fraction du produit de ce travail, le salaire, qui ne lui donne pas la possibilité de se faire possesseur·e des moyens de production, et ne suffit qu'à une consommation en vue de la survie. Le procès de production met donc l'ouvrier·e dans l'obligation de revendre sa force de travail pour survivre. Tout cela signifie que, pour que le mode de production capitaliste se reproduise (c'est-à-dire pour qu'il y ait vente d'une force de travail capable de créer de la survaleur pour le capitaliste), il faut pouvoir reproduire l'ouvrier·e en tant qu'ouvrier·e, c'est-à-dire en tant que personne dépourvue de la propriété des moyens de production. Il faut donc assurer la séparation de cette personne d'avec les moyens de production (nous venons de montrer comment cela a lieu) mais *également* assurer la régénération des ouvrier·es. En d'autres termes, il faut assurer que soient reproduits « les muscles, les nerfs, les os, le cerveau des ouvriers » (*Ibid.* : 642) ainsi que de nouveaux ouvriers. Pour Marx, « *la conservation et la reproduction de la classe ouvrière demeurent une condition constante de la reproduction du capital* » (*Id.*, nous soulignons). La reproduction simple comprend donc un moment qui n'appartient pas à la production des marchandises à proprement parler : elle consiste en la reproduction physique et générationnelle de la classe ouvrière en tant que classe contrainte à vendre sa force de travail.

C'est en ce sens que Silvia Federici affirme que « l'examen par Marx de la 'reproduction simple' a été une illumination théorique » (Federici, 2019 : 56) pour le féminisme des années 1970, dans la mesure où cet examen « confirmait [...] que la classe capitaliste n'aurait jamais laissé survivre autant de travail domestique s'il [*sic*] n'avait pas vu la possibilité de l'exploiter » (*id.*). En d'autres termes, dans sa théorisation de la reproduction simple, Marx affirme à son insu, mais explicitement, une thèse centrale pour les féminismes que nous étudions : la reproduction de la force de travail quotidienne ainsi que générationnelle des êtres humain·es fait entièrement partie du système capitaliste. Cependant, chez Marx, « la conservation et la reproduction constante de la classe ouvrière » (Marx, 2014 : 642) sont attribuées à des « instincts » (*id.*) : « l'instinct de conservation » et « l'instinct sexuel » des ouvrier·es (*id.*). En d'autres termes, en oblitérant le fait que la conservation et la reproduction de la classe ouvrière est assignée aux femmes<sup>14</sup>, Marx nie le caractère social et politique de cette assignation et

---

<sup>14</sup> Dans *Le capitalisme patriarcal*, Federici évoque une explication qui est à nos yeux importante non pour « justifier » Marx mais pour contextualiser son propos. À l'époque où Marx écrit, la famille nucléaire avec l'assignation des femmes dans le privé n'est pas encore mise en place. Dans le Livre I du *Capital* Marx fait mention d'inspections du travail dans les usines qui témoignent du fait qu'aussi bien les enfants que les femmes travaillaient de jour et de nuit. C'est à partir de là que Marx élabore le passage du *Le Capital* à propos du caractère spécifique

relègue la reproduction de la classe ouvrière à des processus purement biologiques. Contre cela, la notion de reproduction simple permet alors aux féminismes de théoriser les activités de reproduction de la classe ouvrière majoritairement prises en charge par les femmes comme étant un travail.

Mais cela n'explique pas encore pourquoi ce travail au cœur de la perpétuation du mode de production capitaliste ne fait pas pleinement partie de la sphère marchande (alors que pour Marx cette sphère est une des caractéristiques essentielles du capitalisme). Selon nous, cette interrogation s'éclaire si on lit avec Rosa Luxemburg ce que Marx appelle la « reproduction élargie ».

## **1.2. La reproduction élargie pensée par Rosa Luxemburg : redéfinir l'accumulation initiale pour comprendre l'impérialisme<sup>15</sup>**

Alors que la reproduction simple faisait référence à une condition logique de la reproduction capitaliste, et non à « un stade ou type particulier de reproduction empiriquement observable » (Bensussan et Labica, 1982 : 999), la reproduction élargie décrit le processus concret de la reproduction capitaliste – ce que Marx appelle « l'accumulation du capital » (Marx, 2014 : 649). La reproduction élargie consiste en l'utilisation de la survaleur issue du travail des ouvrier·es comme nouveau capital (*id*). Si cette reproduction est élargie, c'est précisément parce qu'elle ne reproduit pas l'échelle de la production précédente mais l'augmente : la reproduction élargie présente donc une forme spirale plutôt que circulaire (Marx, 2014 [1867] : 651). En effet, la capitalisation de la survaleur permet aux capitalistes d'augmenter la production, d'investir dans de nouveaux moyens de production et d'acheter plus de force de travail, de façon à augmenter la survaleur, d'élargir encore l'échelle de la production, et ainsi de suite.

En partant de cette définition marxienne de la reproduction en contexte capitaliste, Rosa Luxemburg affirme que la reproduction élargie du capital ne peut être décrite de la façon dont le fait Marx. Luxemburg propose en effet une critique d'une des hypothèses fondamentales du *Capital* selon laquelle on peut étudier le mode de production capitaliste comme si ce dernier

---

du travail des femmes dans les usines. Peut-être donc que, dans ce contexte, l'assignation des femmes à la sphère reproductive était moins flagrante que par la suite. (Federici, 2019 : 14-15).

<sup>15</sup> À partir d'ici et jusqu'au point (2) de cette partie, j'utilise partiellement la présentation de la théorisation de l'accumulation primitive par Rosa Luxemburg que j'ai produite à l'occasion de mon mémoire de master en philosophie à l'Université de Liège. Ce mémoire s'est intitulé « Le problème de la superfluité chez Hannah Arendt ». En outre, j'utilise également, de manière partielle, l'article issu de ce mémoire, publié dans les *Cahiers du GRM*. Cf. Laura Aristizabal Arango, « Théorisation de l'accumulation primitive dans *L'Impérialisme* et dans *La condition de l'homme moderne* : Hannah Arendt, lectrice de Rosa Luxemburg », *Cahiers du GRM* [Online] n° 14, 2019.

était un système fermé, c'est-à-dire sans échange avec des modes de production non capitalistes et comme s'il n'y avait que deux classes – la classe capitaliste et la classe ouvrière. En d'autres termes Marx étudie le mode de production capitaliste et sa reproduction élargie comme si tous les rapports prenaient la forme du rapport capital/travail qui a lieu dans l'usine. Pour Luxemburg cette hypothèse n'est pas problématique si l'on s'en tient à l'étude des rapports capitalistes au sein de l'usine du point de vue des capitalistes individuels. Cependant, Luxemburg ne parvient pas à expliquer le « processus économique global du capitalisme » (Luxemburg, 1967 (I) : 7) à partir de cette hypothèse marxienne. Selon l'autrice, du point de vue global, cette hypothèse nie ce qui est pourtant sous les yeux de tout le monde : les rapports entre les sociétés capitalistes et les sociétés non capitaliste. Luxemburg affirme : « en réalité, il n'a jamais existé et il n'existe nulle part de société capitaliste se suffisant à elle-même et entièrement régie par le mode de production capitaliste » (Luxemburg, 1967 (II) : 25). Plus précisément, Luxemburg met en évidence les rapports que le capitalisme ne cesse d'établir non seulement avec des sociétés non capitalistes en dehors de l'Europe, mais même avec des milieux non capitalistes au sein même de l'Europe. Aussi, au début du 20<sup>e</sup> siècle, Luxemburg écrit :

Aujourd'hui encore, après quelques siècles de son développement, la production capitaliste n'a conquis qu'une petite fraction de la production totale du globe, son siège est resté de préférence la petite Europe ; en Europe même des domaines entiers de production, ceux de l'agriculture ou de l'artisanat indépendant, et des territoires immenses échappent à sa domination. (Luxemburg, 1967 (II) : 34)

Cela, sans parler du fait que dans l'autre grand foyer du capitalisme, les États-Unis, le mode de production capitaliste s'était développé dans un rapport étroit avec l'esclavage des plantations (*Ibid.* : 38). C'est ce qui fait dire à Luxemburg que « le capitalisme a besoin pour son existence et son développement de formes de production non capitalistes autour de lui » (*Ibid.* : 43). Si le capitalisme est dépendant à tous égards des sociétés non capitalistes, c'est, selon Luxemburg, par besoin de nouveaux marchés, moyens de production et force de travail. Luxemburg affirme que le capitalisme doit détruire ces milieux non capitalistes afin de les rendre disponibles à son mode de production. Luxemburg se tourne alors vers le chapitre dans le Livre I du *Capital* dans lequel Marx avait abordé ce problème de la destruction de sociétés non capitalistes par le capitalisme : celui sur la prétendue accumulation initiale.

