

ISSN 1163 - 1422

**7ème journée de l'ANEF**

**Femmes, féminisme, féminité  
Représentations et ruptures**

**Centre protestant  
46 rue de Vaugirard  
75 006 Paris  
29 mai 1999**

Les propos, est-il nécessaire de le rappeler, n'engagent que leurs auteurs.

Nous remercions les intervenantes et les nombreuses participantes ainsi que le Centre protestant d'avoir accueilli notre septième journée de réflexion.

Décryptage  
Lectures et relectures

Mise en page et photographies

**Isabelle Pons**  
**Nicole Décuré, Annik Houel, Nicky Le Feuvre,**  
**Hélène Rouch**  
**Nicole Décuré**

## Sommaire

Introduction.....	5
<i>Patricia Mercader</i>	
Le féminisme au risque de la psychanalyse .....	7
Questions brèves .....	15
<i>Françoise Duroux</i>	
Portrait de la psychanalyse en otage du féminisme – Retour sur “la double impasse” .....	17
Questions brèves .....	32
<i>Irène Foyentin</i>	
Quelques remarques à propos de la psychanalyse et du féminisme, au sujet de l’inégalité.....	33
Débat.....	41
<i>Michèle Ferrand</i>	
Pas féminines, les sciences ? .....	51
Questions brèves .....	61
<i>Muriel Andriocci</i>	
Représentations contemporaines du féminisme ou pourquoi ils et elles veulent “des féministes féminines” .....	63
Questions brèves .....	73
<i>Sylvie Tomollilo</i>	
Lecture féministe de la théorie <i>queer</i> .....	79
Questions brèves .....	90
<i>Danielle Charest</i>	
<i>Butch/fem</i> vs. masculinité/fémininité .....	93
Débat.....	97



## Introduction

L'ANEF s'est proposée, pour cette journée du 29 mai 1999, de débattre des apports respectifs de la psychanalyse et de la sociologie à la question du statut de la féminité dans les analyses contemporaines du genre.

A l'heure du cinquantenaire du *Deuxième sexe*, l'adage beauvoirien, "On ne naît pas femme: on le devient", suscite une controverse toujours aussi vive, non pas tant d'ailleurs sur l'affirmation du principe lui-même que dans les modalités de sa mise en œuvre, les enjeux et débats autour de la parité en étant un des derniers exemples.



## Le féminisme au risque de la psychanalyse

Je ne vous apprend rien en rappelant que les relations entre le féminisme et la psychanalyse sont et ont toujours été complexes et ambiguës. J'ai été frappée, pendant la journée sur Lévi-Strauss en janvier<sup>2</sup>, par le consensus anti-psychanalytique qui s'exprimait à la tribune, même dans la bouche d'une femme qui, autant que je sache, a été, voire est encore, psychanalyste et qui a dit, en substance, qu'elle ne "croyait guère" au complexe d'Œdipe. Pourtant, on sait bien que nous sommes nombreuses à avoir personnellement eu recours à la cure analytique et j'en connais plus d'une, moi la première, pour qui cette cure a été une véritable planche de salut.

Le problème est d'autant plus sensible pour moi que je suis à la fois féministe et psychologue et que, dans mon approche de ma discipline, la psychanalyse est un référentiel de base. Il faut dire, d'ailleurs, que le problème se pose de toutes parts, et pas seulement du côté du féminisme. La recherche en cours sur le crime passionnel à laquelle je travaille avec deux collègues, une psychologue, Annik Houel, et une sociologue, Helga Sobota, est un exemple tout à fait parlant de ce qui se passe du côté institutionnel. Il se trouve que nous en sommes à la phase où nous soumettons nos premiers articles et l'un d'eux a été refusé parallèlement par une revue féministe québécoise, car trop psychologique donc, c'est sous-entendu, pas assez féministe et en France par une revue de psychologie car trop féministe au contraire!

En somme, si la plupart des féministes ne considèrent souvent la psychanalyse et même la psychologie qu'avec la plus grande méfiance, de nombreux psychologues et psychanalystes (pas tous, heureusement!) sont parfaitement anti-féministes. Les exemples ne manquent pas, et comme ce n'est pas mon sujet aujourd'hui je ne vais pas m'appesantir, mais enfin on peut au moins citer, comme un exemple extrême, le livre de Denise Braunschweig et Michel Fain, *Éros et Antéros*<sup>3</sup>, intéressant parce qu'il paraît en 1971, contemporain donc, à peu près, des débuts du mouvement des femmes; or, il se donne précisément, comme l'un de ses objets, l'étude des groupes homosexuels, d'hommes ou de femmes. Eh bien, sur les groupes féministes, ces doctes psychanalystes n'ont à peu près qu'une chose à dire: nous sommes aussi peu bandantes que sexuellement frustrées! Tout récemment, on peut évidemment citer Legendre qui se laisse aller autour du PACS à vitupérer sur l'effrayant

---

<sup>1</sup> Patricia Mercader est Maître de conférences en psychologie à l'Université Lyon 2.

<sup>2</sup> *Lévi-Strauss et les théories féministes*, journée d'études sous la direction de Nicole-Claude Mathieu, 16 janvier 1999, Université Paris 7.

<sup>3</sup> Denise Braunschweig & Michel Fain, *Éros et Antéros - Réflexions psychanalytiques sur la sexualité*, Paris: Payot, 1971.

déclin du père qu'entraînerait la modification des rôles masculins et féminins dans la société et la famille.

Avant d'aller plus loin, je voudrais préciser que mes réflexions peuvent s'appliquer aussi bien au militantisme qu'à la recherche féministe puisque, depuis 1968, le féminisme se caractérise par une intrication constante, quoique souvent conflictuelle, entre militantisme et recherche.

Ce dernier aspect est en tout cas tout à fait net pour le Centre Lyonnais d'Études Féministes (CLEF), qui existe depuis 1976 dans le cadre de l'Institut de Psychologie à Lyon. En 1980, le Centre des femmes, la structure militante la plus active et la plus innovante du Mouvement des femmes depuis plusieurs années, ferme ses portes. Les universitaires du CLEF qui ont participé à cette structure décident d'écrire une histoire du mouvement et elles sont rejointes par des militantes non-universitaires. Quand le CLEF publie cette histoire du Mouvement des femmes à Lyon, en 1989, sous le titre vraiment évocateur de *Chronique d'une passion*, les premiers mots du texte sont: "Hier militantes, aujourd'hui historiographes, du mouvement de libération des femmes, nous sommes animées d'un double désir: analyser [sa] logique particulière [...] mais aussi faire revivre, ou ne pas laisser s'éteindre, ce qui nous a tenues (*sic*) à cœur". Comme elle survient dès les premières lignes d'un ouvrage par ailleurs soigneusement relu, la faute d'orthographe, "tenues" au lieu de "tenu", peut être interprétée comme un lapsus: sans aucun doute, nous étions tenues par le mouvement des femmes, au sens d'une emprise, comme on se met sous l'emprise d'un être passionnément investi, mais aussi au sens d'un étayage. La présentation du CLEF dans un des premiers bulletins de l'ANEF va encore plus loin puisque l'un de ses sous-titres est "Hier militantes, aujourd'hui militantes". La formule est un peu forcée, elle ne reflète que la position de quelques-unes et a fait l'objet d'un très vif débat interne, peut-être même d'un petit coup de force. À ce moment, en effet, le CLEF vit grâce au travail d'universitaires, de chercheuses au CNRS, mais aussi par le concours de militantes qui ont envie de faire reconnaître la spécificité de leur position bénévole. Il n'empêche que le CLEF était et est encore une vraie structure universitaire, animant un centre de documentation, formant des équipes de recherche, qu'il est à l'initiative d'enseignements pluridisciplinaires et d'un projet de DEA. Il est intéressant de noter qu'aujourd'hui encore, dans une moindre mesure, ce mélange des fonctions perdure. L'an dernier, nous avons plusieurs militantes et militants dans nos cours en tant qu'auditeurs libres et nous sommes aidées pour les tâches quotidiennes et moins quotidiennes par quelques étudiantes, ce qui serait assez banal, mais aussi par quelques militantes non universitaires.

Et si l'on me permet une brève incursion dans mon parcours personnel, j'ajouterai que c'est ainsi que je suis devenue maîtresse de conférences: en 1980, je rejoins le CLEF pour la recherche sur l'histoire du mouvement, un an plus tard



je reprends des études en psychologie après des années de décrochage et puis c'est le DESS en 1986, la thèse en 1990, la nomination à Lyon 2 en 1994.

Ceci dit, si l'on doit s'interroger sur ce qui permet qu'une recherche soit à la fois authentiquement scientifique et féministe, c'est à cause de la relation entre féminisme et idéologie: sommes-nous suffisamment "objectives", libres de croyances idéologiques, pour nous affirmer scientifiques?

La philosophe Isabelle Stengers s'est prononcée à ce sujet d'une façon particulièrement intéressante. À propos de la critique féministe des sciences, Isabelle Stengers est plutôt sévère. En identifiant l'état actuel de la science au triomphe de valeurs masculines, les féministes sont encore, selon elle, bien trop respectueuses d'une rationalité fictive: elles présupposent en effet la possibilité de l'exactitude, de l'universalité. Si radicale soit-elle, leur critique reste fondée sur une illusion positiviste<sup>4</sup>.

Il reste que la psychologue que je suis ne peut analyser les positions idéologiques ou de croyance que dans leur rapport à des utopies, qui sont au fond l'expression politique d'un désir, ce que nous voudrions que soit le monde. Ce qui m'amène à la question des rapports entre recherche féministe et désir inconscient.

Pour situer cette question, et au risque de vous paraître enfoncer une porte ouverte, il me faut d'abord rappeler que toute connaissance est interprétation. En termes plus psychologiques, ceci revient à souligner que toute représentation du monde et, *a fortiori*, toute représentation des relations entre les humains, se constitue sur la base d'un compromis plus ou moins efficace ou harmonieux entre ce que nous percevons, le principe de réalité, et ce que nous désirons, généralement à notre insu, le principe de plaisir. Le romancier Musil a joliment évoqué cette idée: "Les philosophes sont des violents qui, faute d'avoir une armée à leur disposition, se soumettent le monde de la manière qui consiste à l'enfermer dans un système." Pour Musil, il y a un "regard mauvais" de la science, qu'il voit comme une vivisection du monde<sup>5</sup>. Ce qu'un psychologue peut ajouter à l'idée de Musil, c'est que le système lui-même, sa forme, son contenu, ses caractéristiques, exprime inévitablement, en partie, le désir inconscient de son auteur.

Dans un sens (c'est la perspective d'un Bachelard avec son "obstacle épistémologique"), cela signifie que le monde ne nous est pas transparent et que toute théorisation comporte son noyau de méconnaissance. Soit! Cette modestie est sans nul doute salubre. Mais pour autant, elle n'épuise pas le sujet. À mon avis, ce désir qui infiltre et informe les théorisations est aussi le garant de leur créativité et de leur potentiel d'innovation.

---

<sup>4</sup> Isabelle Stengers, *L'invention des sciences modernes* (1993), Paris: Flammarion, 1995.

<sup>5</sup> Robert Musil, *L'homme sans qualités*, Paris: Seuil/Livre de poche, t. I, p. 304.

Pour appuyer encore un peu plus mon propos, je prendrai un exemple dans les sciences dites “dures”. Voici comment Einstein lui-même décrit sa vocation scientifique:

“Une des motivations les plus puissantes qui incitent à une œuvre artistique ou scientifique consiste en une volonté d’évasion du quotidien dans sa rigueur cruelle et sa monotonie désespérante, en un besoin d’échapper aux chaînes de désirs propres éternellement instables. Cela pousse les êtres sensibles à se dégager de leur existence personnelle pour chercher l’univers de la contemplation et de la compréhension objectives. Cette motivation ressemble à la nostalgie qui attire le citadin loin de son environnement bruyant et compliqué vers les paisibles paysages de la haute montagne, où le regard vagabonde à travers une atmosphère calme et pure et se perd dans les perspectives reposantes semblant avoir été créées pour l’éternité.”<sup>6</sup>

Einstein définit donc son travail scientifique comme le rejeton de ce que nous pourrions nommer une aspiration au nirvana. Je fais l’hypothèse que lorsqu’il découvre, ou invente, la relativité, cette aspiration qui le conduit à s’émerveiller devant la rationalité du monde est à l’œuvre: en posant que le temps et l’espace ne sont pas clivés, mais relatifs l’un à l’autre, il construit bien un monde encore plus harmonieux, encore plus unifié. Mais en même temps, et de son propre aveu, alors qu’il a construit la théorie de la relativité restreinte, il résiste plusieurs années à l’idée que cette relativité pourrait être universelle, ce qui implique l’expansion infinie de l’univers, c’est-à-dire un changement infini, donc un renoncement définitif à ce repos et à cette paix tant désirés.

Toute théorie, et plus encore si elle porte sur l’homme et la société, reflète donc, pour une part, le désir inconscient de son auteur. Pour le dire autrement: entre l’activité d’un Einstein, ou d’une chercheuse féministe, et l’activité de l’enfant de quatre ans qui se demande comment on fait les bébés et qui spéculé “en s’embrassant sur la bouche... en ouvrant comme une boutonnière le nombril de la maman... par le derrière comme on fait caca...”, il n’y a pas de rupture qualitative. C’est-à-dire que le processus de théorisation reste le même. C’est-à-dire surtout que toute théorie comporte dans son fondement même une théorie sexuelle infantile.

Je n’en prendrai aujourd’hui qu’un exemple, celui de Gayle Rubin qui précisément cherche le débat avec la psychanalyse dans son article “L’économie politique du sexe” dont la traduction vient d’être publiée par le CEDREF<sup>7</sup>. Elle soutient, à juste titre à mon avis, que la psychanalyse est “une rationalisation complexe des rôles de sexe en l’état” (p. 40). Mais elle en tire deux conséquences hautement sujettes à controverse: d’une part, “la conquête de la féminité normale est extorquée aux femmes au prix fort” (p. 40) et d’autre part, “si la lesbienne précépienne n’était pas confrontée à l’hétérosexualité de la mère, peut-être pourrait-elle avoir des conclusions différentes quant au statut

---

<sup>6</sup> Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, Paris: Flammarion, 1979, pp. 122-123.