Comme nous l'avons vu, la reproduction élargie fonctionne par la réutilisation de la survaleur en tant que capital : dans cette perspective, le capital présuppose la survaleur, et la survaleur présuppose le capital, ce qui fait dire à Marx que « tout ce mouvement semble donc tourner dans un cercle vicieux » (Marx, 2014 : 803). Dans le chapitre du Livre I du *Capital*

intitulé « la prétendue ‘accumulation initiale’ » Marx pose donc la question des origines logiques et historiques du capitalisme. Nous avons vu que la condition de possibilité du capitalisme réside dans un *rappor*t entre deux types de propriétaires qui se rencontrent sur le marché : l’un possédant les moyens de production, l’autre ne possédant que sa force de travail. Dans cette situation de dépouillement, ce dernier se voit obligé de vendre sa force de travail au premier pour assurer sa subsistance, ce qui assure au capitaliste de voir son capital valorisé, et donc d’obtenir une survaleur. C’est pourquoi Marx affirme que l’accumulation initiale doit consister dans le processus de séparation des producteurs directs d’avec leurs moyens de production. Historiquement, Marx situe cette séparation en Europe, en particulier en Angleterre, à partir de la fin du 15<sup>e</sup> siècle. Ce processus de séparation des travailleur·ses d’avec leurs moyens de production tourne donc autour des « sources vives de toute richesse » (*Ibid.* : 567) qui rendent le capitalisme possible (mais qu’en même temps ce mode de production détruit) : « la terre et le travailleur » (*Id.*). En effet, en Europe, l’accumulation initiale a lieu par l’expropriation violente des paysan·nes de leurs terres communales, expropriation dont l’épisode le plus célèbre est celui des enclosures (la privatisation des terres qui appartenaient aux communautés paysannes). L’accumulation initiale a lieu également par la disciplinarisation des exproprié·es au moyen de « législations draconiennes » (*Ibid.* : 825) qui visent à forcer ces paysan·nes à travailler pour autrui (pour la classe capitaliste naissante) et à être dociles face aux bas salaires. En dehors de l’Europe, Marx soutient que la colonisation et l’esclavage jouent un rôle central dans cette entreprise d’accumulation initiale du capital : les terres et la force de travail des colonisé·es sont appropriées par le capitalisme industriel euro-américain.

En d’autres termes, dans ce chapitre Marx montre que c’est l’extrême violence de la part des États qui rend possible la mise en place des conditions logiques du capitalisme : « chacun sait que dans l’histoire réelle le premier rôle est tenu par la conquête, l’asservissement, le crime et le pillage, en un mot par la violence » (*Ibid.* : 804). Cependant, pour Marx, le type de violence décrit dans ce chapitre constitue la « préhistoire » (*Ibid.* : 805) du capitalisme : la violence proprement capitaliste est celle de l’exploitation de la classe ouvrière par la classe capitaliste<sup>16</sup>. En d’autres termes, pour Marx, les processus d’expropriation par l’extrême violence décrite dans ce chapitre sont une phase préparatoire au capitalisme et ils ne font pas partie

---

<sup>16</sup> Plus précisément, pour Marx, si l’accumulation n’est que « prétendument » initiale c’est aussi au sens où elle continue dans l’exploitation au sein de l’usine puisque la classe capitaliste s’approprie toujours le produit du travail de la classe ouvrière. C’est pourquoi Marx affirme que dans l’usine « c’est toujours le vieux procédé du conquérant qui achète les marchandises des vaincus avec leur propre argent, celui qu’il leur a volé » (Marx, 2014 : 652-653).

structurellement de la logique et du développement du capitalisme. C'est sur ce point que Luxemburg conteste les thèses marxistes.

Dans le contexte impérialiste que Luxemburg a sous les yeux, elle affirme que ce que Marx avait théorisé comme l'accumulation initiale ne constitue pas la préhistoire du capitalisme, mais doit au contraire être compris comme un processus permanent de ce mode de production. Cela signifie que les processus de destruction des sociétés non capitalistes sont nécessaires au développement du capitalisme, non pas seulement au moment de la naissance de ce mode de production, mais bien structurellement. C'est ce qu'affirme Luxemburg lorsqu'elle écrit que « le capitalisme, même dans sa phase de maturité, est lié à tous les égards à l'existence de couches et de sociétés non capitalistes » (Luxemburg, 1967 (II) : 40). Ceci est décisif pour notre propos dans la mesure où Luxemburg propose ainsi une des thèses majeures de *L'accumulation du capital* : la reproduction élargie du capital est un « phénomène organique » (*Ibid.* : 121) composé de deux facteurs, l'exploitation économique au sein de l'usine et la violence politique brutale propre à la domination impérialiste. Concernant le premier aspect :

Il a fallu toute la dialectique acérée d'une analyse scientifique pour découvrir comment, au cours de l'accumulation, le droit de propriété se transforme en appropriation de la propriété d'autrui, l'échange de marchandises en exploitation, l'égalité en domination de classe. (*Ibid.* : 120)

C'est précisément la tâche du Livre I du *Capital* de montrer, contre l'économie politique classique, comment derrière la prétendue égalité entre les deux possesseurs de marchandises, il existe en réalité une dépendance et une exploitation du possesseur de la force de travail par le possesseur des moyens de production. Mais, pour Luxemburg, le capitalisme ne peut pas être réduit à l'exploitation salariale, puisque dans la réalité historique, ce mode de production fonctionne également par l'occupation par les États européens des territoires non capitalistes, avec toute la violence extrême que cette occupation implique : aussi, la violence politique du mode de production capitaliste à l'égard des sociétés et des milieux non capitalistes est une « méthode permanente de l'accumulation comme processus historique depuis son origine jusqu'à aujourd'hui » (*Ibid.* : 45, je souligne). C'est pourquoi, pour Luxemburg, même si théoriquement on peut affirmer une dualité (économique et politique) dans l'accumulation du capital, son fonctionnement réel est un « phénomène organique » (*Ibid.* : 121), dans lequel il n'y a pas de division entre le politique et l'économique : ces deux aspects ne cessent en réalité de s'enchevêtrer et de fonctionner ensemble.

## **2. De Luxemburg à la théorie de la reproduction sociale et aux écoféminismes : l'hypothèse d'une généalogie**

Nous soutenons que l'analyse luxemburgienne de l'impérialisme peut être comprise comme pionnière pour la théorie de la reproduction sociale et pour les écoféminismes. L'hypothèse de cette généalogie nous permet de commencer à répondre à une question qui avait été laissée en suspens dans la première partie. Nous nous demandons pourquoi les écoféministes et les féministes de la reproduction sociale se sont parfois servies de la question de l'accumulation initiale, un phénomène de la fin du 16<sup>e</sup> siècle, pour penser, aujourd'hui, la régénération de la classe ouvrière et les luttes autour de l'environnement. On peut déjà répondre à une partie de la question. En effet, si on pense avec Rosa Luxemburg, on constate que ce phénomène situé par Marx au 16<sup>e</sup> siècle n'est pas seulement une description des conditions d'émergence du capitalisme : on se rend compte, avec Luxemburg, que le phénomène de l'accumulation initiale renvoie, en réalité, à la logique du fonctionnement du capitalisme. En d'autres termes, Luxemburg montre comment la violence de l'accumulation initiale est aussi essentielle au capital que l'accumulation de la survaleur. À ce stade, il nous reste donc à comprendre en quoi cela concerne la reproduction, c'est-à-dire la régénération de la classe ouvrière et l'environnement. Notre question devient donc : pourquoi penser le capitalisme comme un « phénomène organique » composé de l'exploitation salariale et de violence non marchande permet de comprendre la sphère de la reproduction telle que nous l'avons définie dans la première partie ?

Cette question fera l'objet de notre troisième partie. Nous tenterons d'y répondre en prenant deux perspectives, toujours à partir de Luxemburg. La première consistera à appliquer au travail de reproduction assigné aux femmes la définition luxemburgienne du capitalisme comme phénomène organique. La deuxième consistera à étudier les analyses féministes sur le rôle de la violence capitaliste dans la sphère de la reproduction.

III. Une lecture féministe des thèses de Luxemburg  
sur l'accumulation initiale

## 1. Femmes et nature : des ressources pour le capitalisme

Luxemburg comprend l'impérialisme comme ce qui permet au capitalisme de se pourvoir en ressources essentielles à son existence. Comme Marx, Luxemburg insiste sur le fait que ces conditions sont, d'une part, la terre « avec ses richesses minérales, ses prairies, ses forêts et ses eaux » (Luxemburg, 1967 (II) : 45) et, d'autre part, la force de travail, obtenue par la prolétarisation des sociétés non capitalistes.

Pour le développement illimité de l'accumulation, il [le mode de production capitaliste] a besoin des *trésors naturels* et des *forces de travail* de toutes les régions du monde. Comme toutes les ressources et la main-d'œuvre se trouvent en fait dans les sphères de production précapitalistes (...) le capital déploie toutes ses forces pour s'emparer de ces territoires et soumettre ces sociétés. (*Ibid.* : 40-41)

Selon nous, de nombreuses féministes ont implicitement repris cette thèse en montrant que les corps et la nature ont le statut, sous le capitalisme, de *ressources* (Colette Guillaumin, 1992 ; Mies, 1998a ; Federici, 2014 ; Falquet, 2016 : 23). À cet égard, nous nous intéresserons en particulier au travail de Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen et Claudia von Werlhof dans *Women, the Last Colony*. Cet ouvrage s'inscrit explicitement dans le sillage des thèses luxemburgiennes. Comme Luxemburg, les autrices soutiennent que l'exploitation de la terre et de la force de travail des anciennes colonies européennes sont la condition de possibilité du capitalisme. Mais elles affirment également que Luxemburg « n'avait pas conscience qu'elle avait écrit sur la question des femmes dans *L'accumulation du capital* » (Von Werlhof, 1998 : 14, ma traduction).

En d'autres termes, selon les autrices, aux deux conditions de possibilité du capitalisme que sont la nature et la force de travail colonisée, il faut en ajouter une troisième : le travail de reproduction payé et non payé des femmes. Parmi les ressources dont a besoin le capitalisme, il y a donc des corps porteurs de force de travail et, parmi ces corps, ceux ayant la capacité de procréer fournissent un double travail. Ils travaillent en effet en tant que corps capables de produire des marchandises et en tant que corps fertiles, capables de reproduire la force de travail. Von Werlhof parle en ce sens du double travail des femmes « en tant que travailleuses, d'une part, et *en tant que ressource fertile (comme la terre)*, d'autre part » (*Ibid.* : 22). Cette reprise féministe des thèses de Luxemburg accorde donc une place au travail de reproduction et à l'oppression des femmes dans l'édifice théorique marxien. En effet, pour Mies et Von Werlhof, l'assignation des femmes à la sphère reproductive s'ancre dans l'utilisation de leurs corps comme une ressource, au même titre que la terre. C'est pourquoi, selon les autrices, le travail de reproduction des femmes doit être compris au prisme de l'accumulation initiale telle

que théorisée par Luxemburg. De la même façon dont Luxemburg a affirmé que dans les colonies le capitalisme procédait au vol, les autrices affirment que le travail de reproduction doit être compris, dans le contexte capitaliste, comme faisant l'objet d'un vol pur et simple (Mies : 6 ; von Werlhof : 16). Et, comme l'affirmait Luxemburg à propos des terres et de la force de travail dans les colonies, les autrices affirment que le travail de reproduction est une des conditions de possibilité du capitalisme. En ce sens, elles affirment que ce travail est soumis à une *appropriation permanente* par le capitalisme.

Pour les autrices, le travail de reproduction payé et non payé assigné aux femmes constitue le soubassement du rapport salarié capital/travail. En effet, nous avons vu avec les thèses sur la reproduction simple que le rapport capital/travail repose sur la possibilité de régénérer la force de travail, au jour le jour et de génération en génération. Ainsi, faire des enfants, les élever, les éduquer à être dociles et discipliné·es, faire à manger, reconforter les travailleur·ses après leur journée de travail – tout cela rend possible la constitution de la force de travail nécessaire au mode de production capitaliste. C'est ce qui fait dire à Mies : « Women, colonies and nature were the main targets of this process of ongoing primitive accumulation » (Mies, 1998a : 6). De la même façon que le capitalisme a capté par la force des ressources et de la force de travail des territoires occupés par la colonisation, une autre manière de régénérer la force de travail est de capter le travail de reproduction assigné aux femmes. Ou, pour le formuler de manière plus précise avec Nancy Fraser et Luxemburg : le capitalisme doit *créer* des couches et des milieux non capitalistes pour se maintenir. Autrement dit, la sphère de la reproduction n'était pas là, au préalable, séparée de la production en attendant d'être captée : en réalité, la séparation entre la sphère de la production et celle de la reproduction doit être pensée comme un « artefact » (Fraser, 2018 : 11) produit par le capitalisme (nous y reviendrons), et non comme une donnée anhistorique.

Pour les autrices, l'imbrication qu'il existe entre la destruction de la nature et l'oppression des femmes (colonisé·es/racisé·es et blanches) s'explique donc par le statut de ressources que les femmes et la nature revêtent au sein du mode de production capitaliste. C'est pourquoi, les femmes et les matières premières sont la condition de possibilité de fonctionnement du capitalisme et, en ce sens, elles n'entrent pas dans un rapport marchand « classique » (comme celui que Marx a décrit pour l'ouvrier·e salarié dans l'usine). En ce sens, du point de vue de leur travail sous le capitalisme, les femmes sont dans un *rapport d'appropriation*.

## 2. Un rapport d'appropriation créé par/qui crée les conditions de l'accumulation

Le rapport d'appropriation renvoie donc au fait que les femmes, en tant que ressources, ne sont pas pas soumises à un rapport de production exclusivement salarié (Von Werlhof, 1998 : 20). En effet, d'une part, le travail des femmes est approprié par les hommes (qui se reproduisent au sein de la famille nucléaire sans avoir à fournir le travail que cela demande, mais en s'appropriant celui de « leur » femme) ; d'autre part, il est approprié par le capital (dont la reproduction de la force de travail est ainsi assurée gratuitement). En raison de cette appropriation, Von Werlhof affirme que le travail de reproduction des femmes est pris dans un rapport de production qui relève du servage ou de l'esclavage (*Id.*).

Cette même thèse avait été défendue quelques années auparavant, en 1978, par la féministe matérialiste française, Colette Guillaumin dans le texte « Pratique du pouvoir et idée de Nature » (Guillaumin, 1992)<sup>17</sup>. Comme Von Werlhof, Guillaumin soutient que le travail des femmes ne peut être compris exclusivement au sein d'un rapport de production salarié. Elle propose le concept de « sexage » (par analogie avec l'esclavage et le servage) pour désigner le rapport de production qui caractérise le travail des femmes. Le sexage se définit par l'appropriation de la classe sociale des femmes par la classe sociale des hommes. L'enjeu de cette appropriation n'est pas la force de travail : c'est précisément ce qui distingue salariat et sexage. En réalité, le sexage consiste en l'appropriation de la totalité du *corps* des membres de la classe sociale des femmes. Dans ce rapport, le corps est approprié totalement, en tant que réservoir de force de travail : le corps des femmes est en ce sens une « machine-à-force-de-travail » (*Ibid.*, 19) dont la classe des hommes dispose de façon illimitée et à tout point de vue. Du point de vue du *corps*, en tant que propriété sexuelle, puisque l'appropriation « dans sa forme la plus réduite, la plus succincte » renvoie à « l'usage sexuel » (*Ibid.*, 23) ; du point de vue des *produits du corps* (*Ibid.*, 21), notamment des enfants ; *tout le temps et en tout lieu* :

Toujours et partout, dans les circonstances les plus 'familiales' comme les plus 'publiques' on attend que les femmes (la femme, les femmes) fassent le nettoyage et l'aménagement, surveillent et nourrissent les enfants, balayent ou servent le thé, fassent la vaisselle ou décrochent le téléphone, recousent le bouton ou écoutent les vertiges métaphysiques et professionnels des hommes, etc. (*Ibid.*, 20-21).

Alors que le capitaliste possède la force de travail de l'ouvrier pendant un nombre d'heures limitées et pour des tâches limitées, la classe sociale des hommes possède la classe sociale des femmes en tant que source de la force de travail à toute heure et en toute circonstance. Ces analyses mettent ainsi en lumière la thèse selon laquelle « les rapports de genre [sont] des

---

<sup>17</sup> Elle avait également été défendue par Christine Delphy en 1970 dans le célèbre article « L'ennemi principal », mais nous nous concentrerons sur le travail de Guillaumin.

rapports de production »<sup>18</sup> (Federici, 2019 : 80) au sein du capitalisme. En effet, les rapports de genre traduisent le rapport qu'un·e individu·e a à son travail (ce travail est-il approprié pour quelques heures ou de façon illimitée ?) et la place que ce travail occupe à l'échelle sociale (ce travail relève-t-il de la sphère de la production ou de la sphère de la reproduction ?). Ainsi, la masculinité est associée à la sphère de la production et au travail payé ; alors que la féminité est associée à la sphère de reproduction et au travail non payé ou dévalorisé. En ce sens, les rapports de genre sous le capitalisme sont des rapports de pouvoir fondés sur l'appropriation du travail des femmes au profit des hommes et du capital (*Ibid.* : 78-80). Cela signifie que la division capitaliste du travail productif et du travail reproductif et l'appropriation du travail des femmes par les hommes et par le capital sont dans un rapport de réciprocité. En effet, c'est la séparation de la production et de la reproduction qui crée les conditions d'appropriation du travail des femmes, mais, réciproquement, l'appropriation du travail des femmes rend possible la séparation entre production et reproduction. En d'autres termes, appropriation du travail des femmes et séparation de la production et de la reproduction vont de pair (nous reviendrons sur ce point au chapitre 4).

### **3. « Pour une conception élargie du capitalisme »<sup>19</sup>**

À nos yeux, Luxemburg anticipe ces thèses écoféministes. Car, d'une certaine manière, elle affirme, dès 1913, ce que soutiendra également Fraser un siècle plus tard : « le capitalisme dépasse donc largement le cadre d'une économie » (Fraser, 2018 : 16). Luxemburg affirme en effet que le capitalisme doit être compris comme un phénomène organique : il est un système économique d'exploitation, mais également un système politique dont le fonctionnement consiste à établir des rapports de pouvoir non marchands pour se perpétuer. Autrement dit, Luxemburg a mis en lumière que la sphère économique capitaliste n'est pas autonome – elle rejoint en ce sens des thèses écoféministes : le « marché » est en réalité dépendant des sphères non marchandes. Comme le formule Catherine Larrère :

Si l'économie peut se prétendre productive, dégager un surplus, ce n'est pas seulement par des mécanismes d'appropriation du surtravail internes à la sphère économique, c'est aussi parce que n'est pas prise en considération la double dépendance de la sphère économique par rapport aux prélèvements sur la nature (et à toute une contribution des processus naturels à la perpétuation des activités productives) et sur la famille (la force de travail ne peut fonctionner dans la production que parce qu'elle est entretenue et reproduite par un

---

<sup>18</sup> Thèse défendue également par Christine Delphy dans « L'ennemi principal » (2013c), même si pour Delphy « patriarcat » et « capitalisme » sont des modes de production bien distincts.

<sup>19</sup> Cette citation est le sous-titre de l'article de Nancy Fraser (2018). « Derrière l'autre secret de Marx. Pour une conception élargie du capitalisme ».

travail domestique non payé et non comptabilisé [et nous ajoutons à ceci le travail de reproduction mal payé]) (Larrère, 2015 : 121).