<sup>7</sup> Gayle Rubin, *L’économie politique du sexe: transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre*, *Cahiers du CEDREF* 7, 1998, 82 p.

relatif de ses organes génitaux” (p. 44) (il est question ici, évidemment, de l’envie du pénis).

La première de ces deux remarques, “la conquête de la féminité normale est extorquée aux femmes au prix fort” laisse entendre que les filles, avant même les femmes, seraient toujours plus ou moins victimes d’une certaine manipulation de leur désir. Elle se situe dans une logique assez proche, quoique d’un point de vue bien différent, du “Quand céder n’est pas consentir” de Nicole-Claude Mathieu, qui analyse ce qu’elle nomme la conscience dominée des femmes et développe donc, parmi ses arguments essentiels, l’idée que ce qu’on nomme trop souvent le consentement ou la participation des femmes à leur propre oppression (en termes marxistes on parlerait d’aliénation) correspond en fait à “une véritable anesthésie de la conscience, inhérente aux limitations concrètes, matérielles et intellectuelles, imposées à l’opprimé(e)”<sup>8</sup>.

Ensuite, une part importante de la démonstration de Gayle Rubin porte sur la question du phallique et du châtré, ce qui est la pente habituelle de nombreuses réflexions féministes. On connaît les réactions de colère que suscitent souvent les thèses freudiennes de la théorie sexuelle infantile phallique et de l’envie du pénis féminine, qui en est la conséquence. À mon avis, ces réactions sont fondées sur un malentendu, mais ce malentendu dépasse très largement les positions féministes et il est, en lui-même, tout à fait significatif. Ce que dit Freud c’est, en substance, que vers l’âge de quatre ans, les enfants, garçons et filles, cherchant à comprendre ce qui fait la différence entre les sexes, imaginent que certains humains ont un sexe, le pénis, et que d’autres n’ont rien; pour être complet, il faut donc avoir un pénis; les petites filles, qui n’en ont pas, se croient incomplètes, ce qui justifie amplement leur position envieuse (c’est à dessein que j’évite de dire ici que les hommes ont un pénis, contrairement aux femmes, car pour les enfants, la mère, évidemment, est complète, donc a tout ce qu’il est possible d’avoir). Ce qui est tout à fait extraordinaire, ce n’est pas cette hypothèse freudienne en elle-même, ce sont les réactions qu’elle suscite. Si nous disons, par exemple, que vers l’âge de quatre ans les enfants croient que les bébés se font en s’embrassant sur la bouche, la réaction adulte sera généralement d’un sourire indulgent à l’égard des erreurs si créatives de l’enfance. Par contre, la théorie de la phase phallique n’est à peu près jamais ni entendue ni présentée comme une erreur enfantine. De fait, elle est presque toujours traitée soit comme si elle décrivait correctement la conception psychanalytique de la différence des sexes (alors que Freud a clairement indiqué qu’à l’adolescence on doit renoncer à cette conception erronée, et que bon nombre de symptômes névrotiques sont précisément dus au fait que ce renoncement n’a pas eu lieu), soit, et c’est encore pire, comme si elle décrivait

---

<sup>8</sup> Nicole-Claude Mathieu, Quand céder n’est pas consentir, *L’arraisonnement des femmes*, Cahiers de l’Homme 24, EHESS, 1985, p. 230. Repris dans *L’anatomie politique*, Paris: Côté-femmes, 1991.

correctement la différence entre les sexes (ce qui constitue un bel exemple de naturalisation de l'inégalité).

La seconde idée fondamentale porte donc sur la confrontation de la fille avec l'hétérosexualité de la mère. Rubin pense que si cette confrontation était évitée à la fille, son développement serait différent. Sauf que cette confrontation est par essence inévitable, puisqu'il faut bien une relation hétérosexuelle pour que vive la petite fille. C'est tout le problème de la scène primitive, à la fois excluante et inéluctable. Il n'est possible de l'éviter qu'au prix d'un déni.

Ce déni me semble apparent quand Rubin explicite ainsi le tabou de l'inceste: "la mère n'est disponible pour aucun des deux enfants parce qu'elle appartient au père" (p. 50). Cette formule évite de dire que la mère désire le père (alors que toute la théorie psychanalytique de la triangulation est fondée sur cette énigme que pose à l'enfant le désir de la mère, pour la part qui ne se porte pas sur lui-même). Elle évoque très fort la problématique de Paola Tabet qui, en s'appuyant sur une revue générale des sociétés connues, réinterprète les travaux de ses prédécesseurs et collègues en opérant un véritable retournement épistémologique<sup>9</sup>. Elle réfute le postulat généralement en vigueur qui présente la reproduction comme un processus naturel sur lequel la seule intervention sociale est limitative. Pour elle, au contraire, seule la fertilité est naturelle dans l'espèce humaine; le processus de reproduction, en revanche, fait l'objet d'une gestion sociale dans son ensemble, depuis le coït ("exposition au risque de grossesse") jusqu'au sevrage (qui marque la possibilité d'une nouvelle grossesse). Loin d'être essentiellement limitative, la gestion sociale du processus de reproduction vise dans les sociétés traditionnelles à une rentabilité maximale de la fertilité féminine et utilise des techniques de contrainte encore une fois tant physiques (déflorations rituelles, viol) que psychologiques (dissociation entre maternité et sexualité notamment). Les femmes seraient donc forcées à se reproduire et leur sexualité fait l'objet d'une véritable domestication (Gayle Rubin et Paola Tabet utilisent toutes deux ce terme).

En outre, Rubin interprète l'idée freudienne selon laquelle la petite fille et le petit garçon ont tous deux la mère comme premier objet d'amour en un sens profondément erroné: la petite fille à ce moment, dit-elle en plaisantant, est une lesbienne précœdipienne et elle reprend plus loin, sérieusement cette fois, en disant que le tabou de l'inceste, pour la fille, est particulièrement douloureux: "Comme elle est dans une position homosexuelle vis-à-vis de la mère, la règle d'hétérosexualité qui domine le scénario rend sa position atrocement intenable. [...] Comme la fille n'a pas de phallus, elle n'a aucun droit d'aimer sa mère ni une autre femme." (p. 51).

---

<sup>9</sup> Paola Tabet, Fertilité naturelle, reproduction forcée, *L'arrondissement des femmes*, op. cit., pp. 61-16 ; ou Paola Tabet, *La construction sociale de l'inégalité des sexes*, Paris : L'Harmattan (Bibliothèque du féminisme), 1998.

Cette interprétation soulève plusieurs questions, dont la plus importante serait de savoir s'il est vrai que la fillette avant l'Œdipe est bien dans une position homosexuelle, et de quelle sorte. Cette formulation me semble quelque peu abusive car, ce qui caractérise l'objet maternel primaire, c'est de se situer avant la différenciation sexuelle, d'être indifférencié, même du sujet lui-même et c'est en ce sens qu'on parle de relation fusionnelle. Disons plutôt qu'avant l'Œdipe, la petite fille, comme le petit garçon, est dans une relation de type fusionnel et en tout cas duelle, c'est-à-dire d'attente et de demande absolue, d'appropriation, avec un être peu différencié qui représente tout pour elle. Le tabou de l'inceste, l'apparition du tiers que représente le père simplement parce qu'il signifie que la mère désire ailleurs, la contraint en effet à renoncer à ce type de relation, ce que Rubin nomme la "catastrophe œdipienne" (p. 54), mais qui permet à l'enfant de n'appartenir qu'à elle-même. En ce sens, la problématique du droit d'aimer est ici tout à fait incongrue. Elle a bien le droit d'aimer sa mère, mais elle ne peut plus, sauf à refuser d'évoluer, l'aimer de la même façon. Ceci dit, elle a bien le droit d'en rester à cette forme d'amour, ce qui revient à dire qu'on a bien le droit d'être psychotique.

D'une façon globale, je dirais que si ces approches témoignent d'une théorie sexuelle infantile commune, d'un fantasme de désir commun, ce pourrait être celui-ci: "les femmes, toujours objets (passives) mais non sujets (actives) de l'appropriation, ne désirent jamais ni la relation sexuelle avec les hommes, ni la maternité; elles y sont toujours forcées; au mieux, elles peuvent croire y consentir, mais même alors, elles ne font, en réalité, qu'y céder." Au-delà de l'évidente et très classique scène primitive sadique, il est assez facile de voir ce qu'un tel fantasme engage de la relation d'une fille à sa mère: "elle ne l'a jamais voulu, lui..., sans doute n'a-t-elle jamais voulu que moi...", une illusion incestueuse en somme.

Si j'osais et, comme on disait autrefois, révérence parler, je suggérerais cependant qu'il n'y a pas loin de cette illusion incestueuse à la troublante affirmation de Freud, (à deux reprises, dans *Malaise dans la civilisation* et dans la conférence sur *La féminité*<sup>10</sup>) selon laquelle la seule relation toute d'amour, sans ambivalence, est celle qui unit une mère à son fils!

Je ne pousserai pas plus loin aujourd'hui l'interprétation de ces positions théoriques. Ce que je voudrais souligner c'est le caractère en fait profondément fécond des théorisations que génère ce fantasme infantile, à deux niveaux complémentaires: parce qu'elles renouvellent les interprétations des faits sociologiques et anthropologiques et permettent une critique épistémologique cruciale et aussi parce qu'elles ont constitué une source d'inspiration essentielle pour bien des chercheuses moins radicales que celles-ci.

---

<sup>10</sup> Sigmund Freud (1930), *Le malaise dans la culture*, *Œuvres complètes* vol. 18, Paris: PUF, 1994, p. 300 ; et (1932), *La féminité*, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris: Gallimard, 1936, p. 175.

A ce propos, il existe un beau texte, psychanalytique justement, l'interprétation que Micheline Enriquez donne du *SCUM Manifesto*<sup>11</sup> sous le titre *La haine du père dans la paranoïa féminine*. Bien qu'elle prenne, du fait de la tragique folie de Valerie Solanas, une coloration psychopathologique que les textes dont j'ai parlé ne suscitent pas, cette interprétation a quelques points communs avec la mienne: Micheline Enriquez souligne chez Valerie Solanas "la recherche d'un objet maternel avec lequel se reproduirait une relation mère-enfant idéalisée, homosexuée qui pourrait se suffire à elle-même, se maintenir éternellement à l'abri de toute sollicitation extérieure" (p. 90).

Mais surtout, Micheline Enriquez souligne combien la vision du monde de Valerie Solanas (dont la part délirante s'appuie sur des observations sociales tout à fait pertinentes) touche au cœur de réalités inconscientes fondamentales: "dans leur dénonciation et revendication, elles [les femmes paranoïaques] mettent à nu (sans pour autant faire toujours preuve de la virulence outrée de SCUM) les mécanismes inconscients les plus sauvages qui président au développement de la paranoïa masculine et à ses effets sociaux" (p. 93).

Je pense que ce fantasme, l'énergie libidinale qu'il rassemble, justement à cause de son ancrage infantile, a permis l'élaboration de ce regard de biais qui fonde la critique épistémologique féministe – j'emprunte cette métaphore à une autre radicale, Monique Wittig, qui souligne que "tout écrivain minoritaire (qui a conscience de l'être) entre dans la littérature à l'oblique"; cet angle d'approche produit un effet "comparable à une perception du coin de l'œil, le texte agit par effraction"<sup>12</sup> –. Parce qu'il ressemble au regard d'un enfant, ce regard-là permet de voir autre chose, qui n'avait pas jusqu'alors été vu ou reconnu, la nudité de l'empereur.

---

<sup>11</sup> Micheline Enriquez, *La haine du père dans la paranoïa féminine*, *Aux carrefours de la haine*, Desclée de Brouwer, 1984, p. 93.

<sup>12</sup> Monique Wittig, Avant-note au recueil de Djuna Barnes, *La upassion*, Paris: Flammarion, 1982, p. 11.

## Questions brèves

*Muriel Andriacci*

Je voudrais savoir ce que vous entendez par phallique et châtré.

*Patricia Mercader*

Phallique et châtré signifient qu'à un certain moment de leur développement les enfants se demandent quelle est la différence entre les hommes et les femmes et pensent, croient à ce moment à la différence entre les hommes et les femmes, qu'il formulent ainsi: certains ont un pénis et les autres n'ont rien. Donc, ceux qui ont un pénis sont phalliques et ceux qui n'ont rien sont châtrés.

*Diane Lamoureux*

Dans la deuxième partie, vous êtes passée du trois à un, et vous avez complètement évité le deux. Je sais qu'en psychanalyse le deux est un peu problématique, mais il semble qu'il y aurait une autre façon d'aborder l'homosexualité. Il n'y a rien entre le deux et le trois.

*Patricia Mercader*

Dans le processus de différenciation, la première différenciation est entre l'enfant et la mère, c'est-à-dire la défusion. En fait, cette différenciation ne peut jamais être tout à fait complète tant que l'enfant ne se rend pas compte, ne vit pas, n'éprouve pas qu'il n'appartient pas à sa mère et que sa mère ne lui appartient pas non plus. C'est-à-dire qu'il faut le trois pour introduire au deux. Il faut en passer par le trois pour introduire au deux dans la construction psychique. Mais ça se discute.

*Josette Trat*

Est-ce que tu peux affirmer que Freud n'a absolument aucune ambiguïté sur la théorie suivant laquelle la femme châtrée n'est qu'une théorie infantile? Je n'en suis pas du tout convaincue.

*Annik Houel*

C'est manifestement une question de fond, donc renvoyée à plus tard avec celle de Diane.

*Patricia Mercader*

C'est la question du deux, elle est là.

*Irène Foyentin*

Je veux juste souligner le fait que Patricia travaille à partir d'une théorisation qui n'est pas la théorisation lacanienne; il est vrai que j'aurais à dire des choses probablement différentes sur la lecture lacanienne de cette question du deux. Il me semble qu'il va falloir qu'on débâte sur l'importance des théories parce qu'il y a un certain nombre de psychanalystes qui disent un tas d'âneries, évidemment. Ce que Patricia a cité de Michel Fain, c'est une horreur! J'espère qu'on n'en est plus là désormais. Je crois que les psychanalystes d'aujourd'hui, et notamment à cause du lacanisme, n'ont plus les mêmes représentations. Je trouve qu'ils argumentent en ce moment sur la clinique féminine en particulier. Ils argumentent sur la pertinence de la crise féministe, enfin ce qu'annonce la crise féministe. Alors, certes, il est vrai que si l'on prend des textes émanant de l'IPA (International Psychoanalytic Association), de divers membres de l'institut, on va se confronter à certaines positions conservatrices et surtout à un certain nombre de bêtises.

*Patricia Mercader*

Non, mais ce qu'on peut dire à propos de cette citation c'est que ces messieurs sont peut-être psychanalystes mais que ce n'est pas en tant que psychanalystes qu'ils peuvent tenir des propos pareils. Mais néanmoins, ils disent que les féministes ne les font pas bander. Je veux dire ce n'est pas un propos d'analyste. C'est un propos de mec.

*Annik Houel*

Je serais moins optimiste qu'Irène quand elle dit que ce genre de truc ne s'entend plus.

*Françoise Duroux*

Irène n'a pas dit que ça ne s'entend plus. Irène a dit que ça ne s'entend plus que chez les vieux croûtons.

*Patricia Mercader*

C'est une partie du chapitre qui est fait par Michel Fain effectivement et non pas par Denise Braunschweig, la femme. Mais tout de même.

*Annik Houel*

D'autres questions? Parce que là je sens que ça va entrer dans le débat.



## Portrait de la psychanalyse en otage du féminisme Retour sur “la double impasse”

Nous étions quelques-unes à avoir arraché, après le Colloque de Toulouse en 1982, un programme de l'ATP (Action thématique programmée). Notre projet n'était bien vu ni par les milieux universitaires (sociologues, anthropologues), ni par le milieu féministe (radical, héritier des griefs contre la psychanalyse *made in USA*). Un point de convergence: l'hostilité à la psychanalyse.

On peut donc se demander ce qui dérange les uns et les unes. De ce travail de quatre ans, aucune production n'a finalement vu le jour faute, sinon d'un consensus, du moins de la volonté collective de formuler des questions, certes gênantes, aussi bien pour les psychanalystes que pour les féministes désirant ne pas contrarier l'un ou l'autre courant de la double impasse: sociologique ou psychanalytique. Or notre problématique consistait précisément à interroger de part et d'autre les points de butée.

- Là où les sociologues ne pouvaient plus répondre: pourquoi ce sont les femmes qui font la vaisselle? Question symbolique, que posaient en 1982 quelques femmes de l'ACSES<sup>2</sup>, à Toulouse et ailleurs. Apparemment, c'est fini: on est revenues aux questions tranquilles, insolubles et articulables sociologiquement.
- Là où les psychanalystes refusaient de remettre sur le métier la différence des sexes à l'épreuve des transformations et des translations historiques: les frontières se déplacent, la hiérarchie des destins perd son évidence, les identités sexuelles deviennent incertaines. Certes il y eut plein de rencontres dans les multiples associations psychanalytiques. Mais l'histoire restait absente, sinon à titre de gadget ou de preuve de l'éternité.
- Là enfin où le courant français, bientôt célèbre sous le label “French Feminism” faisait argument d'une féminité essentielle, propre à promouvoir de nouvelles déesses, à régénérer la culture, selon le vœu vieux de cent ans de Georges Simmel, par la grâce des qualités féminines bien connues qui portent définition de “La Femme”, l'autre de la culture.

Il est urgent de remettre en chantier, sans se soucier des concessions opportunistes que l'on peut faire à tels ou tels gouvernements (successifs), à telle ou telle institution (universitaire ou de recherche), ces questions vives dont dépendent pour l'avenir la pensée et l'exercice de la différence des sexes. Il semble en effet que dans l'hystérie justifiée d'une révolte féconde, dans la construction quasi-paranoïaque du féminin comme autre absolu, on ait

---

<sup>1</sup> Françoise Duroux est Maître de conférences en sociologie à l'Université Paris 8.

<sup>2</sup> Association d'économistes et de sociologues.

simplement oublié de lire attentivement Freud. *Speculum, de l'autre femme*, de Luce Irigaray, proposait une explication du texte de la V<sup>ème</sup> Conférence qui consonnait avec cette révolte. *Ce sexe qui n'en est pas un*<sup>3</sup> poursuivait dans la même problématique. Lacan surenchérit avec *Encore*<sup>4</sup>: réponse du berger à la bergère, il ouvre les vannes de l'autre jouissance, la mystique, espace de nidification des déesses. On se croirait dans un film de science-fiction. Les fictions de la toute-puissance féminine, mécanique des fluides, privilège utérin et j'en passe, n'ont pas manqué à l'époque. Freud tenait au principe de réalité, qui devrait finalement présider, au-delà du fantasme et de ses droits non imprescriptibles, au-delà des délires, à un traitement humain de la "différence des sexes".

### **"On ne naît pas femme: on le devient."**<sup>5</sup>

Malgré quelques apparences, ou préjugés, cet énoncé beauvoirien célèbre est déjà présent chez Freud. Mais à première vue, il marche en sens inverse.

Pour Simone de Beauvoir, le devenir femme apparaît comme le parcours d'une condamnée à accomplir **un** destin qui se présente sous les traits de l'horreur, au sens strict et fort qu'entend Julia Kristeva dans *Pouvoirs de l'horreur*<sup>6</sup>: horreur du corps féminin exposé à l'invasion de corps étrangers (pénis ou embryons ne bénéficiant pas nécessairement d'une hospitalité naturelle ou générique), aux cataclysmes biologiques de la puberté, de la maternité, de la ménopause: "l'anatomie, c'est le destin"<sup>7</sup>. Face à cette horreur, Simone de Beauvoir adopte une stratégie de résistance: ne pas succomber à la fatalité naturelle, qui impose certains renoncements et engluie "la femme" dans l'immanence, pendant que "l'homme" se livre aux exercices aériens de la transcendance. (André Breton disait: "ne pas laisser s'embroussailler les chemins du désir.") Mais comme, pour elle, la maternité constitue le paradigme de la féminité (paradigme historiquement daté), elle renonce donc au premier chef à ce qui pourrait la compromettre dans la condition ordinaire – et méprisable – des "femmes"<sup>8</sup>. Le résumé de cette stratégie est certes rapide et simpliste; il ne fait pas état de ses failles, notamment érotiques, dont la publication de la correspondance avec Nelson Algren nous a informés, s'il en était encore besoin, après quelques épisodes de *La force de l'âge* ou encore la mise en scène de *La femme rompue*. Je ferai donc deux remarques.

---

<sup>3</sup> Luce Irigaray, *Speculum, de l'autre femme*, Paris: Minuit, 1974. *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Minuit, 1977.

<sup>4</sup> Jacques Lacan, *Encore*, Paris: Seuil, 1975.

<sup>5</sup> Simone de Beauvoir (1949), *Le Deuxième sexe*, Paris: Gallimard (coll. Idées), 1977, t. I, p. 285.

<sup>6</sup> Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris: Seuil, 1980.

<sup>7</sup> Simone de Beauvoir (1949), *op. cit.*, pp. 41-48.

<sup>8</sup> *Ibid.*, t. II, ch.1, p. 117.

- Il est impossible de déduire directement des attendus de cette stratégie que la différence des sexes soit une “construction sociale”, sauf à inclure fermement dans la définition du “social” ce qui échappe à toute investigation chiffrée: montages culturels, discursifs, mythologiques, picturaux qui participent au traitement de la différence des sexes, du point de vue privilégié du fantasme. “Ce qui s’est vu, mais rien que du côté de l’homme, c’est ce à quoi on a affaire, c’est à l’objet *a* et que toute sa réalisation au rapport sexuel aboutit au fantasme.”<sup>9</sup> S’il est possible d’affirmer, constats empiriques à l’appui, attestés par le monopole masculin des productions culturelles, que ces discours, mises en scène, représentations, ces montages performatifs ou séducteurs ont été élaborés “du point de vue de l’homme”, peut-on simultanément affirmer que ce “point de vue de l’homme” est social?
- La stratégie beauvoirienne s’ordonne à un constat désespéré. Féminité est synonyme de maternité: il n’y a qu’une voie, imposée matériellement et socialement par l’anatomie. La seule issue est donc de ne pas la prendre, c’est-à-dire de ne pas être une femme. Cette résistance peut s’interpréter comme le symptôme de résidus naturalistes dans la pensée de Simone de Beauvoir, ainsi que le repère Sylvie Chaperon<sup>10</sup>: questions épistémologiques; mais aussi comme le symptôme d’une misogynie qui est la chose du monde encore mieux partagée que le bon sens, que Freud nomme “refus de la féminité”<sup>11</sup>: “Qu’il y ait une théorie délirante de la division sexuelle est l’idéologie, si l’on peut dire, la mieux partagée”, dit Serge Cottet<sup>12</sup>. Le travail de l’analyse pourrait donc se résumer, grossièrement et fondamentalement, comme la négociation entre le délire des identifications prescrites et la bisexualité commune aux deux sexes qui insiste, persiste et signe dans les cures infinies ou sans *happy end*.

Pour Freud, le devenir femme, s’il n’est pas présenté comme le parcours d’une combattante, ressemble tout de même à un parcours d’obstacles ou encore à la recherche d’une sortie du labyrinthe pour laquelle il n’est pas de fil d’Ariane. Contrairement aux discours apitoyés, désormais à la mode, faisant état des désarrois et des exploits qui sèmeraient la route vers l’identité masculine<sup>13</sup>, Freud insiste sur la complexité du développement de la sexualité féminine (*Sur la sexualité féminine*, 1931). L’Œdipe “normal”, celui du garçon, n’a à changer ni de zone érogène, ni d’objet d’amour. Le petit garçon s’en sort, si tout va bien. La “disparition du complexe d’Œdipe” lui ouvre l’espace amoureux et les

---

<sup>9</sup> Jacques Lacan, *Encore*, Paris: Seuil, 1975, p. 80.

<sup>10</sup> Sylvie Chaperon, La deuxième Simone de Beauvoir, *Les temps Modernes*, avril-mai 1997, pp. 110-147.

<sup>11</sup> Analyse finie et analyse infinie (1937), *Névrose, psychose et perversion*, Paris: PUF, 1985.

<sup>12</sup> Serge Cottet, *Freud et le désir du psychanalyste*, Paris: Navarin, 1982.

<sup>13</sup> Voir chez Elisabeth Badinter les mésaventures d’un chromosome précocement pourvu d’un inconscient. *X Y. De l’identité masculine*, Paris: Odile Jacob, 1992, pp. 58-60.

horizons de la poursuite de l'idéal du moi, de la sublimation; la transcendance en somme, en vocabulaire beauvoirien et existentialiste.

La petite fille "doit" changer de zone érogène et d'objet d'amour. Mais même au prix de ces acrobaties, elle n'est pas assurée d'obtenir satisfaction. Entrée dans l'Œdipe, "comme dans un port", elle reste prisonnière et insatisfaite. Elle n'a pas trouvé la "sortie". Le vieux Freud, en 1937, récuse l'optimisme de Ferenczi et prend acte "du sentiment accablant d'un effort vain... lorsqu'on veut inciter les femmes à renoncer à leur désir de pénis"<sup>14</sup>. Heureusement (ce n'est pas Freud qui le dit car il est plutôt pessimiste quant au "socle"), il n'y a pas qu'une voie, et là c'est Freud qui le dit: "Je refuse de sexualiser le refoulement sur des bases biologiques..." À la question: "Comment pour une fille s'orienter dans les dédales de la castration?", il répond:

1. en renonçant à une sexualité dévalorisée (hystérie);
2. en ne renonçant pas à la présomption d'avoir le pénis (complexe de masculinité);
3. en suivant la voie royale: celle de la maternité.

Je voudrais cependant attirer l'attention sur le sort qu'il fait au *penisneid*. Dans la conférence sur "La féminité" (*Nouvelles conférences, V<sup>ème</sup>*, 1932), il énumère selon l'ordre de satisfaction croissante les trois voies. Mais dans l'analyse des voies, il change l'ordre après avoir noté qu'un stigmate de (2) subsiste dans (3): "L'ancien désir masculin de possession de pénis transparait encore dans la féminité accomplie. Peut-être devrions-nous reconnaître ce désir du pénis comme un désir féminin par excellence." L'insatisfaction ronge la "voie royale" par-delà la substitution de l'enfant, mâle de préférence, à ce désir. Il revient sur (2) comme irréductible: "L'impression qu'on a d'avoir prêché dans le désert lorsqu'on veut inciter les femmes à renoncer à leur désir de pénis, en tant qu'irréalisable." Il est alors intéressant, voire passionnant, d'écouter en quels termes il parle de la deuxième voie, alors que la première l'intéresse finalement peu: les grandes hystériques, comme les chats, les oiseaux de proie, les grands criminels séduisent, car elles se coulent dans le moule attendu, elles anticipent le choix d'objet; mais c'est pour mieux préserver un narcissisme primaire, celui du moi idéal qui induit "l'incongruence" d'un rapport cramponné au leurre<sup>15</sup>.

"La seconde direction consiste à ne pas démordre, avec une assurance insolente, de sa masculinité menacée"; "l'insistance insolente sur sa masculinité"; "une révolte empreinte de défi"<sup>16</sup>: ainsi Freud qualifie-t-il la deuxième voie, en des termes qui ne sont pas sans rappeler Hölderlin dans ses *Remarques sur Antigone*<sup>17</sup>: "l'insolence sublime", c'est en somme l'insolence

---

<sup>14</sup> Sigmund Freud, *Analyse finie et analyse infinie, op. cit.*, p. 24.

<sup>15</sup> Sigmund Freud (1912), Pour introduire le narcissisme, *La vie sexuelle*, Paris: PUF, 1969.

<sup>16</sup> Sigmund Freud, Sur la sexualité féminine, *La vie sexuelle*, Paris : PUF, p. 143.