Mais, tout en étant les héritières de Luxemburg, nos autrices s'éloignent de ses thèses car, comme le remarque Mies, si Luxemburg soutient que le capitalisme nécessite de milieux « non-capitalistes », c'est parce qu'elle comprend le capitalisme selon le rapport marchand capital/travail. Or, les féministes que nous étudions sont allées jusqu'au bout de la thèse luxemburgienne : elles ont montré qu'il est nécessaire d'abandonner la définition marxiste classique du capitalisme, afin d'en adopter une capable de comprendre la « totalité » (Von Werlhof, 1998 : 17) des rapports de pouvoir que le capitalisme met en place pour fonctionner.

En d'autres termes, à partir du questionnement féministe sur le travail de reproduction, ces autrices proposent une compréhension nouvelle de ce qu'est le capitalisme, compréhension décentrée de la seule position de l'ouvrier blanc européen. Pour les écoféministes et les théoriciennes de la reproduction sociale que nous étudions, le capitalisme doit être compris comme comportant non seulement de rapports d'exploitation, mais également des rapports de pouvoir non marchands qui le rendent possible. Or, en tant qu'ils rendent possible le rapport salarié, Nancy Fraser désigne ces rapports de pouvoir comme les « conditions de possibilité d'arrière-fond » (*background conditions of possibility*) (Fraser, 2018 : 4) du capitalisme. Par là, l'autrice désigne trois domaines non marchands : premièrement, la reproduction sociale (dans laquelle elle inclut également les services publics, dont le démantèlement par le néolibéralisme affecte en premier lieu les femmes [*Ibid.* : 12 ; 2019 : 113-115]) ; deuxièmement, l'utilisation de la nature comme « ressource » et « déchetterie » (Fraser, 2018 : 12) ; troisièmement, les institutions politiques qui ont favorisé le développement du capitalisme à travers l'expansion coloniale des États occidentaux, la propriété privée protégée par le droit, la « violence légitime » comme monopole de l'État au service des intérêts capitalistes (Fraser, 2018 : 14). Mais, nous l'avons vu, en suivant les réflexions écoféministes, nous déplaçons la thèse de Fraser en affirmant que les questions écologiques et (post)coloniales sont également des questions de reproduction sociale. En effet, si nous nous penchons sur les réalités que cette division théorique vise à rendre intelligibles, nous voyons que les phénomènes de mise en crise de la reproduction sociale se présentent de manière imbriquée, comme Fraser elle-même le montre.

Ainsi, la prédation écologique du capitalisme touche en premier lieu des femmes racisées et/ou des classes populaires dans les pays qui ont connu des invasions coloniales et qui sont touchés aujourd'hui par des phénomènes néocoloniaux (Fraser, 2019 : 77-80 ; Falquet, 2016 : 135-169). Par exemple, aux États-Unis, comme le souligne Émilie Hache, ce sont les femmes racisées, héritières de l'histoire coloniale et esclavagiste, qui ont été au front des luttes pour la

justice environnementale et contre le racisme environnemental auquel étaient confrontées leurs communautés (Hache, 2016 : 47) : c'est le cas des femmes interviewées par Celene Krauss qui ont ouvert notre chapitre sur la reproduction sociale. Arruzza, Bhattacharya et Fraser montrent comment les politiques d'austérité néolibérales touchent d'abord les femmes. Elles montrent comment ces mêmes politiques supposément « féministes » prétendent émanciper les femmes des pays du Sud en leur prêtant des petites quantités d'argent pour en faire des entrepreneuses, alors qu'en réalité ces femmes finissent à la merci des créanciers (Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019 : 53). Ou encore, ces autrices, comme Jules Falquet, montrent comment la précarité organisée par le néolibéralisme s'accompagne de violences meurtrières dans des zones franches où des femmes racisées des classes populaires sont amenées à travailler après avoir été dépossédées de leurs terres par les mêmes politiques néolibérales – le cas le plus tristement célèbre étant celui des féminicides systématiques commis à la frontière entre le Mexique et les États-Unis, à Ciudad Juárez, dont un des effets a été d'empêcher toute éventuelle organisation de revendications de la part des travailleuses des *maquiladoras* (Falquet, 2016 : 99-133).

Ce sont toutes ces violences, nécessaires au capitalisme pour pouvoir réaliser du profit en exploitant le travail salarié, qui font dire aux autrices que nous étudions que les rapports de pouvoir non marchands de genre, mais également ceux qui concernent la race, la nation, la sexualité et la destruction de la nature sont *inhérents au fonctionnement du capitalisme*. Chez Arruzza, Bhattacharya et Fraser, cela entraîne une nécessaire redéfinition de la classe ouvrière :

Loin d'être limitée aux hommes blancs hétérosexuels, qui l'incarnent encore trop souvent dans nos imaginaires, la classe ouvrière mondiale est essentiellement composée de migrant·es, de personnes racisé·es, de femmes – cis et trans<sup>20</sup> – et de personnes dotées de capacités diverses, dont tous les besoins et désirs sont niés ou déformés par le capitalisme. (Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019 : 44-45).

En d'autres termes, appartiennent à cette classe non seulement celles et ceux qui sont exploité·es dans le cadre d'un travail salarié, avec des prestations sociales et affiliations syndicales, mais également celles et ceux sur qui repose la reproduction sociale des conditions de possibilité du capitalisme. C'est pourquoi Nancy Fraser, et à sa suite, Cinzia Arruzza et Tithi Bhattacharya, soutiennent que le capitalisme n'est pas seulement un système de production mais également un « ordre social institutionnalisé » (Fraser, 2018 : 16 ; Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019 : 97). Cela signifie que loin de se définir exclusivement par l'exploitation dans les mines et les usines (*Ibid.* : 44), le capitalisme fonctionne également par la production de rôles

---

<sup>20</sup> Une personne cisgenre est une personne dont le genre correspond à celui qui lui a été assigné à la naissance, alors que le genre d'une personne transgenre ne correspond pas à celui qui lui a été assigné à la naissance.

et de hiérarchies raciales, genrées (comme nous venons de le voir avec Federici et Guillaumin), sexuelles et nationales. Cette étude du capitalisme depuis ses conditions de possibilité non marchandes permet aux (éco)féminismes qui pensent la question de la reproduction d'affirmer que cet ordre social est nécessairement (et non pas accidentellement) hétérosexiste, raciste, colonial, antidémocratique et destructeur de la nature : ces violences sont donc des phénomènes intrinsèques au capitalisme.

Nous pouvons donc répondre à la question laissée en suspens à la fin de la partie précédente. Si le capitalisme est pensé comme un phénomène organique qui implique la captation de sphères non marchandes pour la sphère marchande, on peut comprendre la reproduction sociale (c'est-à-dire le travail des femmes et les conditions écologiques de maintien de la vie) comme ce qui rend possible la sphère marchande. Dans ce contexte, les rapports de genre sont des rapports de production où celles qui sont assignées à la sphère de la reproduction fonctionnent comme des ressources à l'égard de la production. Mais nous avons vu avec Luxemburg que la violence joue un rôle central dans cette appropriation. C'est ce qu'affirment Arruzza, Bhattacharya et Fraser lorsqu'elles affirment que « la violence, sous toutes ses formes, fait partie intégrante du fonctionnement quotidien de la société capitaliste » (*Ibid.* : 56). Puisque l'accumulation initiale implique nécessairement la violence, on peut donc comprendre les violences sexistes comme faisant partie du processus d'accumulation initiale auquel sont soumises les femmes en tant que ressources. C'est la thèse de Mies et Von Werlhof (1998) ainsi que de Federici (2014).

#### 4. L'usage de la violence comme outil de fabrication de la sphère reproductive

Nous avons vu que selon Fraser le capitalisme fabrique les secteurs non capitalistes dont il a besoin pour fonctionner (Fraser, 2018 : 11). En ce sens, selon l'auteurice, la séparation entre la sphère de la production et de la reproduction, ainsi que l'assignation des femmes à cette dernière, doivent être comprises comme des « artefacts » du capitalisme (*Id.*). En d'autres termes, ce serait avec l'émergence du mode de production capitaliste que ce type spécifique de division genrée du travail aurait eu lieu. Cela ne signifie pas que la division genrée du travail serait apparue avec le mode de production capitaliste : ce que l'auteurice souligne est la forme tout à fait nouvelle qu'a prise cette division. C'est également ce qu'a remarqué Karl Polanyi dans son texte célèbre *La Grande Transformation* : alors qu'avant le capitalisme, production et reproduction avaient lieu dans le même espace, dans la maisonnée, le capitalisme repose sur le *désencastrement* de la production par rapport aux affaires de la maisonnée et, plus largement, à celles de toute autre sphère sociale (Polanyi, 1983 [1944]). Pour Fraser, on assiste, corrélativement à ce désencastrement, à une relégation du travail de régénération dans une sphère privée, invisible et socialement dévalorisée parce que le travail qui y a cours est gratuit. Comme le formule Fraser :

Dans ce monde nouveau, où l'argent est le premier vecteur de pouvoir, le fait même que ce travail soit non payé clôt la question : celles qui exercent ce travail sont structurellement subordonnées à ceux qui gagnent un salaire en argent, même si le travail qu'elles fournissent participe des préconditions nécessaires au travail salarié lui-même. (Fraser, 2018 : 11).

Ce passage met en évidence, en outre, que le seul bénéficiaire de la gratuité de ce travail n'est pas le capital : les salarié·es, dont le travail est rendu possible par les non salarié·es, comme l'ont montré Von Werlhof et Mies, sont dans un rapport social dominant aussi. Cette thèse est importante car elle souligne que, bien que la classe travailleuse soit plus large que sa composante salariée, il y a, au sein de cette classe, une couche dominante et une couche dominée. C'est en tout cas ce qu'affirment Von Werlhof, Mies et Federici (2014). En particulier, cette dernière pose cette thèse dans le cadre de son investigation sur les mécanismes par lesquels s'est mise en place la séparation de la production et de la reproduction, ainsi que la dévalorisation du travail de reproduction. Federici n'a pas été la seule à mener ce type d'enquête : puisque, comme nous l'avons vu avec Bhattacharya, c'est l'assignation des femmes à la sphère reproductive qui est à la base de leur oppression (Bhattacharya, 2017 : 73), il a été essentiel pour les recherches féministes d'étudier cette histoire. On dispose, outre les travaux de Federici, des travaux pionniers de Maria Mies, de Starhawk et de Barbara Ehrenreich et

English Deidre. Toutes se sont concentrées sur le moment historique qui, à leurs yeux, a entériné la séparation de la sphère productive et reproductive : la chasse aux sorcières qui a eu lieu en Europe et dans les colonies européennes en Amérique entre la fin du 16<sup>e</sup> siècle et le début du 18<sup>e</sup> siècle.

#### **4.1. Reprendre le problème de l'accumulation initiale depuis le féminisme : étude de la chasse aux sorcières avec Federici**

Concernant la chasse aux sorcières, Émilie Hache rappelle que « les (éco)féministes sont les premières à s'être (ré)intéressées à cette histoire du point de vue des victimes et non des bourreaux » (Hache, 2016 : 18). La lecture féministe de l'histoire de la chasse aux sorcières a alors produit plusieurs déplacements par rapport à l'historiographie classique sur le sujet. Par exemple ces études ont relevé le caractère étatique et non purement religieux des persécutions. Ces recherches ont permis de définir le caractère féminicide<sup>21</sup> et systémique du phénomène : 80% des accusées étaient des femmes et le crime était considéré comme proprement « féminin » (Ehrenreich et English, 45). Les recherches ont également montré le caractère imbriqué du genre, de la classe, de la race et de sexualité dans ces persécutions : les femmes visées vivaient seules ou étaient veuves ; elles étaient assimilées à des « sauvages » et on imaginait qu'elles s'adonnaient à des pratiques de cannibalisme attribuées également aux peuples américains durant la colonisation. Ces femmes appartenaient en outre aux classes populaires : elles étaient des paysannes, ou exerçaient un métier salarié ; étaient mendiante, ou sages-femmes et guérisseuses. Leur sexualité était représentée comme monstrueuse et présentait la caractéristique de ne pas être reproductive (les femmes visées exerçaient parfois la prostitution). En raison de cela, aussi bien Ehrenreich, English et à leur suite Federici affirment que ce phénomène consistait en une campagne de terreur (Ehrenreich, English : 42 ; Federici : 179) menaçant de toucher potentiellement n'importe quelle femme. Cette campagne était, en ce sens, adressée à toutes les femmes (et non seulement aux accusées). Pour les autrices, ce phénomène était une méthode visant à discipliner les femmes en les dissuadant d'adopter des comportements ou des modes de vie pouvant les faire suspecter de sorcellerie – ce que les autrices expliquent en affirmant que le comportement typique d'une « sorcière » représentait une menace pour l'ordre social qui était en train de naître.

---

<sup>21</sup> Le féminicide « constitue le point extrême d'un ensemble de violences exercées par les hommes contre les femmes, allant des agressions émotionnelles, physiques ou matérielles les plus diverses, individuelles et/ou structurelles, jusqu'à l'assassinat pur et simple, en passant par l'infanticide des filles, la sélection prénatale des embryons ou encore diverses formes de maltraitance médicale » (Falquet, 2016 : 100).

Federici remarque que la chasse aux sorcières a eu lieu au même moment que deux processus fondamentaux d'accumulation primitive décrits par Marx : l'expropriation des paysan·nes de leurs terres et la colonisation. Pour l'autrice, la chasse aux sorcières a autant contribué à la création du prolétariat et à l'accumulation du capital que ces deux autres procédés. En ce sens, elle est également un phénomène d'accumulation initiale. En effet, pour Federici l'accumulation initiale repose sur des processus de déstructuration de l'ordre social en place : si les femmes ont fait l'objet d'une telle persécution, c'est précisément parce qu'elles ont combattu cette déstructuration. Sur ce point Federici nous offre une théorisation féministe des enclosures en tant que constitutives de la sphère reproductive (alors que les enclosures ont été envisagées par Marx du seul point de vue des futur·es salarié·es). Federici soutient que les femmes visées par les accusations de sorcellerie étaient parmi les plus farouches résistantes à l'expropriation des terres. Cela s'explique par le fait que, si les terres communales profitaient à tou·tes les paysan·nes, c'était particulièrement le cas des femmes. Ces terres étaient des lieux de sociabilité pour elles et elles en dépendaient davantage, étant matériellement moins privilégiées que les hommes – les terres communales étaient donc le gage d'une certaine autonomie (Federici, 2014 : 120). En outre, les femmes garantissaient une part fondamentale de la stabilité, de la durabilité et de la solidité des structures sociales paysannes. Selon Federici, les femmes faisaient donc pleinement partie du corps social et leur travail était reconnu. Les femmes accusées de sorcellerie participaient en effet à des processus sociaux fondamentaux : en tant que sages-femmes et guérisseuses elles étaient chargées de la vie, c'est-à-dire de la mise au monde et de la santé des personnes ; en tant que femmes âgées, elles étaient la mémoire de leurs communautés et cédaient moins facilement à l'abandon des terres où elles avaient passé leur vie. La chasse aux sorcières a donc consisté à détruire le tissu social en s'attaquant à un maillon fondamental de celui-ci. Mais plus généralement, la chasse aux sorcières a permis de définir ce qu'il était désormais impossible d'être pour les femmes sans soulever la suspicion quant à leur possible sorcellerie : ne pas être associée à un homme, avoir une sexualité non procréatrice (on reprochait d'ailleurs aux accusées sorcières de s'adonner à des pratiques sexuelles considérées comme « déviantes » parce que non reproductives), contester les autorités ou remplir un rôle social important étaient autant de risques de se voir accusée de sorcellerie.

Pour Federici, cela a été constitutif des rôles genrés – et donc aussi des rapports de production que ces rôles impliquent. La féminité se définissait ainsi comme l'exact opposé de la figure de la sorcière. Ainsi, puisque les femmes accusées de sorcellerie étaient en général indépendantes d'un homme, l'idée même d'indépendance des femmes était suspicieuse. De cette manière, la chasse aux sorcières a réuni les conditions d'une « pauvreté chronique » des

femmes (*Ibid.* : 128) : l'exclusion des femmes de métiers salariés qu'elles occupaient (sages-femmes ou brasseuses, par exemple [*Ibid.* : 160]), la dépossession des femmes des terres qui leur assuraient une certaine autonomie, l'accès très restreint au salariat et la mise en place de dispositions juridiques infantilisant les femmes (*Ibid.* : 176-177) ont mis celles-ci dans une situation de dépendance économique par rapport aux hommes. En outre, comme l'ont montré également Starhawk, Barbara Ehrenreich et English Deirdre, alors qu'en tant que sages-femmes et guérisseuses les femmes avaient, jusque-là, exercé un contrôle sur leur reproduction, la chasse aux sorcières vise à détruire cela : des lois criminalisant l'avortement, l'infanticide et la contraception apparaissent et menacent de mort la personne suspectée.

Cela fait dire à Federici que la chasse aux sorcières a rendu possible la constitution d'un système de patriarcat salarié. Federici entend par là un système de contrôle et d'appropriation du corps et du travail des femmes de la part des hommes, du capital et de l'État. Le travail salarié et les liens sociaux dans lesquels les femmes avaient de la reconnaissance étant détruits, elles sont donc, par leur pauvreté, mises dans une position de dépendance vis-à-vis des hommes et particulièrement vis-à-vis de leur salaire. Dans des termes similaires de ceux de Guillaumin, Federici affirme que le corps des femmes a ainsi été transformé en « machine de production de la force de travail » (*Ibid.* : 290 ; 161) à travers la chasse aux sorcières. C'est en ce sens que Federici affirme que les femmes sont devenues, pour les hommes salariés, des remplacements aux terres communales perdues. Elles étaient le moyen de reproduction des hommes, qui venaient de perdre les conditions de possibilité de leur propre reproduction, les terres : comme Von Werlhof et Mies, Federici affirme donc que la relégation des femmes à la sphère reproductive tient à leur association avec des « ressources » naturelles. Federici montre comment, dans ces conditions, la sphère de la reproduction est nécessairement dévalorisée. En effet, l'infériorisation des femmes à travers leur naturalisation en tant que « ressources » a rendu possible la dévalorisation de leur travail car les activités qu'elles accomplissaient n'étaient pas pensées comme du travail mais comme une extension naturelle de leur être.

Comme dans d'autres processus d'accumulation initiale, la violence est donc ici aussi centrale. Comme Marx l'affirme elle vise à discipliner les cibles de la violence et prend de nombreuses formes : idéologiques (Federici mentionne la misogynie ambiante, en particulier dans les cultures populaires de l'époque ; *Ibid.* : 177-178), physiques (tortures, mises à mort publiques sur les bûchers), matérielles (impossibilité d'accès aux moyens de production et aux salaires) et reproductives (dépossession, entérinée par la loi, de la possibilité de décision sur sa propre procréation). Selon Federici, ces violences adressées systématiquement et systématiquement aux femmes à travers l'accusation de sorcellerie ont rendu possible la

constitution de la sphère de la reproduction. En d'autres termes, la sphère de la reproduction a d'emblée été constituée comme une sphère d'isolement (elle est le négatif photographique de la sociabilité des femmes sur les terres communales) et de dépendance économique et reproductive vis-à-vis des hommes, de l'État et du capital.