<sup>17</sup> Friedrich Hölderlin, *Remarques sur Antigone*, Paris: 10/18, p. 72.

des petites filles qui, en pleine phase phallique, tirent la langue aux représentants supposés d'un éternel patriarcat. C'est d'ailleurs à propos de cette deuxième voie qu'il "débat" avec les féministes et d'un même mouvement articule les "positions" au culturel. Après avoir remarqué, dans *Pour introduire le narcissisme*, que la position hystérique "se dédommage de la liberté de choix d'objet que lui conteste la société", en se faisant l'écho fidèle des oukases du désir masculin dans un retranchement narcissique qui interdit tout échange, Freud signale que "les conséquences culturelles de la dissolution de l'Œdipe chez les femmes 'normales' sont minces, car le complexe n'est pas dépassé". En revanche le complexe de masculinité peut être caractérisé par "l'évitement de la poussée de passivité qui introduit le tournant vers la féminité". Ce qui est ici en jeu, c'est le retournement des buts actifs de la libido en buts passifs: condition de possibilité de la position "féminine": "Il n'y a qu'une libido" et "Nous ne pouvons pas lui donner à elle-même, de sexe"<sup>18</sup>. Il faut donc citer intégralement – et je n'y résiste pas – ces propos de Freud, recueillis dans les *Minutes de la Société psychanalytique*.

"Nous ne savons pas ce que nous devons qualifier de masculin ou de féminin. L'exemple de Fliess, qui donne une caractérisation biologique a induit beaucoup de gens en erreur. Fliess a vu dans l'inconscient les éléments de sexe opposé. Ceci est faux. Il est vrai qu'on trouve chez la femme une masculinité refoulée; mais chez l'homme on trouve seulement le refoulement de motions 'masculines'. La névrose a toujours un caractère féminin. Mais les concepts de masculin et de féminin ne valent rien en psychologie et nous faisons mieux d'utiliser les concepts de libido et de refoulement. Tout ce qui est libidinal a un caractère masculin. Tout ce qui est refoulement un caractère féminin."<sup>19</sup>

Propos doublement énigmatique.

- D'abord il entre en contradiction avec les thèses du *Malaise dans la Kultur* (1929). Le renoncement fécond, engendrant la civilisation, serait l'effet de la relégation des tâches sexuelles de l'humanité à une place mesurée à l'aune du refoulement (renoncement) "exigé par la société au nom de son idéal culturel." Le "malaise" renvoie à une guerre des sexes dans laquelle les femmes défendent les intérêts de l'amour: "cet amour qui fonda la famille" ne tarde pas à contrarier le courant civilisateur<sup>20</sup>. Qu'en est-il alors du caractère "féminin" du refoulement? D'autant plus que Freud en appelle ultimement à l'autre des deux puissances célestes, l'Éros éternel, ici semble-t-il incarné par ces mêmes femmes hostiles aux exigences de la civilisation. Ces contradictions nous entraînent bien loin des tableaux lacaniens de la sexuation, résolution chrétienne, dans leur version hégélienne ou surréaliste, de la *crux*

<sup>18</sup> Sigmund Freud, V<sup>ème</sup> Conférence, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris: Gallimard, 1984.

<sup>19</sup> Sigmund Freud, *Minutes de la Société psychanalytique*, Paris: Gallimard, 1976, t.I, p. 421.

<sup>20</sup> Sigmund Freud (1929), *Malaise dans la Kultur*, ch. 4, pp. 54-55.

*desperationis*<sup>21</sup> de la différence des sexes. La “jouissance féminine”, comme consolation sainte, n’est pas une réponse à l’insatisfaction et moins encore à la colère. Les Thérèse d’Avila ou de Lisieux étaient commodes tout comme les Laure adorant le dieu Georges Bataille<sup>22</sup>.

- Ensuite, il débouche sur ce retournement des buts actifs de la libido en buts passifs, qui induit le “masochisme féminin”. À quoi l’imputer? Certes pas à une organisation primaire ou naturelle puisque ce qui est premier c’est la bisexualité. Le “masochisme féminin” est donc nécessairement secondaire, tant pour Freud que pour Lacan: “Les femmes naturellement ne peuvent être qualifiées de masochistes”, dit-il<sup>23</sup>. Mais, pour Freud, il résulte de “la répression de l’agressivité” à laquelle collaborent les organisations sociales.

Le destin féminin se situe donc à la croisée de la “constitution” prescrite en vertu de la fonction dévolue aux femmes dans “les tâches sexuelles de l’humanité” et du statut institutionnellement et socialement imposé aux femmes. Nombreux sont les textes de Freud, incidents, qui indiquent cette articulation de la constitution incertaine et problématique, comme celle de tout être humain et de l’institution impérieuse qui assure l’adéquation de l’être à la fonction. “La constitution ne se pliera pas sans résistance à la fonction.” Et c’est pourquoi il semble “qu’une contrainte plus grande ait été exercée sur la libido quand elle est pressée au service de la fonction féminine.” L’opération décisive consiste donc dans ce retournement de la libido contre elle-même: des buts actifs en buts passifs, de l’agressivité en masochisme. “La répression de son agressivité, constitutionnellement prescrite et socialement imposée à la femme favorise le développement de fortes motions masochistes qui parviennent à lier érotiquement les tendances destructrices tournées vers le dedans.”<sup>24</sup>

L’éducation propagée par les instituteurs moraux et/ou immoraux constitue l’arme efficace contre les velléités de résistance: “Justifiez toujours les soins que vous imposez aux jeunes filles, mais imposez leur en toujours [...] Elles doivent être gênées de bonne heure [...] Elles seront toute leur vie asservies à la gêne la plus continuelle et la plus sévère, qui est celle des bienséances. Il faut les exercer d’abord à la contrainte.” Tels sont les principes de l’éducation pour Sophie dans *Émile ou de l’éducation* de Jean-Jacques Rousseau. “Dressage social”, dira Freud<sup>25</sup>. Colette Yver, anti-féministe militante et pertinente recommandait en 1920 pour les jeunes filles modernes une éducation adaptée à la nouveauté de la situation: “Il était plus facile, moins compliqué de détruire la volonté des filles que de leur apprendre à la tourner contre elles-mêmes”<sup>26</sup>. Ces

---

<sup>21</sup> croix désespérante

<sup>22</sup> Laure Bataille, *Écrits de Laure* (fragment de lettre), Paris: 10/18, p. 112.

<sup>23</sup> Jacques Lacan, *Séminaire Logique du fantasme*, Inédit, 1965-66, 17<sup>ème</sup> séance.

<sup>24</sup> Sigmund Freud, *La féminité, Nouvelles conférences d’introduction à la psychanalyse*, Paris: Gallimard, 1984, p. 155.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 177.

<sup>26</sup> Colette Yver, *Dans le jardin du féminisme*, Paris: Calmann-Lévy, 1920, p. 11.

contraintes ne sont pas sans conséquences, notamment sur le destin offert aux femmes au croisement des choix érotiques et de la sublimation. Dès 1910, dans *La morale sexuelle civilisée*<sup>27</sup>, Freud note que “l’infériorité intellectuelle de tant de femmes, qui est une réalité indiscutable, doit être attribuée à l’inhibition de la pensée, inhibition requise pour la répression sexuelle.” Et il conteste l’argumentation naturaliste de Mœbius: “la débilité mentale physiologique” s’expliquerait par l’opposition biologique entre travail intellectuel et activité sexuelle. Pour Freud, c’est l’éducation qui induit la “peur de penser”: la répression de leur “curiosité” pour les problèmes sexuels, l’interdiction de penser, s’étendent au-delà de la sphère sexuelle. L’analogie soulignée par Freud avec l’interdiction de pensée d’origine religieuse évoque inévitablement les principes discriminants des éducations respectives d’Émile et de Sophie préconisés par Rousseau. Pour Émile, “il suffit qu’il sache trouver l’à quoi bon sur tout ce qu’il fait, et le *pourquoi* sur tout ce qu’il croit.” Pour les femmes, pour Sophie, “il ne s’agit pas tant de leur expliquer les raisons qu’on a de croire que de leur exposer nettement ce qu’on croit”<sup>28</sup>.

Les trois voies repérées par Freud s’inquiètent donc de l’articulation entre les défilés de la castration et leurs causes et effets culturels. Certes “la différence dans la relation au complexe d’Œdipe donne au caractère féminin son empreinte comme être social”<sup>29</sup>. Mais qu’attendre de la “révolte”, dont la possibilité reste ouverte dans le nouage de la constitution et de l’institution, dès lors qu’on fait l’hypothèse que la “constitution” n’est pas jouée d’avance? À l’inverse de l’affirmation de Rousseau, fort d’un savoir sur “ce qui convient à la constitution de son espèce – celle de la femme – et de son sexe pour remplir sa place dans l’ordre physique et moral”<sup>30</sup>, Freud interroge: “Si la défense contre la féminité réussit à être si énergique, d’où peut-elle tirer sa force sinon de la tendance masculine qui a trouvé sa première expression dans l’envie du pénis?”<sup>31</sup> Ce qui est donc “inquiétant”, mais non au titre de l’inquiétante étrangeté ou de l’horreur, c’est ce qui menace l’ordre tel qu’il existe, le partage assuré des territoires, des droits hiérarchiquement mesurés à l’aune des devoirs sur l’échelle des valeurs définies par “la valence différentielle des sexes”<sup>32</sup>. Ce qui est inquiétant, c’est ce qu’Aristophane déjà combattait par la dérision: l’*andrea* de Lysistrata, la vertu virile de femmes qui prétendaient prendre l’Acropole, faire la grève des fonctions assignées à leur sexe et revendiquer une place politique; *andrea* qu’il convient sans doute de distinguer du *thumos*, c’est-à-dire du fait que les femmes aient du cœur, du courage pour assister leurs maris

<sup>27</sup> Sigmund Freud (1910), *La morale sexuelle civilisée*, *La vie sexuelle*, Paris: PUF, 1969.

<sup>28</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de L’éducation*, Paris: Éditions Garnier, livre 3, p. 243.

<sup>29</sup> Sigmund Freud (1931), *Sur la sexualité féminine*, *La vie sexuelle*, Paris: PUF, 1969. Page ?

<sup>30</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, livre 5, p. 473.

<sup>31</sup> Sigmund Freud (1931), *Sur la sexualité féminine*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>32</sup> Françoise Héritier, *Masculin/féminin*, Paris: Odile Jacob, p. 50.

ou défendre leurs fils. Mais “les conséquences culturelles” de l’accomplissement de la féminité sont minces: “La réclamation féministe d’une égalité de droits entre les sexes n’a pas ici une grande portée, la différence morphologique devant se manifester dans des différences dans le développement psychique”<sup>33</sup>.

### **La double impasse des mouvements de libération des femmes**

Nous étions donc quelques-unes, dans les années 80, à avancer cette formule de la “double impasse” – autant politique que théorique – des mouvements de libération des femmes. C’était un peu le bilan des expériences et des travaux des dix années précédentes, bilan contemporain de l’apparition du mot *gender* aux États-Unis, dans des textes signés Gayle Rubin ou Monique Wittig. Je n’entreprendrai pas ici de faire l’histoire des féminismes des années 70, encore que cela en vaudrait la peine. Je me contenterai d’extraire quelques questions marquantes de cette histoire.

#### ***Collectif?***

Apparaissent dès les années 60 aux USA, 70 en France, en Grande-Bretagne, en Italie, des mouvements de femmes différents des féminismes antérieurs par leurs slogans et les terrains qu’ils désignent. Différents des revendications suffragistes notamment, ils dénoncent la névrose de la ménagère, l’exploitation domestique et, de façon plus complexe dans le contexte de “libération sexuelle”, la violence consensuelle de la sexualité: ce sont Betty Friedan, Valerie Solanas, Ti-Grace Atkinson, ainsi que celles, nombreuses, qui transposent la méthode marxiste à l’analyse du travail invisible. Un mot d’ordre peut résumer leur convergence: “Le personnel est politique.”

La question avait certes été déjà posée, mais dans un contexte et un régime sexuel antérieur, victorien, en Angleterre, par certains courants (d’ailleurs mixtes) comme celui de la *New Life*, auquel participait Eleanor Marx<sup>34</sup>. Mais ce mot d’ordre est nouveau en ce qu’il pose deux postulats supplémentaires. Le premier est celui de l’existence d’un problème collectif, postulat absent chez Freud qui prend le plus souvent les féministes une par une, voire un par un, postulat récusé par Simone de Beauvoir dans l’Introduction au *Deuxième sexe*: “Les femmes – sauf en certains congrès qui restent des manifestations abstraites – ne disent pas ‘nous’ [...] Elles vivent dispersées parmi les hommes [...]”<sup>35</sup>. Ce n’est que plus tard qu’elle se rendra au fait du moment accompli de la réalité d’un mouvement.

---

<sup>33</sup> Sigmund Freud (1923), La disparition du complexe d’Edipe, *La vie sexuelle*, Paris: PUF, 1969, p. 121.

<sup>34</sup> Cf. Sheila Rowbotham & Jeffrey Weeks, *Socialism and the New Life. The Personal and Sexual Politics of Edward Carpenter and Havelock Ellis*, Londres: Pluto Press, 1977.

<sup>35</sup> Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 20.



Postulat qui inclut la qualité “politique” du “féminisme”: non seulement de celui qui se situait d’emblée sur le terrain politique proposé, celui du suffrage, mais aussi de celui qui inclut dans le “politique” des terrains jusque-là considérés comme exemptés de politique, ceux de la vie dite “privée”. Le second postulat revient donc à affirmer, à proclamer que le politique ne se limite pas à ce à quoi il restait commodément réduit, mais qu’il est à l’œuvre dans les foyers, dans les familles, dans les couples et dans le lit, conjugal ou non. Il suffit d’ailleurs de lire Auguste Comte pour constater ce que les défenseurs de l’ordre sexuel savaient déjà au XIX<sup>ème</sup> siècle: “Il y a une politique du domestique.” (*Cours de philosophie positive*, 50<sup>ème</sup> leçon).

### ***Marxisme?***

Le plus simple semblait dès lors, pour arguer du collectif et le fonder théoriquement, d’appliquer, adapter, transposer les instruments de l’analyse des rapports de classe à l’analyse des rapports de sexe et de penser la lutte des sexes sur le modèle de la lutte des classes. De cette analogie Colette Yver (encore elle) prenait argument contre le féminisme: “De même que la marche de l’évolution démocratique, au lieu de s’accomplir dans la paix par des esprits exempts de passion, ne se fait en réalité que contre le capital et contre la bourgeoisie, de même le développement féminin s’est entrepris contre l’homme. On dirait que tous les ferments sociaux sont à base de haine.”<sup>36</sup> La difficulté commence là où Simone de Beauvoir la repère: les femmes ne sont pas une classe, ou alors une classe paradoxale. “Elles vivent dispersées”, ce qui ne favorise pas la solidarité gramscienne de l’usine. “Elles” sont en outre traversées, divisées par les rapports de classe, ce qui autorise le jeu bien connu, auquel d’ailleurs elles se prêtent, qui consiste à dresser les prolétaires contre les “bourgeoises”, de la Révolution française à nos jours, des dames de la Halle fouettant Théroigne de Méricourt à celles qui traitent de “bourges” les anti-paritaires, en passant par les querelles fomentées entre saint-simoniennes. Sans parler des textes de Clara Zetkin proclamant les vertus de “l’épouse rouge”, opposées à la décadence féministe. On peut s’interroger sur ce qui sous-tend ces divisions, traduites en termes de “classe” pour les besoins de la cause. La solidarité de classe en appelle à une solidarité des sexes dont les présupposés débordent largement la cause du peuple.

Colette Yver crache une vérité qui n’est pas toujours bonne à dire. Les femmes qu’elle attaque sont des bourgeoises, parfois déchues puisqu’elles gagnent leur vie, mais elles sont avocates, médecins, etc. Et leur crime est de mettre en danger l’équilibre que garantissait leur “abnégation”, le contrat chevaleresque qui assure la parfaite “complémentarité” des sexes et dans lequel une femme est récompensée de sa soumission à sa fonction par “mille petits avantages”. Elle leur oppose démagogiquement, elle aussi, “la courageuse

---

<sup>36</sup> Colette Yver, *op. cit.*, p. 9.

créature qu'est la femme du peuple qui fait ce miracle de cumuler sa tâche maternelle", le maintien du foyer, avec le travail contraint à l'usine.

Les analyses en termes d'exploitation, ou même d'oppression ("elles" ne sont pas toutes d'accord sur ce point!) ne permettent pas de déterminer objectivement ce que serait une "classe de femmes". Mais plus encore, et Gayle Rubin le souligne en 1975 dans *L'économie politique du sexe*<sup>37</sup>, les concepts de la lutte des classes échouent à expliquer "pourquoi" ce sont les femmes qui effectuent le travail domestique. En conséquence, elle estime qu'il faut se mettre, par rapport aux théories de Marx, Freud et Lévi-Strauss, dans la position de Marx par rapport à l'économie politique classique: s'emparer de leurs outils pour les détourner plutôt que de les mettre à la poubelle. L'objectif à la fois théorique et politique reste de trouver le point qui rassemblerait et pourrait donner lieu à une déclaration collective.

### *Psychanalyse?*

Si les femmes ne sont pas "une classe sociale", elles peuvent être une classe de sexe.

La démarche la plus simple consiste alors à recourir à une version de la psychanalyse bien connue dans le sérail et qui, depuis maintenant cent ans alimente débats et controverses autour des deux libido, du double narcissisme (cf. Lou Andreas Salomé avant sa rencontre avec la psychanalyse<sup>38</sup>), du phallogentrisme et de la concentricité (Ernest Jones<sup>39</sup>), de l'horizontal et du vertical (Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, 1984), *Il y a deux sexes*<sup>40</sup>. Au fond, l'anatomie, c'est le destin, mais il suffit d'en retourner l'imaginaire comme un gant pour faire du moins un plus, des vertus et capacités féminines les facteurs de régénération d'une civilisation moribonde<sup>41</sup>. L'ennui, c'est que l'imaginaire ne se retourne pas aussi facilement sur l'échelle des valeurs et des valences différentielles et que, lorsqu'il reste identique à lui-même, il y a de fortes chances pour que rien ne se déplace, ou bien qu'on ait l'illusion d'une révolution à 90° alors qu'elle est à 180°. Pirouette.

C'est pourquoi les propositions de Monique Wittig, en 1982, dans une Préface à Djuna Barnes<sup>42</sup>, paraissent plus pertinentes et plus stimulantes: "Qu'il n'y ait pas d'écriture féminine doit être dit avant de commencer. Écriture féminine est la métaphore naturalisante du fait politique brutal." Ce n'est pas à partir d'une libido spécifique que les "femmes" peuvent écrire, produire, mais

---

<sup>37</sup> Gayle Rubin, *L'économie politique du sexe*, 1975, traduit par Nicole-Claude Mathieu, *Cahiers du CEDREF* 7, 1998.

<sup>38</sup> Lou Andreas Salomé (1899), *L'humanité de la femme*, *Eros*, Paris: Minuit 1984, et (1921), *Le narcissisme comme double direction*, *L'amour du narcissisme*, Paris: Gallimard, 1980.

<sup>39</sup> Ernest Jones, *The Early Development of female Sexuality*, 1927.

<sup>40</sup> Antoinette Fouque, *Il y a deux sexes*, Paris: Gallimard, 1995.

<sup>41</sup> Cf. Georges Simmel (1923), *La Femme*, *Philosophie de la modernité*, Paris: Payot, 1989.

<sup>42</sup> Monique Wittig, Préface à *La Passion* de D. Barnes, Paris: Flammarion, 1982.

d'une position non repérée, des œuvres contribuant au traitement de la différence des sexes. Proche de la stratégie des "Marginales" de Virginia Woolf<sup>43</sup>, Monique Wittig propose l'*estrangement*, une position "qui retirerait au genre son odeur de couvée", celle qu'exhale l'écriture féminine en écho fidèle à la dérision de D.H. Lawrence: "Au lieu d'avoir couvé un œuf, elles ont couvé un vote ou une bouteille d'encre vide"<sup>44</sup>.

Il semble que, dans ces débats, les Américaines se soient finalement montrées moins sectaires et moins simplistes que la majorité des Françaises, campées sur leur terrains respectifs et antinomiques: construction sociale contre essentialisme. En témoignent les développements incessants et non clos, et les publications récentes de Judith Butler<sup>45</sup> ou de Catherine Mac Kinnon<sup>46</sup> qui critiquent l'essentialisme avec les instruments de la déconstruction derridienne. Entre marxisme, anthropologie et psychanalyse, elles maintiennent le pari théorique d'une exploration de la différence sexuelle qui passe par la remise en cause du *gender*<sup>47</sup>. La catastrophe française, qui a fait le lit de la régression actuelle, est bien d'avoir campé sur ses positions et produit des effets de secte paralysants.

### ***Psychanalyse et politique***

Entre 70 et 80, et sous la banderole "le personnel est politique", on a pu croire un instant que la psychanalyse pouvait fournir les instruments théoriques d'une politique et que le terrain politique pouvait être investi par des questions d'ordre analytique. Le sigle "Psychanalyse et politique" inscrit un des pôles de la double impasse.

D'abord son objectif, "la révolution symbolique", suppose qu'il y a deux sexes et que c'est sur le terrain analytique que le problème se règle. Relisons Freud encore une fois: "L'utilisation de l'analyse comme arme de controverse ne peut mener clairement à une décision"<sup>48</sup>. Ou encore: "Le contenu des constructions théoriques de la masculinité pure et de la féminité pure reste incertain [...] Il ne restera de tout cela qu'une contribution à la connaissance de la multiplicité des voies de développement de la vie sexuelle"<sup>49</sup>.

Ensuite son contexte, la "révolution symbolique", suppose que le politique traite le personnel. Or le principe de réalité ne tarde pas à trancher. Le politique traite le privé, certes, mais à sa manière. La métamorphose du politique n'a pas eu lieu. L'Alliance des femmes pour la démocratie en prend acte. Pourtant, "il y

---

<sup>43</sup> Virginia Woolf (1938), *Trois Guinées*, Paris: Éditions Des Femmes, 1977.

<sup>44</sup> D.H. Lawrence cité par Anaïs Nin, *Le monde de Lawrence*, Paris, 1932.

<sup>45</sup> Judith Butler, *Excitable Speech*, Londres: Routledge, 1997.

<sup>46</sup> Catherine MacKinnon, *Only Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.

<sup>47</sup> Cf. Judith Butler, *Gender Trouble*, Londres: Routledge, 1990.

<sup>48</sup> Sigmund Freud, Sur la sexualité féminine, *op. cit.*, p. 143, note 1.

<sup>49</sup> Sigmund Freud (1925), Quelques conséquences de la différence anatomique entre les sexes, *La vie sexuelle*, Paris: PUF, 1969, p. 132.

a deux sexes” refait surface, tel un ludion, mais cette fois dans un autre contexte et au titre d’argumentaire pour la parité. La psychanalyse, une certaine psychanalyse, est prise en otage par le féminisme, un certain féminisme.

Comment résumer la double impasse et ses effets de chiasme? Je choisirai de le faire à partir du principe de réalité. Le politique traite les rapports sociaux de sexe à coup de lois mal appliquées (non discrimination à l’embauche, égalité des salaires, etc.), de mesures pour le moins ambiguës (le temps partiel, le travail de nuit). Les traitements légaux rencontrent toujours une limite, implicite ou délibérée, voire les deux ensemble. Ce qui laisse soupçonner que les rapports de sexes ne sont pas que sociaux et que leur gestion, pas plus que leur déconstruction, ne parvient à forcer la structure de “valence différentielle des sexes”, à dissiper “l’odor di femina”<sup>50</sup> dont Virginia Woolf signalait déjà la ténacité dans les examens et concours. La construction sociale des rapports de sexes se heurte à un mur. Moyennant quoi, les féministes s’attaquent frontalement au politique avec des arguments d’évidence, de bon sens: “il y a deux sexes”, argument qui convoque éventuellement la psychanalyse. Dans le jeu entre l’impuissance sociologique et l’invocation de la différence sexuelle se dégagent plusieurs questions: celles de la définition des terrains, des enjeux, des moyens et des argumentaires.

### ***Où en sommes-nous?***

- Force est de constater que le politique est redevenu la politique et a regagné son lit, retrouvé ses marques et ses frontières: les débordements post-68 sont oubliés.
- C’est donc au nom d’un “féminisme” – car il s’agit bien d’une revendication féministe – que la psychanalyse ou ses succédanés sont appelés à soutenir théoriquement, à alimenter l’argumentaire de la parité.
- Cette revendication se situe clairement sur le terrain de la politique, disons professionnelle. Le point de résistance le plus conséquent s’est manifesté aux Assises des droits des femmes en juin 1997, ce qui subsiste d’un mouvement, au nom du “social”.

A la lecture des textes les plus élaborés plaidant pour la parité, on peut se demander quelles questions de fond pose cet “usage” de la différence sexuelle<sup>51</sup>. Le *Manifeste des dix* est un manifeste politique revendiquant une représentation “des femmes”. Cette formulation pose déjà problème, car “les femmes” (dans la

---

<sup>50</sup> Virginia Woolf, *op. cit.*, pp. 113-114.

<sup>51</sup> On peut lire: Le Manifeste des Dix pour la Parité (*L'Express*, 10/12 juin 1996); Sylviane Agacinski, *Politique des sexes*, Paris: Seuil, 1998, et *Le Monde*, 6 février 1999 et, bien plus tôt, juin 1996; Julia Kristeva dans *Le Monde* (23 mars 1999). Et aussi les *Lettres* de la députée européenne, Antoinette Fouque (n° 5-6, octobre 1998) qui ont au moins le mérite de la conséquence. “L’utérus est aux femmes ce que l’usine est aux ouvriers”, “Il y a deux sexes” et “la démocratie féconde” suivent le fil de la reconnaissance politique de la puissance génésique. Notons que ses épigones ne la citent pas.

mesure où elles existent comme telles en vertu de ce qui en porte définition) ne sont identiques ni entre elles, ni à elles-mêmes. Leurs positions politiques ou subjectives, qui peuvent d'ailleurs être contradictoires, ne peuvent se déduire de leur anatomie ou de leur apparence. Donc, que prétend-on "représenter"?

Second problème: les arguments. C'est l'apport de "la sensibilité, du concret, du souci du quotidien, rejetés du champ politique", car "le jacobinisme a d'abord et surtout été une affaire d'hommes". Il faudrait analyser cet "effet François Furet" qui s'est diffusé chez les féministes françaises depuis le colloque de 1989 sur "Les femmes et la révolution française". Il a pu faire croire à certaines que les femmes étaient plus libres sous l'Ancien Régime. On peut en douter dès lors qu'on analyse un peu sérieusement et sans parti pris les structures, même aristocratiques, du mariage, de l'héritage ou des régence. Ce qui importe, à l'heure actuelle, c'est de ne pas retomber dans le cercle vicieux de Simmel (cité plus haut) pour affirmer que la main, ou encore la sensibilité reste la grande production culturelle des femmes: "Ce que la culture féminine peut offrir à la régénération culturelle"<sup>52</sup>. L'argument se résume à la complémentarité des natures, donc des compétences.

Avec Sylviane Agacinski, on arrive à une réconciliation quasi-hégélienne des natures sexuées, des essences sexuées, des substances sexuées, au nom de la différ(a)nce. La réconciliation a lieu au titre de la complémentarité (ce qui était déjà le propos d'Auguste Comte), aggravée de familialisme, puisque le couple ne peut se penser sans l'enfant. "Le couple masculin/ féminin n'est pas simplement différentiel, il engage le rapport des deux sexes à un projet commun: survivre ensemble, donner un avenir aux mortels. La femme est liée à l'homme comme à un compagnon et à un père pour ses enfants. L'homme est lié à la femme comme à une partenaire possible et à une mère pour ses enfants."<sup>53</sup> Donc pas de conflit, pas de guerre des sexes: c'est ce que l'on voulait entendre, pour l'intérêt de l'humanité, celui de la famille. Malgré le *a* de la différence, nous sommes en plein XIX<sup>ème</sup> siècle. Sylviane Agacinski retrouve d'ailleurs les accents de Lou Andreas Salomé pour parler de la maternité: "événement qui me transcende"<sup>54</sup>.