#### **4.2. La chasse aux sorcières comme modèle des violences systémiques à l'égard des femmes**

Si la chasse aux sorcières a constitué le début d'un « processus d'avilissement social subi par les femmes avec l'avènement du capitalisme » (*Ibid.* : 254), comment penser la suite de ce processus ? Maria Mies (1998b) et Claudia von Werlhof (1998) proposent des pistes pour penser de façon féministe la thèse luxembourgeoise de la persistance du processus d'accumulation initiale. Claudia von Werlhof propose une compréhension des violences sexistes dans ces termes :

Typically this *not* 'extra'-economic (...) and *not* non-capitalist form of violence is to be found wherever original accumulation continues: in the family, and violence against women in general (Von Werlhof, 1998 : 19).

L'idée selon laquelle les violences sexistes font entièrement partie d'un processus permanent d'accumulation primitive a également été avancée par Jules Falquet dans le cadre de son analyse sur la réorganisation des violences sous le néolibéralisme (Falquet 2016 : 67, 133). En effet, Falquet propose une lecture politique des violences sexistes à travers le concept de « guerre de basse intensité ». Ce type de guerre s'est développée dans le cadre de la guerre d'Algérie et a continué d'être utilisée dans le contexte de luttes révolutionnaires anticoloniales. Cette guerre non déclarée officiellement se caractérise par le ciblage par un État d'une partie de sa population civile avec pour but le « contrôle des corps et des esprits » (*Ibid.* : 58), c'est-à-dire la dissuasion des civil-es de participer au projet ciblé par la guerre. « L'objectif général est de détruire les liens sociaux pour isoler et individualiser chacun-e des 'ennemies' » (*Ibid.* : 59), ce qui implique des pratiques de torture sélective (*Ibid.* : 62) et systématique (*Ibid.* : 57) ayant pour effet la terreur généralisée (*Ibid.* : 62).

À travers le cas des violences domestiques au Salvador et celui des féminicides systématiques à Ciudad Juárez, Falquet soutient la thèse que « la gestion quotidienne – en temps de paix – des rapports sociaux de sexe » (*Ibid.* : 59) peut être pensée à travers le prisme de la guerre de basse intensité. Au-delà des contextes différents des deux cas, on constate trois points communs. (1) Leur utilisation systématique de la torture allant jusqu'à d'atroces féminicides dont l'effet est de répandre la terreur parmi les femmes. (2) À la base de ces crimes on trouve des hommes (les compagnons de ces femmes dans le cas des violences domestiques ; des

hommes anonymes dans le cas de Ciudad Juárez) dont les actes sont rendus possibles par un contexte économique (précarité néolibérale) et politique (États et leurs forces répressives, armée et police) complice. (3) Cette terreur a un effet de disciplinarisation des femmes qui craignent « d'enfreindre les normes censées les protéger de pareil sort. L'indignation et la résistance existent, mais l'autocensure, l'isolement, la passivité et la résignation semblent bien être les principaux effets obtenus » (*Ibid.* : 56).

Si, comme l'affirment Mies, Von Werlhof et Falquet, les violences sexistes font partie du processus d'accumulation primitive, on peut faire l'hypothèse que la « guerre de basse intensité » contre les femmes est en réalité une forme de chasse aux sorcières. C'est ce qu'affirment plusieurs autrices, dont Falquet elle-même (*Ibid.* : 133) et Federici. D'une part, Federici rappelle que les chasses aux sorcières se poursuivent aujourd'hui ouvertement : il existe des camps de « sorcières » dans plusieurs pays et les femmes y sont ostracisées (Federici, 2014 : 361). Mais, en outre, Federici affirme que l'augmentation des violences à l'égard des femmes partout dans le monde peut être pensée comme une nouvelle chasse aux sorcières<sup>22</sup>. Les violences domestiques tiennent un rôle central dans l'augmentation de ces violences. Comme l'affirme Mona Chollet :

De nos jours, l'État n'organise plus des exécutions publiques de prétendues sorcières, mais la peine de mort pour les femmes qui veulent être libres s'est en quelque sorte privatisée : quand une d'elles est tuée par son compagnon ou son ex-compagnon (ce qui, en France, se produit une fois tous les trois jours en moyenne), c'est souvent parce qu'elle est partie ou qu'elle a annoncé son intention de le faire. (Chollet, 2018 : 67).

En suivant ces réflexions, on peut faire l'hypothèse que la chasse aux sorcières peut être comprise non seulement comme un moment historique de la fin du 16<sup>e</sup> siècle, mais comme *la forme* propre aux phénomènes de violence *systemique* contre les femmes. En effet, ces violences sont systémiques, et non individuelles, ni exceptionnelles, ni accidentelles, parce qu'elles prennent la forme d'un « continuum » qui traverse toutes les sphères de la société (Irène Zeilinger, 2008 : 75 ; Falquet, 2016 : 100). D'abord, parce que ces violences ont lieu dans un contexte qui les rend possible économiquement et politiquement. Économiquement, parce que les femmes sont la population la plus précaire, et également la main d'œuvre la moins chère et donc « préférée du néolibéralisme » (*Ibid.* : 17). Elles ont donc plus de chances de travailler dans des zones précaires (comme Ciudad Juárez) où l'organisation collective contre l'exploitation est rendue extrêmement difficile (*Ibid.* : 132). Politiquement, parce que soit les États sont indifférents/complices de ces violences (comme le montre Falquet, 2016), soit ils

---

<sup>22</sup> Propos tenus par Federici lors de sa communication à Strasbourg le 23 mai 2019.

mettent en place des mesures qui ne s'attaquent pas à la « pauvreté chronique » des femmes, ce qui ne résout pas la situation de dépendance et d'impuissance dans laquelle sont de nombreuses femmes, et perpétue ainsi leur oppression.

On pourrait dire que cette violence est systémique également dans la mesure où elle contribue à maintenir le « système » production-reproduction tel que défini par Bhattacharya et les féministes de la théorie de la reproduction sociale. On pourrait dire en ce sens que la disciplinarisation des femmes, à la fois en tant que productrices et reproductrices, assure en permanence les conditions de l'appropriation de leur travail de reproduction, et l'utilisation de leur force de travail pour la production.

Aujourd'hui on pourrait même lire les assassinats féminicides comme une stratégie visant à ramener au foyer une partie de celles qui s'aventurent sur le marché du travail, tout en rendant les autres, celles dont le marché a besoin, plus *dociles*. (*Ibid.* : 133)

Nous avançons précédemment que la séparation de la reproduction et de la production va de pair avec l'appropriation du travail et du corps des femmes. Mais il nous manquait un élément pour comprendre pourquoi : comme le montrent nos aînées, la violence (physique, verbale, matérielle) de la chasse aux sorcières hier et aujourd'hui crée et recrée en permanence l'assignation des femmes à la sphère de la reproduction et donc leur pauvreté chronique (puisqu'elles ont moins accès à la sphère salariée et, lorsqu'elles y ont accès, elles sont moins bien payées), ce qui rend possible l'appropriation de leur travail. Par exemple, on pourrait comprendre l'interdiction intériorisée par les femmes de certains lieux à certaines heures à l'aune de ces thèses. Cette « intériorisation des clôtures », comme le formule Colette Guillaumin (1992 : 40) pourrait être pensée comme un des éléments qui contribue à reconstituer la sphère reproductive et leur assignation à celle-ci. Et ce, alors même que les femmes sont la « main d'œuvre préférée du néolibéralisme » (Falquet, 2016) et font donc pleinement partie de la sphère de la production. Seulement, nous l'avons vu, souvent leur travail salarié est un travail dans la sphère de la reproduction et, puisque le travail de reproduction est dévalorisé, celles qui l'exercent sont dans des situations trop précaires pour échapper à des situations de dépendance matérielle. Cela réassigne les femmes à la sphère de la reproduction, même si elles font partie de la sphère de la production. En suivant ces hypothèses, on peut donc affirmer que, dans la mesure où elle recrée une sphère de reproduction dévalorisée, la violence de l'accumulation primitive continuée à laquelle font face les femmes profite non seulement aux hommes individuellement, mais à la société tout entière puisqu'elle permet « d'abaisser le coût de la reproduction sociale » (*Ibid.* : 66).

## CONCLUSION

Pour éclairer les rapports entre féminisme et marxisme à travers la reproduction sociale, nous devons d'abord délimiter le champ de ce qu'on entend par « reproduction sociale » dans le féminisme. Pour ce faire, nous avons croisé deux traditions différentes, la théorie de la reproduction sociale, héritière du féminisme marxiste, et les écoféminismes. Cela nous a permis de définir la reproduction sociale comme « une partie du travail social » (Federici, 2019 : 14). Ce travail consiste en la régénération de la vie humaine. En suivant l'approche écoféministe, nous avons soutenu que la régénération de la vie humaine est étroitement imbriquée à la possibilité d'habiter un environnement vivable. La reproduction consiste en ce sens dans le maintien de la vie humaine et non-humaine généralement assigné au travail non payé ou « dévalorisé » (Falquet, 2009) des femmes. À partir de cette définition de la reproduction, notre travail avait pour but de lire Rosa Luxemburg depuis des questions féministes, mais également de lire la question de la reproduction sociale en mobilisant les outils fournis par Rosa Luxemburg. À cet égard, ce travail a été écrit à partir de deux questions fondamentales : nous souhaitons y répondre à présent.

*Que fait le féminisme aux thèses luxemburgiennes ?* Notre thèse d'une généalogie, qui va de Rosa Luxemburg jusqu'aux écoféministes et à la théorie de la reproduction sociale, s'est fondée sur un problème que Marx ne politise pas dans le Livre I du *Capital* : celui de la régénération des travailleur·es, qu'il attribue à « l'instinct » de la classe ouvrière. Si nous partons de la définition de la reproduction sociale telle que la propose la théorie de la reproduction sociale, nous pouvons affirmer que Rosa Luxemburg a posé les bases d'une politisation de la question de la régénération des travailleur·es en montrant qu'elle ne consiste pas seulement en la production biologique d'êtres humain·es qui deviendront de la force de travail. Luxemburg a en effet montré, en anticipant les thèses de Bhattacharya, que la régénération de la force de travail est étroitement liée aux invasions coloniales et esclavagistes du capital européen. Certes, Marx avait abordé la question de la colonisation, mais il le fait dans le chapitre sur l'accumulation initiale, c'est-à-dire en tant que ce processus ne serait pas amené, selon lui, à se répéter. À nos yeux, si on aborde le texte luxemburgien depuis la perspective féministe de la reproduction sociale, il est évident que Luxemburg a posé les jalons de la théorisation de la reproduction et du maintien de la vie en tant que condition de possibilité du capitalisme. Il « manque » au raisonnement luxemburgien, pour être pleinement féministe, de remarquer que l'oppression des femmes est étroitement liée à ces conditions de possibilité du capitalisme. C'est en ce sens que les féministes que nous avons étudiées ont repris le travail de

Luxemburg là où cette dernière l'avait laissé. Cette lecture féministe de Luxemburg montre, selon nous, ce que les épistémologies du positionnement ont mis en lumière, c'est-à-dire que partir de prémisses féministes permet de revoir des concepts, aussi classiques soient-ils. C'est le cas avec le concept marxiste de la lutte des classes : notre travail a mis en lumière l'impossibilité de ne considérer la lutte des classes que du point de vue de l'ouvrier salarié européen. Comme l'affirme Bhattacharya, « le concept de lutte de classes doit sans plus attendre être élargi aux sphères de la reproduction sociale » (Vertoggen, 2019).

*Que font les thèses de Rosa Luxemburg aux théorisations féministes de la reproduction ?*  
Cette question peut être abordée de deux manières. Du point de vue théorique, notre travail a montré que lire les thèses féministes sur la reproduction sociale à travers Luxemburg permet de comprendre la reproduction sociale comme le résultat d'un processus d'accumulation dite « initiale » qui, en réalité, recrée en permanence une des conditions de possibilité du capitalisme – la séparation entre la sphère de la production et celle de la reproduction. Cela nous a permis également de fournir une compréhension de la violence systémique à laquelle font face les femmes en faisant l'hypothèse que ces violences permettent précisément la permanence du partage production/reproduction.

Mais nous pouvons également répondre à cette question du point de vue des résistances que suscite l'assignation des femmes à la sphère de la reproduction. En effet, lire les thèses féministes autour de la reproduction du point de vue de Luxemburg permet de voir que les thèses féministes sur la reproduction, ainsi que les luttes qui les suscitent, se situent dans le champ des luttes anticapitalistes. De cette manière, les thèses et les luttes autour de la reproduction rendent visibles l'intrication entre exploitation capitaliste et oppressions sexistes, racistes, LGBTQI+phobes, validistes. Comme l'affirme Falquet :

les mouvements féministes, les mouvements des femmes, et les mouvements paysans, indiens ou ruraux sont aujourd'hui les plus porteurs d'espoir et les plus radicaux. (...) Ces mouvements agissent concrètement et s'inscrivent sur la durée dans leur résistance à la mondialisation néolibérale. (Falquet, 2011 : 149).

À nos yeux, inscrire explicitement les luttes autour de la reproduction sociale dans une généalogie marxiste, à travers Luxemburg, a donc pour fonction de montrer le caractère révolutionnaire des luttes autour de la reproduction. À partir de problèmes locaux, ces luttes proposent, comme le faisaient également les écoféministes états-uniennes des années 1980, d'établir des connexions (Ynestra King, 2016 : 113) entre l'exploitation et l'oppression. Ces luttes sont, en ce sens, des foyers dans lesquels la lutte anticapitaliste se déploie de façon particulièrement intense : en témoignent les deux luttes qui concluront ce travail et qui soulèvent des pistes de prolongation.

*Le corps comme premier territoire.* D'une part, nous pensons à des luttes comme celles des féministes communautaires Xinka (population autochtone du Guatemala), dont une des militantes les plus célèbres est Lorena Cabnal (Falquet, 2015, 2016 ; Gargallo, 2015 : 199), et les féministes communautaires boliviennes, en particulier l'Aymara Julieta Paredes (Falquet, 2016 : 164). Ces féministes proposent un féminisme décolonial. Elles sont en lutte contre l'extractivisme néolibéral, qui est aujourd'hui à la base d'expropriations néocoloniales particulièrement violentes des terres habitées par leurs communautés, ainsi que contre les violences spécifiques que les femmes affrontent dans ce contexte. De cette manière, cette réflexion « théorise le lien entre les violences patriarcales, coloniales, racistes et capitalistes-néolibérales contre les femmes indiennes » (Falquet, 2016 : 166). En particulier, la théorisation du corps comme un « premier territoire » par les féministes communautaires du Guatemala nous paraît essentielle pour la question de la reproduction sociale. Ces féministes mettent en lumière que les expropriations de terres des communautés indiennes par le néolibéralisme (qui prolonge les violences coloniales) comportent systématiquement des violences patriarcales (en particulier sexuelles) qui s'inscrivent sur les corps des femmes indiennes. D'où l'importance de l'association du « Territoire-corps » et du « Territoire-terre » : on ne peut pas, selon les féministes communautaires, défendre l'un sans défendre l'autre. En ce sens, ces féministes affirment que les corps des femmes sont, d'une part, « objet de toutes les violences » (*id.*) et d'autre part, un « sujet individuel et collectif, première source matérielle et spirituelle de toute résistance » (*id.*). Ces théories mettent ainsi en évidence un point qui n'a pas été assez approfondi dans ce travail : le corps. À nos yeux, du point de vue du travail sur la conception féministe de la reproduction sociale, nous avons tout à apprendre des théories du corps produites par les féministes communautaires décoloniales.

*Rompre la binarité de genre.* Un problème majeur dans les définitions féministes de la reproduction que nous avons abordées est le manque de remise en question de la binarité de genre. Nous avons soutenu, avec Silvia Federici, que les rapports de genre sont des rapports de production. Ainsi, la binarité de genre est partiellement remise en question comme un effet de ces rapports de production genrés. Mais cette question n'est pas approfondie dans nos corpus – c'est la raison pour laquelle elle n'est pas présente dans ce travail. D'un point de vue théorique, une manière de prolonger ce travail serait d'intégrer les réflexions de Monique Wittig concernant l'hétérosexualité comme régime politique producteur de la binarité de genre (Wittig, 2018 [1992]). D'un point de vue militant, le travail de collectifs queer, trans\*, racisés,

décoloniaux et matérialistes comme « Queer et trans révolutionnaires »<sup>23</sup> nous permettrait de prolonger la réflexion en envisageant la reproduction sociale depuis leurs théorisations matérialistes des questions queer et trans\* racisées.

---

<sup>23</sup> Pour consulter leurs analyses, voir leur site : <https://qtresistance.wordpress.com> (dernière consultation le 15 août 2019). Voir en particulier l'article « À quoi peut nous servir une approche matérialiste des questions queer et trans (non blanches) ? », consultable ici : <https://qtresistance.wordpress.com/2017/09/14/a-quoi-peut-nous-servir-une-approche-materialiste-des-questions-queer-et-trans-non-blanches/> (dernière consultation le 15 août 2019).

## BIBLIOGRAPHIE

### Littérature primaire

- ARRUZZA Cinzia (2013). *Dangerous Liaisons. The marriages and divorces between Marxism and Feminism*, Pontypool, Merlin Press.
- BHATTACHARYA, Thiti (2018). « La source de vie du capitalisme : la base domestique et sociale de l'exploitation » [2017], trad. fr. Mauro Gasparini, *Contretemps* [En ligne]. Consultable ici : <http://www.contretemps.eu/capitalisme-reproduction-sociale/> [dernière consultation le 11/08/2019].
- « Introduction : Mapping Social Reproduction Theory » (2017). Bhattacharya (éd.) *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentering Oppression*, Londres, Pluto Press.
- BIDET-MORDREL, Annie, Elsa Galerand, Danièle Kergoat (2016). *Cahiers du genre. Hors-série. Analyse critique et féminismes matérialistes*, Paris, L'Harmattan.
- BOGGIO Félix, Éwanjé-Épée, Stella Magliani-Belkacem, Morgane Merteuil et Frédéric Monferrand (coords.) (2017). *Pour un féminisme de la totalité*, Paris, Éditions Amsterdam.
- CARLASSARE, Elizabeth (1994). « L'essentialisme dans le discours écoféministe », trad. fr. Émilie Notéris, dans Émilie Hache (éd.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, coll. « Sorcières », p. 319-341.
- CRENSHAW, Kimberlé W. (2005). « Cartographie des marges. Intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes de couleur » [1989], *Cahiers du genre* n° 39, pp. 51-82.
- COOK, Julie, « La colonisation de l'écoféminisme par la philosophie » dans Émilie Hache (éd.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, coll. « Sorcières », p. 285-318.
- DELPHY, Christine (2013a). « Avant-propos » [1997] dans *L'ennemi principal I. Économie politique du patriarcat* [1997], Paris, Syllepse.
- (2013b) [1975]. « Pour un féminisme matérialiste » dans *Id.*
- (2013c) [1970]. « L'ennemi principal » dans *Id.*
- DORLIN, Elsa (dir.) (2009). *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF.
- FALQUET, Jules (2008). *De gré ou de force. Les femmes dans la mondialisation*, Paris, La Dispute.
- (2016). *Pax neoliberalia. Perspectives féministes sur (la réorganisation) de la violence*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe.
- FEDERICI, Silvia (2014). *Caliban et la sorcière. Corps, femmes et accumulation primitive* [2004], trad. fr. Collectif Senonevero, Genève, Entremonde.
- (2016a). *Point zéro : propagation de la révolution. Travail ménager, reproduction sociale, combat féministe* [2012], trad. fr. Damien Tissot et Oristelle Bonis, Donnemarie-Dontilly, iXe.