Avec Julie Kristeva, le malentendu est à son comble. Elle déclare explicitement parler "en tant que psychanalyste". À ce titre, elle propose le "sens" de la parité et invoque le "sacré" aux origines de la République: de la Bible à Saint-Paul, "le sacré institué en législation politique"<sup>55</sup>. Aux côtés de Saint-Paul, elle enrôle Freud pour lui faire dire, à son corps et à sa théorie défendants, qu'il a affirmé les distinctions symboliques accompagnant les distinctions biologiques. Où sont passées les interrogations freudiennes sur

---

<sup>52</sup> Georges Simmel, *op. cit.*,

<sup>53</sup> Sylviane Agacinski, *Politique des sexes*, Paris: Seuil, 1998, p. 144.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>55</sup> *Le Monde*, 23 mars 1999.

l'étayage de l'incertitude des positions sexuelles sur l'anatomie? Le fil d'Ariane de l'inquiétude freudienne, la bisexualité, est perdu. Elle renvoie donc l'exigence de parité à la dualité biologique, constitutive de l'humanité. Au prix du double rabattement, de la politique sur le sacré, du symbolique sur le biologique, elle retombe donc sur la voie unique, celle de la maternité, où le symbolique coïnciderait avec le biologique: "Une humanité qui n'a pas perdu le sens du sacré, ni celui de la procréation." On croirait entendre Pierre Chaunu, historien et théologien protestant intégriste, farouchement opposé à la contraception contraire aux desseins de Dieu. Elle s'autorise alors quelques perfidies concernant les "femmes virilisées" et celles qui n'ont pas d'enfant. On pourrait aussi bien exiger des hommes un certificat de paternité pour accéder à la citoyenneté, puisque c'est au nom de la maternité que Julia Kristeva réclame la parité. Au-delà du maquignonnage des droits et des devoirs dont usaient les saint-simoniennes, c'est ici d'une revendication "ontologique" qu'il s'agit.

### **Pour conclure**

Il me semble nécessaire de distinguer les terrains:

- Celui de l'universalisme démocratique (et républicain) dégagé d'une conception fonctionnaliste et familialiste. En principe, sinon en pratique, la démocratie ne connaît pas la différence des sexes. Sur ce terrain, l'inégalité des sexes est l'effet de déterminations, d'inerties ou de résurgences venues d'ailleurs: de Saint-Paul par exemple.
- Le terrain où a lieu concrètement la guerre des sexes selon des règles que les dispositifs juridiques et culturels prescrivent, selon des formes successivement transformées: le terrain du fantasme, dans l'intimité ou dans la rue, au bureau ou à l'école; dans les conditions actuelles des sociétés occidentales caractérisées par l'autorisation du divorce (contrairement à l'Épître de Paul aux Romains), l'autorisation de la contraception (qui contrecarre la fatalité de la fonction préposée aux "tâches sexuelles de l'humanité"), la possibilité d'une indépendance économique (même si elle reste fragile et relative).

"La catégorie la plus simple devient la catégorie la plus concrète"<sup>56</sup>: les transformations historiques ont épluché l'oignon et ce que Marx disait du travail dans la "Critique de l'économie politique" peut se dire de la sexualité. Ce qui se joue entre les sexes n'est autre qu'une politique du sexe (cf. plus haut Monique Wittig) au sens où nous disions: "le personnel est politique".

Enfin, pour poursuivre le débat sur la double impasse, je voudrais citer ce texte du *Parménide* de Platon qui introduit le temps dans la différence:

"Différent, un terme ne peut en aucun cas le devenir à l'égard d'un autre qui est déjà différent, mais d'un terme qui déjà l'est, il l'est' d'un terme qui l'a été, il l'a été d'un

---

<sup>56</sup> Karl Marx, Introduction à la critique de l'économie politique, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris: Éditions Sociales, 1957, p. 167.

qui le sera, d'un qui le sera, il le sera; à l'égard d'un terme qui devient différent, ni il n'a été, ni il ne sera, ni il n'est encore différent, mais il le devient, et c'est tout."<sup>57</sup>

Différence des sexes et différence des générations sont exposées à cette histoire de la différence.

---

<sup>57</sup> Platon, *Parménide*, Paris: Les Belles Lettres, 139-c.

## Questions brèves

*Martine Spensky*

Juste une petite remarque. Je ne connais pas très bien l'histoire du mouvement français mais en ce qui concerne le mouvement anglais, qui est bien un mouvement, il n'y avait pas que les suffragistes. Le thème de la sexualité a été traité par le mouvement bien avant les revendications pour le droit de vote.

*Françoise Duroux*

Je suis tout à fait d'accord avec toi, en particulier pour l'Angleterre. Mais les rassemblements ne se faisaient pas sur ce type de mot d'ordre.

*Josette Trät*

J'aimerais bien que tu reviennes sur la différence que tu fais entre le social et le culturel. Je ne suis pas d'accord du tout avec ta définition du social qui est extrêmement pauvre. L'imaginaire, le fantasme font partie, selon moi, du social.

*Françoise Duroux*

Mais c'est bien ce que je dis. Il faut que le social intègre cette part. Si tu ne l'intègres pas, c'est effectivement réducteur. Mais la méthode d'intégration dans les méthodes sociologiques n'est pas simple.



## Quelques remarques à propos de la psychanalyse et du féminisme, au sujet de l'inégalité

Pour introduire mon propos, je voudrais également, après Françoise Duroux, évoquer la “question paritaire”. Il me semble que c’est bien à son succès, controversé mais très médiatique, que nous devons notre matinée et, peut-être aussi, notre après-midi.

À la question de Freud: “Que veut une femme?”, question qu’il lègue à sa postérité, il semble que nous répondions en ce moment: “Siéger à l’Assemblée nationale, paritairement”. Donc, nous voulons faire la Loi, aussi – et non plus seulement la “découvrir”, selon l’expression de Virginia Woolf.

Il y a, me semble-t-il, dans les arguments paritaristes, cette idée de déplacer la notion d’universel du genre humain – dont on a mesuré, en acte, la limite dans l’espace de la fabrication des lois – vers l’idée d’un universel de la différence des sexes.

J’insiste sur cette idée, sur laquelle doit s’appuyer l’option paritaire: non pas qu’il y a deux sexes, mais que le genre humain est sexué. Ce qui ne suppose pas, non plus, qu’il y ait une complémentarité entre les sexes.

La part de refoulement qu’a porté l’idée d’universel, de la démocratie grecque à la République des droits de l’homme, nous savons ce qui y a été sacrifié et pour longtemps: la question de la féminité, justement. Renvoyant celle-ci, tout en la construisant ainsi, à la part obscure, au continent noir freudien, au “sans-nom”. Lacan peut dire, en 1972: “Il n’y a de femme qu’exclue par la nature des choses qui est la nature des mots”<sup>59</sup>.

Donc, sur l’idée paritaire, nous sommes divisées, et surtout nous, féministes. Comment ne le serions-nous pas, alors qu’il s’agit d’instituer, de fonder, un nouvel universel et que, pour des raisons historiques, nous en connaissons, en tant que femmes, le prix à payer? C’est-à-dire le refoulement, l’exclusion, nécessaires à la constitution d’un universel.

Vous savez peut-être, c’est une incidente qui me semble à souligner, que la psychanalyse met en cause la catégorisation aristotélicienne, qui semble régir la logique des choses, en proposant de penser que l’idée d’universel, l’affirmative universelle, se fonde toujours sur une particulière négative. Ainsi pour la psychanalyse, l’adage “l’exception confirme la règle” doit plutôt être entendu comme “l’exception institue la règle, la génère”.

---

<sup>58</sup> Irène Foyentin est psychanalyste.

<sup>59</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire XX “Encore”*, Paris: Seuil, 1975, p. 68.

Sans entrer dans l'argumentaire du débat, je situerai ma position du côté paritaire et ceci simplement parce que la parité a le mérite d'ouvrir, à partir du champ politique au sens strict et de la représentation, cette question de la différence des sexes qui me tient à cœur, et de tenter de fabriquer un nouvel universel, celui de la différence.

L'idée de changer de repères sur quoi fonder l'assise universelle ne me dérange pas et, au contraire, me semble nous obliger à réfléchir plus précisément, à débattre sur le contenu de cette fameuse différence des sexes, sans *a priori* l'annuler (il n'y a qu'un seul sexe) ou l'hypostasier (il y a une nature féminine et une nature masculine). C'est entre ces deux pôles qu'il me semble que la pensée psychanalytique nous donne quelques outils pour enrichir notre réflexion.

Il convient aussi de remarquer que pour l'opinion publique, moins férue que nous de ces questions et des problèmes insolubles que la parité nous pose, l'option paritaire fait très bien son chemin désormais. Il est intéressant de noter que le débat paritaire, qui est un débat pratique – car il n'a pas, en soi, de justification conceptuelle – donne lieu à une large diffusion des recherches mais aussi à des rationalisations et tentatives de construire, de façon conceptuelle, la différence des sexes dans la perspective de la réflexion engagée par le féminisme depuis tant d'années.

Il me semble aussi que le mérite de la parité est de souligner que nous ne sommes plus – du moins en Occident – à l'heure de l'émancipation féminine, comme au temps de Freud, mais à l'heure de la question égalitaire. Que la question de cette égalité vienne, désormais, à se calculer, aussi, du côté de la fabrication des lois, ne me semble pas une fausse question et peut permettre de reposer, à nouveau, la question de l'inégalité entre les sexes, puisque c'est le thème de ma contribution.

Je crois, enfin, que le discours selon lequel les femmes s'intéressent fort peu à la loi, à la représentation et à la politique, tombe dorénavant, comme est tombé le discours sur l'immaturation politique des femmes qui justifiait en France, jusqu'en 1944, leur éviction du suffrage dit "universel".

J'en viens maintenant à ce que je voudrais aborder avec vous, sous la rubrique "psychanalyse et féminisme". C'est un vaste corpus et ma difficulté a été d'extraire de cet ensemble des énoncés qui vous donneraient envie d'entrer dans la complexité de la réflexion analytique pour faire avancer la cause féministe. Pour renvoyer à la communication de Patricia, mon titre aurait pu être: la psychanalyse "à l'épreuve du féminisme".

Le domaine de la psychanalyse, je vous le rappelle car il me semble que l'on a un peu trop tendance à l'oublier, en ce moment – spécialement chez les analystes "millériens" – c'est d'abord et avant tout celui de l'inconscient. La psychanalyse propose une lecture de la construction subjective qui n'est certainement pas celle du sujet psychologique, du sujet de la connaissance.

Ce sujet s'appelle, chez Lacan, le sujet de l'inconscient; c'est une modalité subjective qui situe le sujet comme une résultante, une réponse, un "effet" des représentations inconscientes qui ont été déposées en lui, dans un temps où il ne pouvait que les recevoir, un temps constitutif. Ces représentations refoulées, originaires, inconscientes donc, le déterminent assurément beaucoup plus insidieusement que les choix de sa conscience parce qu'elles s'exercent, pour la plupart, à son insu. Ces représentations, cet inconscient, c'est ce que Lacan appelle le discours de l'Autre, c'est-à-dire le bain de discours, les significations, dans lequel est pris le sujet, dès sa venue au monde; c'est d'une certaine façon ce que nous appelons l'idéologie.

Si je prends le temps d'exposer ces choses bien connues, c'est pour vous souligner que la dimension sexuée, d'une façon générale pour la psychanalyse, déjà chez Freud et que Lacan a massivement thématifiée, cette dimension est avant tout *construite*. Il s'agit d'identifications, que le sujet va assumer/subir; et ces constructions s'originent dans des représentations inconscientes.

Ces constructions inconscientes, ce que j'appelais idéologie tout à l'heure, sont, selon l'analyse, articulées pour une large part sur ce qui a constitué le sujet et que l'on conceptualise sous le terme de "désir parental". Un sujet va être déterminé, de manière complexe, par la façon dont ses parents l'ont inscrit, distingué quant à la différence des sexes. Et cette distinction s'étaye évidemment sur le support anatomique, qui n'est donc, à ce titre, qu'un support, un étayage.

Cette distinction parentale véhicule donc des représentations sexuées. J'attire votre attention sur le fait que ces représentations sont transmises par les parents, qu'elles sont donc sujettes aux variations de l'histoire et aux significations que se sont forgées, eux-mêmes, les parents. En bref, si pour l'heure, la distinction garçon/fille, homme/femme demeure pertinente (et elle semble encore avoir de beaux jours!), ses contenus évoluent, avec pourrait-on dire un temps, soit à peu près une génération, de décalage.

D'autre part, au-delà ou en deçà de l'idéologie, ces constructions sont liées aux aléas de l'existence, aux accidents de la vie et à la façon dont le sujet y a répondu et s'en est constitué.

La psychanalyse décrit des procédures de subjectivations du sexe, de rapports à la sexualité, liées à la rencontre toujours traumatique de la jouissance; la structure qui les organise n'est pas immuable, elle est un fait de "discours", c'est-à-dire pour la psychanalyse de "lien social".

Ceci veut dire qu'en aucun cas la psychanalyse ne peut être considérée, suivant nos critères, comme un essentialisme. Et ceux et celles qui utilisent de pseudo-arguments psychanalytiques pour justifier l'idée d'une essence féminine ou d'une essence masculine, sont dans l'imposture.

Mais la psychanalyse est aussi différentialiste, et ceci de façon radicale: elle n'inscrit pas seulement la différence des sexes à son "programme" mais

toute différence; sa pratique *est* différentialiste. Aucun sujet n'est semblable à un autre; ce que vise une cure, c'est l'extraction de cette singularité dans laquelle le sujet pourra se reconnaître, assumer, mais aussi, se séparer d'un certain nombre de conflits, d'identifications qui le déterminent.

C'est certainement ce différentialisme radical qui fait le plus problème à un certain féminisme occupé d'une stricte égalité entre les sexes qui ne prendrait pas en compte l'impact différentiel; une stratégie "unisexe" réglant une fois pour toutes le problème inégalitaire.

Nous sommes d'accord pour penser que beaucoup de choses séparent ces deux champs de la pratique humaine et de son élucidation que sont le féminisme et la psychanalyse. C'est sur le terrain de la "réalité" que s'exerce la critique féministe et c'est en termes d'enjeux de pouvoir et de domination que l'analyse féministe exerce sa perspicacité.

Si c'est donc dans le registre politique, celui de la liberté et de l'égalité, que se déploie le féminisme, c'est surtout dans le registre disons ontologique, celui de l'identité et de la différence, que se développe la réflexion psychanalytique. Il me semble que la psychanalyse s'occupe de ce qui se passe là où la *doxa* s'arrête. Ce qui n'empêche pas la psychanalyse (entre autre, via l'inconscient) d'être traversée par cette *doxa* et il vaut mieux qu'elle le sache.

Au-delà de ces écarts, ce qui me semble intéressant, ce sont les convergences, les affinités entre psychanalyse et féminisme, qu'il m'intéresse de mettre en lumière. Le point qui pourrait sembler anecdotique, et qui m'a paru troublant parce qu'il a peu d'autres occurrences dans l'histoire des idées, est que, dès leur constitution en domaine, que ce soit au sujet de la psychanalyse ou du féminisme, on annonce leur mort conceptuelle, leur disparition. En effet, dès le début des années 70, le féminisme était dépassé; de même que, dès 1900, les découvertes de la psychanalyse avaient épuisé ses facultés de renouvellement et de subversion de la pensée.

Il me semble que loin d'être accidentelle, cette nécessité de l'orthodoxie, d'enterrer au nom du "bon sens", du progrès, voire de l'extravagance théorique, les propositions tant du féminisme que de la psychanalyse, doit avoir une raison. Pour le dire simplement, je crois qu'il y a, tant pour la psychanalyse que pour le féminisme, l'idée d'un conflit fondamental entre les sexes et que cette crise, plus exactement les cicatrices qu'elle laisse, sont sans cesse à rouvrir, sans cesse à mettre en cause. Cette radicalité de la pensée analytique, comme de la théorie féministe est, à mon sens, ce qui dérange notre goût pour l'homéostasie, la tranquillité et qui fait que, depuis toujours, nous entendons annoncer que l'affaire est close. La psychanalyse est finie, obsolète, le féminisme est mort de son succès, n'en parlons plus.

C'est peut-être cela qui fait dire à Gayle Rubin en 1975, dans l'article récemment traduit et publié par le CEDREF<sup>60</sup>, que la psychanalyse est, pour

---

<sup>60</sup> *Op. cit.*

elle, une théorie féministe ratée. Ratée car, selon l'auteur, la psychanalyse ne pousse pas les conséquences de ce qu'elle découvre. Bien sûr, je ne suis pas tout à fait d'accord avec elle pour penser que l'analyse n'est pas assez conséquente. Dans l'analyse, c'est pour chaque sujet, un par un, selon le travail de sa propre cure, que les conséquences vont se produire et emporter une décision.

La théorie analytique propose un modèle pour analyser la construction de l'inégalité entre les sexes. Elle ne propose pas un modèle de l'inégalité; elle la thématise à partir de concepts qu'elle forge, concepts qu'elle prélève dans la clinique, c'est-à-dire avec ce que des sujets expriment, à partir de leur aliénation. Ceci veut dire que la théorie analytique ne fabrique pas un avenir de la différence des sexes, ne fabrique pas un "devenir femme", mais plus modestement qu'elle accompagne et qu'elle instruit les changements qui s'opèrent dans le sujet et qui ne sont pas indépendants du discours dans lequel est pris ce sujet.

Il est évident, cependant, que la psychanalyse en donnant la parole aux femmes, de façon plutôt équivalente aux hommes, a été, dès son origine, en "première ligne" pour mesurer comment s'exerce l'oppression féminine et pour en rendre compte; mais aussi pour dégager les stratégies subjectives que les femmes pouvaient mettre en œuvre pour s'en défendre, les contourner, voire s'en constituer.

La question est pour moi de saisir et de transmettre la façon dont la psychanalyse construit le problème de l'inégalité et comment elle fait évoluer sa réflexion. Je vous propose un découpage quelque peu arbitraire et surtout rapide.

- Aux premiers temps, s'opère très rapidement, dans l'idée de Freud, une dénaturalisation de la différence des sexes. Vous trouvez cela, qui fait scandale à l'époque, en 1905, dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*<sup>61</sup>: la sexualité humaine est dénaturée, occupée qu'elle est de retrouver des satisfactions et des objets de satisfaction de la petite enfance.

- Dans les années 20, Freud est amené à devoir rendre compte de la variabilité sexuelle et aussi du fait que, malgré cette dénaturalisation de la différence des sexes, l'humanité, selon ses propres termes, continue de reproduire l'espèce. Freud nous propose un modèle, le modèle œdipien, et son concept de castration. C'est une première formulation des conséquences psychologiques de la différence anatomique entre les sexes.

Chez Freud, la subjectivité, au sens névrotique, est contemporaine de l'impact de la différence des sexes. La solution œdipienne, processus de "normalisation" dans l'acception lacanienne, produit l'identification d'un individu à son sexe. Pour Freud, cet impact est avant tout imaginaire puisque c'est par l'image dans l'autre sexe, de ce qu'il y a ou qu'il n'y a pas, que le sujet va se déterminer. Je n'insiste pas car le modèle est bien connu: celui où Freud s'essaie à une psychologie différentielle des sexes en reconstruisant la scène

---

<sup>61</sup> Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris: Gallimard, 1987.

d'une petite fille envieuse et insatisfaite et celle d'un petit garçon assailli par le trouble de penser. Notons simplement que Freud propose déjà, là, un modèle de construction de l'inégalité à l'œuvre pour chaque sujet: la différence se résorbe au stade œdipien dans la question phallique; avoir ou ne pas avoir; angoisse de castration ou privation. Ceci veut dire qu'à cette époque, dans ce que Freud recueille et reconstruit, la sexualité féminine est entièrement soumise à la question phallique.

Cette obscurité qui définit donc la sexualité féminine masquée par la question phallique, est ensuite ce qui va occuper Freud. Il faut, par ailleurs, noter à la décharge de Freud que jamais dans les textes où il évoque la sexualité féminine il ne se départe de l'idée "que l'on ne peut faire clairement la distinction" entre ce qui concerne la répression sociale qui s'exerce sur les femmes et ce qu'il appelle la fonction sexuelle proprement dite. Cela du début à la fin de son œuvre.

- C'est ainsi que, dans les années 30, et notamment dans son texte *Malaise dans la civilisation*, Freud va situer un conflit entre la féminité et la culture: "Les femmes sont peu aptes à la sublimation".
- Proposition qui, à mon sens, sera inversée par Freud à la fin de sa vie, lorsqu'il évoque le refus de la féminité partagé tant par les hommes que par les femmes. Il fait alors de la castration le roc d'origine, le fait biologique sur lequel vient s'échouer ce qu'il appelle cette "grande énigme de la sexualité". C'est donc la culture, telle que Freud la thématise, qui porte le refus de la féminité désormais. Et ceci est le point d'arrivée freudien.

Qu'apporte Lacan à la conceptualisation analytique et qui pourrait nous intéresser pour notre propos sur l'inégalité? Il faut d'abord souligner qu'il reste toujours extrêmement proche de l'inventeur de la psychanalyse et de ses concepts. Pourtant, il réussit à subvertir en partie la logique freudienne avec une grande cohérence; je crois que cela tient au fait qu'il traque cette logique dans ses moindres retranchements.

En premier lieu, Lacan reprend le roc de la castration freudienne pour lui donner une dimension structurale. La castration imaginaire, chez Freud, articulée à la prévalence de l'image phallique ("en avoir ou pas"), devient un processus symbolique inhérent au fait du langage. La castration devient le procès par lequel le sujet perd une part de son expérience de vivant du fait qu'il parle. Vous trouvez cette idée dans l'expression: "le mot est le meurtre de la chose". L'individu aliène ses besoins du fait même qu'il les formule avec les signifiants de l'Autre.

Ainsi pour Lacan, être homme ou femme est avant tout une affaire de signifiants, d'inscription, donc d'aliénation signifiante. "Le petit garçon et la petite fille, dit-il, *on* les distingue"<sup>62</sup>, c'est-à-dire qu'on les assujettit. L'image phallique freudienne, si elle produit quelque chose, un sens pour le sujet, c'est

---

<sup>62</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire " ... Ou pire "*, inédit, 1971-1972.

en tant qu'elle est portée par le désir parental et tout spécialement le premier Autre de l'enfant. Il y a un saut chez Lacan quant à la question phallique. D'attribut qui, chez Freud, faisait consister un sujet, le phallus qui nous pose tant de problèmes, et depuis si longtemps, devient chez Lacan une fonction dans laquelle s'inscrit tout sujet.

Lacan va plus loin encore, je crois, en faisant de la signification phallique une interprétation de la différence des sexes. Il y a une "malédiction entre les sexes", dit-il dans *Télévision*<sup>63</sup>. Moyennant quoi, tout en restant freudien, Lacan ne situe plus seulement un malentendu entre les sexes, mais un "mal dit". On ne peut dire le réel de la différence car selon l'expression freudienne, "l'inconscient ne connaît pas la différence des sexes." Ce qui veut dire que lorsque l'inconscient rencontre la différence des sexes, il ne peut que *l'interpréter* en termes phalliques. Je vous proposerai donc de penser que, pour la psychanalyse, l'inégalité entre les sexes est d'abord le fait de l'inconscient lui-même.

C'est ainsi que dans "l'Étourdit"<sup>64</sup>, un texte de 1972, Lacan peut dire que le scandale du discours analytique est de n'avoir pu faire autre chose que de reporter ce que Freud repère de la fonction sexuelle mâle sur la même toise en ce qui concerne l'autre part de l'humanité. C'est ce qui justifie, selon lui, le fait "qu'il n'y a pas de rapport sexuel".

Bien sûr, dire que l'inégalité entre les sexes est une interprétation de l'inconscient veut dire que la question de la féminité sera nécessairement jointe à la question phallique, mais disjointe, aussi bien. Lacan va donc proposer une formalisation du féminin comme "pas tout" inscrit dans la fonction phallique, c'est-à-dire dans le signifiant.

Ce modèle reste, à mon sens, délicat à exploiter et même à explorer puisque par définition, chez Lacan, rien ne pourra s'en dire. Il convient toutefois de remarquer que l'expérience clinique semble témoigner d'une certaine validité des intuitions lacaniennes en ce qui concerne certaines formes de réalisations subjectives féminines.

Pour revenir à la question inégalitaire, j'aimerais conclure sur le fait qu'en défendant cette thèse de l'inégalité comme une interprétation de l'inconscient, je souhaite indiquer qu'il y a lieu pour nous, féministes, de maintenir ouverte la question de la différence entre les sexes. Nous ne résoudrons pas cette question en l'annulant, nous ne la résoudrons pas non plus en disant qu'il y a deux sexes, deux natures sexuelles ou même deux symboliques.

Pour l'heure, ce qu'offre la psychanalyse et qui n'est pas négligeable selon moi, c'est l'expérience de la cure, c'est-à-dire un dispositif de parole dans lequel cette question de l'impact de la rencontre sexuelle, des significations sexuées, de la limite du dire, du rapport à la jouissance, est explorée méthodiquement,

---

<sup>63</sup> Jacques Lacan, *Télévision*, Paris: Seuil, 1973.

<sup>64</sup> Jacques Lacan, *L'Étourdit*, *Scilicet* 4, Paris: Seuil, pp. 5-50.

longuement; et je ne vois pas d'autre lieu qui s'y consacre avec cette rigueur et cette ténacité. Ce qu'opère ainsi la psychanalyse, la plupart du temps, c'est un décollement entre l'objet de jouissance propre à chaque sujet et l'objet phallique, ce qu'on appelle dans notre jargon, le "semblant phallique".

Quant à ce qu'offre le féminisme, et qui n'est pas négligeable non plus, c'est de saper le discours inégalitaire, de le mettre en crise et donc de modifier les discours qui légitiment cette inégalité, en les démasquant. Il ne fait pas de doute, pour moi, que cette transformation du rapport entre les sexes, qu'impulse la critique féministe, aura des conséquences sur les subjectivités de demain, comme elle a déjà, en Occident, du moins, des conséquences concrètes dans les relations entre les sexes.



## Débat

*Josette Traut*

Je suis assez d'accord avec ta présentation de la psychanalyse, de ses potentialités liées à ses capacités de prendre en compte les individus comme des êtres sexués et des sujets originaux, uniques. C'est évidemment très important de le réaffirmer face à toutes les caricatures qui circulent sur la psychanalyse et qui oublient l'espace de liberté et de critique radicale qu'a pu et peut représenter la psychanalyse pour les individus au cours de leur vie. Mais, dans ton exposé, tu fais un amalgame entre la différence des sexes et l'inégalité. Selon moi, il faut au contraire les distinguer. Les inégalités résultent d'un rapport social de domination. J'ai l'impression que, sur cette question, tu as opéré un glissement. Avant de conclure, je voudrais revenir sur deux points de la théorie freudienne de la "féminité". Sa définition de la femme "normale" intègre parfaitement les normes et stéréotypes sexistes de son époque, de même que sa définition de la "féminité". Les individus sont sexués certes. Mais peut-on définir la "féminité" en positif sans retomber dans les stéréotypes qui assimilent les femmes, la "féminité" et la maternité?