- (2016b). « Un salaire pour le travail ménager » [1975] dans *Point zéro : propagation de la révolution. Travail ménager, reproduction sociale, combat féministe* [2012], trad. fr. Damien Tissot et Oristelle Bonis, Donnemarie-Dontilly, iXe.
  - (2016c). Cox, Nicole, « La contre-offensive des cuisines » [1975] dans *Point zéro : propagation de la révolution. Travail ménager, reproduction sociale, combat féministe* [2012], trad. fr. Damien Tissot et Oristelle Bonis, Donnemarie-Dontilly, iXe.
  - (2019). *Le capitalisme patriarcal*, trad. fr. Étienne Dobenesque, Paris, La Fabrique.
- FRASER, Nancy (2018). « Derrière l’antre secret de Marx. Pour une conception élargie du capitalisme » (2014), trad. fr. Valérie Bada et Edouard Delruelle, *Les Temps modernes* n° 699.
- GARGALLO, Francesca (2015). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra America* [2012], Santiago, Periplos & Peripecias.
- GUILLAUMIN, Colette (1992). « Pratique du pouvoir et idée de Nature » [1978] dans *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L’idée de Nature*, Paris, Côté-femmes.
- HAIDER, Asad, Salar Mohandesi (2015). *Viewpoint Magazine* n° 5 « Social Reproduction » [En ligne]. Consultable ici : <https://www.viewpointmag.com/2015/11/02/issue-5-social-reproduction/> [dernière consultation le 11/08/2019]. En particulier, dans l’ordre d’apparition dans ce numéro :
- PATTERSON, Louise Thomson (1936). « Toward a Brighter Dawn ».
  - JACKSON, Esther Cooper (1940). « The Negro Woman Domestic Worker in Relation to Trade Unionism ».
  - COOKE, Marvel (1950), « The Bronx Slave Market ».
- HARTMANN, Heidi (1996). « The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union »
- HOPKINS, Carmen Teeple (2017), « Mostly Work, Little Play: Social Reproduction, Migration, and Paid Domestic Work in Montreal » dans Bhattacharya (éd.) *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentering Oppression*, Londres, Pluto Press, p. 131-147.
- KING, Ynestra (1989). « Si je ne peux pas danser, je ne veux pas prendre part à votre révolution », trad. Émilie Notéris, dans Émilie Hache, *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, coll. « Sorcières », 2016, p. 105-126.
- KRAUSS, Celene (1993-1994). « Des bonnes femmes hystériques : mobilisations environnementales populaires féminines », trad. fr. Émilie Notéris, dans Émilie Hache, *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, coll. « Sorcières », 2016, p. 211-237.
- MARX, Karl (2014). *Le Capital. Livre I* [1867], trad. fr. J.-P. Lefebvre et alii, Paris, PUF, 2014.
- MCNALLY, David (2017), « Intersections and Dialectics: Critical Reconstructions in Social Reproduction Theory » dans Bhattacharya (éd.) *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentering Oppression*, Londres, Pluto Press, p. 94-111.
- MIES, Maria (1998a). « Introduction » in Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen, Claudia von Werlhof, *Women : The Last Colony* [1983], London & New Jersey, Zed Books.
- (1998b). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* [1986], London, Zed Books Ltd.

- Shiva, Vandana (1998). *Écoféminisme* [1993], trad. fr. Edith Rubinstein, Paris, L'Harmattan.
- MOJAB Shahrzad (2015). *Marxism and Feminism*, London, Zed Books.
- NAKANO-GLENN Evelyn (2009). « De la servitude au travail de service : les continuités historiques de la division raciale du travail reproductif payé » [1992], trad. fr. Léo Thiers-Vidal dans Elsa Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination* (2009), Paris, PUF, p. 21-70.
- LUXEMBURG, Rosa (1967). *L'accumulation du capital. Contribution à l'explication économique de l'impérialisme. Tomes I et II* (1913), trad. fr. Irène Petit, Paris, Maspero.
- POLANYI, Karl (1983). *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* [1994], trad. fr. Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard.
- STARHAWK, (2015). *Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique* [1982], trad. fr. Morbic, Paris, Cambourakis, coll. « Sorcières ».
- TSING, Anna Lowenhaupt (2017). *Le Champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme* [2015], trad. fr. Philippe Pignarre, Paris, La Découverte.
- VERGÈS, Françoise (2019). *Un féminisme décolonial*, Paris, La Fabrique.
- VOGEL, Lise (2017), « Foreword », dans Bhattacharya (éd.) *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentering Oppression*, Londres, Pluto Press, p. x-xii.
- VON WERLHOF, Claudia (1998). « Women's Work: The Blind Spot in the Critique of Political Economy » in Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen, Claudia von Werlhof, *Women : The Last Colony* [1983], London & New Jersey, Zed Books.
- WITTIG, Monique (2018). *La pensée straight* [1992], Paris, Amsterdam.

## Littérature secondaire

- BENSUSSAN, Gérard, Georges Labica (1982). *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF.
- BONFIGLIOLI, Chiara (2007). « L'éco-féminisme, entre matérialisme et utopie ». Consultable ici : [http://www.academia.edu/1252413/Leco-féminisme\\_entre\\_materialisme\\_et\\_utopie](http://www.academia.edu/1252413/Leco-feminisme_entre_materialisme_et_utopie). Dernière consultation le 15/08/2019.
- BURGART GOUTAL, Jeanne (2017). « Un nouveau printemps pour l'écoféminisme ? » dans *Multitudes* n° 67.
- DORLIN, Elsa (2012). « L'Atlantique féministe. L'intersectionnalité en débat » dans *Papeles del CEIC* n° 83.
- (2013). « L'écoféminisme ou le ré-enchantement du monde » dans *Les Immémoriales. Pour une écologie féministe*, Lorraine, Fonds régional d'art contemporain de Lorraine.
- FALQUET, Jules (2011). « Écoféminisme : naturalisme ou révolution ? » dans Léa Marcondes (dir.), *Eau et féminismes. Petite histoire croisée de la domination des femmes et de la nature*, La Dispute, p. 131-149.

- HACHE, Émilie (2015). « Préface. Where The Future Is » [2014] dans Starhawk, *Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique* [1982], Paris, Cambourakis, coll. « Sorcières », 2015.
- (2016). « Introduction. Reclaim Ecofeminism! » dans *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis, coll. « Sorcières », 2016.
- MERTEUIL Morgane (2017). « [Guide de lecture] Féminisme et théorie de la reproduction sociale », *Période* [En ligne]. Consultable ici : <http://revueperiode.net/guide-de-lecture-feminisme-et-theorie-de-la-reproduction-sociale/> [dernière consultation le 11/08/2019].
- LARRÈRE, Catherine (2012), « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe ? » dans *Tracés, Revue de Sciences humaines* [En ligne] n° 22.
- (2015). « La nature a-t-elle un genre ? Variétés d'écoféminisme », dans *Cahiers du Genre* n° 59.
- TISSOT, Damien (2017). « Le Souci de la nature. Écoféminismes et éthiques du care » dans *Multitudes* n° 67 [En ligne]. Consultable ici : <http://www.multitudes.net/le-souci-de-la-nature-ecofeminismes-et-ethiques-du-care/> [dernière consultation le 12/08/2019].
- VERTOMMEN, Siggie (2019). « Reproduction sociale et le féminisme des 99%. Interview de Tithi Bhattacharya », *Lava* n° 5 [En ligne]. Consultable ici : <https://lavamedia.be/fr/reproduction-sociale-et-le-feminisme-des-99/> [dernière consultation le 11/08/2019].
- PETTENI, Oriane, Sophie Wustefeld (2016). « Entretien avec Jules Falquet : Matérialisme féministe, crise du travail salarié et imbrication des rapports sociaux », *Cahiers du GRM* [Online], 10 | 2016

### **Littérature grise**

- ARRUZZA, Cinzia, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser (2019). *Féminisme pour les 99%. Un manifeste*, trad. fr. Valentine Dervaux, Paris, La Découverte.
- CHOLLET, Mona (2018). *Sorcières. La puissance invaincue des femmes*, Paris, La Découverte.
- EHRENREICH, Barbara, Deirdre English (2014). *Sorcières, sages-femmes & infirmières. Une histoire des femmes soignantes* [1973], trad. fr. L. Lame, Paris, Cambourakis coll. « Sorcières ».
- QUEER ET TRANS RÉVOLUTIONNAIRES, « « À quoi peut nous servir une approche matérialiste des questions queer et trans (non blanches) ? ». Consultable sur leur site : <https://qtresistance.wordpress.com/2017/09/14/a-quoi-peut-nous-servir-une-approche-materialiste-des-questions-queer-et-trans-non-blanches/> (dernière consultation le 15 août 2019).
- ZEILINGER, Irène (2008). *Non c'est non. Petit manuel d'autodéfense à l'usage de toutes les femmes qui en ont marre de se faire emmerder sans rien dire*, Paris, La Découverte.