*Françoise Duroux*

Irène a posé plein de bonnes questions et je voudrais répondre à une ou deux. Mais sur cette question de l'usage de la psychanalyse, je ne suis pas tout à fait d'accord avec elle, sur cette question de la parité notamment parce qu'effectivement il est extrêmement tentant de faire de la psychanalyse un usage qui la réduirait à ce que dit Josette, à savoir la fabrication de normalité, moyennant les argumentaires paritaires qui de près ou de loin s'appuient sur la psychanalyse ou sur des ersatz de psychanalyse. Julia Kristeva déclare directement "en tant que psychanalyste, je...". Sylviane Agacinski ne parle pas à partir de la psychanalyse mais à partir de la psychanalyse revue par Derrida. Donc, il est remarquable que toutes les deux, finalement, défendent la parité au nom de la reconnaissance de la valeur de la maternité. Kristeva a des formules extraordinaires: "On va enfin assister à l'institutionnalisation démocratique du sacré". Sylviane dit que la parité c'est la reconnaissance du fait qu'il y a des couples et que les couples c'est très important parce que ça fait des enfants. Donc, les femmes doivent être reconnues au premier chef à ce titre. C'est effectivement une caricature de la psychanalyse et je crois qu'Irène l'a bien montré. Mais on ne peut pas confondre les terrains. C'est pour cela que je ne suis pas d'accord avec toi, Irène, quand tu dis que le terrain de la parité, tel qu'il est présenté à l'heure actuelle, va être un terrain d'exercice ou d'épreuve de la différence des sexes au sens de la guerre des sexes analytique. Je penserais plutôt que les propositions de Stanley Cavell<sup>65</sup>, sur les nouvelles modalités du

---

<sup>65</sup> Stanley Cavell, À la recherche du bonheur, *Les Cahiers du Cinéma*, 1993.

couple dans l'épreuve de l'égalité dans les couples hétérosexuels ou même éventuellement homosexuels, sont beaucoup plus pertinentes pour l'expérimentation de la différence des sexes. Je pense que le terrain politique où se situe la parité, c'est un terrain où la différence des sexes n'existe pas. Pour répondre à Josette sur la question du social (rapidement parce qu'on en aurait pour des années à en discuter): je suis entièrement d'accord avec toi sur le fait que les rapports, que la différence des sexes s'inscrit dans le social. Cela ne fait pas de doute. Mais dire à partir de là que des instruments d'analyse ou des points de vue d'analyse strictement sociaux épuisent la question procède d'une simplification abusive. Les rapports de sexes sont sociaux, certes, mais ils ne sont pas que sociaux. Ils ne passent pas que dans des constructions sociales. Donc, c'est là où l'on passe la main à la psychanalyse.

*Irène Foyentín*

Je voulais répondre sur la question de la différence et de l'inégalité. Pour moi, l'inégalité est, un effet, une réponse. Alors, ce que je propose de dire aujourd'hui c'est que c'est une réponse de l'inconscient, c'est-à-dire forgée, véhiculée par le discours et qui prend ses racines dans les déterminations inconscientes. C'est une réponse, ce qui veut dire qu'elle masque une béance, qui est de l'ordre de ce qu'on a pu appeler une "malédiction entre les sexes". Autrement dit, il n'y a pas de complémentarité entre les sexes, de naturalité du rapport entre les sexes. C'est dans ce hiatus que peut s'inscrire ce que j'appellerais un "travail de la différence" entre les sexes. Travail, cela veut dire que chacun/e est requis/e d'élaborer pour soi un contenu à cette différence.

Alors, c'est vrai qu'il y a une structure de discours et c'est cela dont témoigne Freud. C'est que l'inégalité est une réponse articulée sur la question "phallique ou châtré", en "avoir ou pas", qui se repère effectivement dans les cures. C'est-à-dire qu'à notre finitude, à cette castration fondamentale, selon la psychanalyse, qui fait notre humanité, c'est-à-dire que nous sommes des êtres mortels et sexués, il est répondu inégalité, logique phallique. Cela ouvre, simplement, au fait de s'attacher à démonter politiquement cette inégalité, en sachant qu'elle a des déterminations inconscientes fortes. Elle ne se joue pas seulement dans les transactions sociales, mais aussi sur "l'Autre scène". Je suis, moi aussi, en tant que sujet, prise par ces significations déterminées par l'inconscient et dont je ne sais en définitive que peu de choses. J'ai donc à lutter contre mon propre refoulement. L'inégalité ou la réponse phallique c'est du refoulement, c'est une interprétation de la dissymétrie. Cela veut dire aussi qu'hypostasier la féminité, dire ce qu'est le féminin, n'est peut-être pas non plus une issue satisfaisante. Je ne m'y emploierai pas, sauf comme le faisait Patricia ou Françoise, à décrire la procédure de subjectivation du féminin, procédure de subjectivation qui est une procédure "instruite". Elle est donc construite, elle

n'est pas essentielle et ne tient pas à l'anatomie, quand bien même elle s'étaye sur elle.

*Hélène Rouch*

Je voudrais juste poser une question à Patricia. Je suis d'accord avec le fait que toute théorisation est forcément, à un certain niveau – la difficulté étant de savoir lequel –, informée par le fantasme. Mais il y a une chose que je n'ai pas bien comprise dans ce que tu as dit. Il m'a semblé que, dans ce que tu appelles théorisation, tu fais entrer deux choses. D'abord ce que j'appellerais le désir de connaissance: que celui-ci soit informé par le fantasme et par les théories infantiles de la sexualité, je n'en doute pas. Ensuite, il y a la théorisation qui est une construction théorique et qui, notamment dans les sciences exactes et expérimentales, utilise des procédures particulières pour organiser et rendre intelligible le réel: je veux bien que là aussi, il puisse y avoir du fantasme. Ce que je ne comprends pas bien, c'est le statut que tu donnes à la psychanalyse par rapport à cette théorisation. Est-ce que c'est le discours qui dit la vérité sur toutes les autres théorisations, celles-ci étant incapables de dire la vérité puisque nourries par le fantasme? Quel est le statut de cette psychanalyse qui est une théorisation, qui dit la vérité sur toutes les autres théorisations et qui ne peut être interrogée par aucune autre théorisation? Penses-tu qu'il n'y a pas de théorisation qui puisse interroger la vérité de la psychanalyse?

*Patricia Mercader*

Oui, c'est vrai que la psychanalyse, comme les autres formes de théorisation, représente un compromis. J'ai parlé de compromis et c'est ce qui me semble le plus important entre le fantasme et ce que tu appelles la vérité, la prétention à la vérité n'étant jamais que l'une des modalités du discours. Cela concerne la psychanalyse comme les autres. Mais dans les sciences exactes aussi, je pense que le fantasme infiltre le résultat. Donc, à propos d'Einstein, comme vous savez, il a découvert ou il a inventé la relativité restreinte. Puis, il écrit plusieurs fois dans des textes non scientifiques qu'en fait, pour lui, la science c'est le nirvana. C'est-à-dire que la science, c'est se réfugier dans la rationalité pour éviter les horreurs et les conflits du monde quotidien. Je voulais juste indiquer que ce n'est peut-être pas un hasard s'il souhaitait le nirvana, qu'il ait pu découvrir la relativité restreinte mais pas la relativité absolue, car elle impliquait un changement absolu du monde et donc la fin de tout repos, de toute paix. C'est cela que je voulais dire à propos d'Einstein.

*Hélène Rouch*

Encore une fois, je suis d'accord pour dire que dans toute théorisation il y a du fantasme, mais quand tu as pris comme exemple final l'interrogation de la

psychanalyse par une féministe, j'ai au contraire entendu celle du féminisme par la psychanalyse. Tu as fait une interprétation qui consistait à dire que cette féministe, elle nous avait une petite théorie infantile de la sexualité qu'elle projetait dans sa démarche critique. C'est tout à fait possible, mais on pourrait tout aussi bien dire que dans les théorisations psychanalytiques il y a du fantasme. Mais ce serait rabattre la question de comment la psychanalyse prend en compte le féminisme en tant que théorisation politique de la domination d'un sexe sur l'autre et cette question est loin d'être éclaircie pour moi.

*Muriel Andriacci*

Ce n'est pas très clair non plus au sein même du féminisme. On peut partir d'une critique féministe. La discipline entraîne fortement la démarche qu'on a auprès de cette question féministe comme le féminisme entraîne d'une autre façon la démarche de la discipline d'appartenance.

*Hélène Rouch*

C'est bien de ça dont effectivement il est question.

*Une intervenante*

J'aurais voulu vous rappeler deux problèmes d'actualité qui se posent sur les rapports entre la psychanalyse et le féminisme et qui sont tous les deux en liaison avec la famille. Les psychanalystes sont écoutés en ce qui concerne la famille. Il y a deux points d'actualité par rapport à ça en ce moment. Le premier est paru, dans *Le Nouvel Observateur*. C'est un article qui indique que s'il y a beaucoup d'incestes c'est parce que les filles ont un complexe d'Œdipe et qu'elles séduisent leur père. Il y en a encore qui utilisent la psychanalyse pour dire ça. Lié à ça, il y a aussi toute la campagne qui est menée pour dire: "dans les cas de divorces, l'inceste est utilisé comme une arme par les mères. Mais en fait il n'y en a pas tellement. Ce sont des allégations mensongères". C'est très grave. Le Conseil de l'ordre vient d'interdire Catherine Bonnet, une psychiatre, pour avoir fait des signalements. Il l'a interdite pour neuf ans d'exercice à cause de la façon dont ses signalements étaient libellés. Faire un signalement, c'est dire: il s'est passé telle chose dans telle famille. Le Conseil de l'ordre lui a dit: "Mais madame, ce n'est pas objectif, vous n'apportez pas de preuve de ce que vous dites". Or, la preuve c'est ce qu'elle constate.

*Annik Houel*

Tu as raison de dire ça. Cela répond à ce que disait Irène tout à l'heure, c'est-à-dire qu'il y a des gens, des psychologues, des psychanalystes, etc., qui disent n'importe quoi. Tu as raison mais ça ne change rien à ce que la

psychanalyse peut dire par ailleurs. Le deuxième point, c'est que tu fais un glissement quand tu parles de la façon dont l'Ordre des médecins interdit à cette femme médecin de dire ce qu'elle dit. J'insiste là-dessus et sur le lien que tu fais quant à l'inceste. Simplement, un signalement n'a jamais consisté à apporter des preuves: on signale qu'il y a tel problème et à ce moment-là il y a enquête. C'est tout. Un signalement ce n'est pas donner les preuves..

### *Une intervenante*

Justement ce qu'on lui reproche c'est de ne pas avoir donné de preuves. Le Conseil de l'ordre lui reproche de signaler sans preuves et c'est au nom de ça qu'il lui interdit d'exercer pendant neuf ans. Deuxième point d'actualité, il y a des réformes de la famille en cours. En ce moment, il y a une commission qui travaille sur ce sujet et notamment sur l'accouchement sous X à la suite du rapport Théry. Là encore, ce dont il faut avoir bien conscience, c'est que les gens qui travaillent, les juristes, tous les "experts" qui travaillent sur cette question s'inspirent de la psychanalyse. Ils s'inspirent de ce qu'elle dit, de ce que certains disent. Je voudrais vous citer un passage, pour ces incidences pratiques, concrètes sur ce que peut vivre une famille, les enfants surtout, et les mères. Je vais vous lire ce qu'on tire de la psychanalyse quand on prétend faire des lois. C'est un rapport qui a été fait par une commission présidée par Alain Bruel, président du Tribunal pour enfants de Paris, dans laquelle il y a des gens très bien, y compris Denise Cacheux. Donc, ce ne sont pas des gens *a priori* partiels ou incompetents. "On assiste alors à une disjonction des fonctions sociales, géniteurs, donneurs, donnants, pères affectifs." (Il parle des familles recomposées). "Une disjonction des fonctions sociales et de la fonction symbolique. Il apparaît avec clarté qu'il serait nécessaire de redialectiser ces fonctions en conférant au compagnon de la mère même s'il est naturellement moins interdictif que le père initial, une fonction officielle de représentation de la loi". Concrètement, que veut dire tout ça? *Grosso modo*, c'est l'idée que le père c'est la loi, la mère c'est l'amour fusionnel, et il faudrait d'urgence la séparer des enfants avant qu'ils ne soient complètement absorbés et phagocytés. À partir de cette idée commune, je dirais, de cette représentation commune, on dit que du moment qu'il y a un homme dans la famille, un beau-père, un compagnon, il est important qu'on lui donne des pouvoirs sur l'enfant. Ça peut être bien de conférer des droits à la personne qui se charge des enfants au quotidien, bien sûr, ça peut être pratique. Je pense que c'est à cela qu'ils pensaient, entre autres, quand ils ont écrit cette phrase. Mais ça veut dire des pouvoirs sur l'enfant. Concrètement, est-ce qu'il y a beaucoup d'hommes qui sont attirés par les femmes chargées d'enfants, qui vont les épouser? On peut se poser la question. Qui sont ces hommes qui veulent le faire? Qui sont ces hommes qui sont spécialement attirés par ces femmes-là et qui en plus sont volontaires pour adopter les enfants? Je dis que, parmi eux, il y a des

pédophiles, ça arrive. Quand la psychanalyse dit: “Attention, relation fusionnelle entre la mère et l’enfant”, d’accord. Or, 90% des agressions sexuelles dans la famille sont de la part des pères. Alors, il faudrait savoir qui fusionne. Je peux pousser le raisonnement jusqu’au bout en évoquant *Lolita*<sup>66</sup>: un homme, qui cherche de la fille à consommer, va épouser la mère en espérant qu’elle meure pour prendre la fille. Ce n’est pas purement imaginaire. Il y a un point actuellement sur lequel le féminisme doit faire attention et être vigilant par rapport à la psychanalyse, c’est ce qu’on est en train de nous faire sur le droit de la famille. Il va falloir y regarder de très près et j’appelle donc au secours les psychanalystes pour qu’ils ne laissent pas passer n’importe quoi.

*Irène Foyentin*

Oui, je trouve que ça pose vraiment un problème important qui est que maintenant la psychanalyse veut se prescrire comme modèle pour réguler les rapports entre les sexes, une certaine psychanalyse. Or ce que je voulais simplement montrer, c’est qu’effectivement le psychanalyste est en aval. Il n’est jamais en amont. À partir du moment où il se met en amont, c’est-à-dire qu’il va dire ce que doit être la norme, la famille, à partir de ce moment-là il n’est plus psychanalyste. Il est un n’importe qui, comme les autres, qui véhicule son idéologie. Quand je dis la psychanalyse dévoile la construction de l’inégalité, ce n’est qu’après coup. Ce n’est, en principe, jamais pour proposer un modèle. Alors, c’est vrai qu’on est avide de modèles. On est avide de modèles qui viendraient répondre enfin, nous donner la fin dernière de tous les problèmes subjectifs. Alors, c’est grave et dangereux, à mon sens, d’utiliser à cette fin une supposée prédicabilité de la théorie analytique.

*Françoise Duroux*

C’est le problème des comités d’éthique. Les comités d’éthique sont composés de juristes, de représentants des différentes religions, etc. La question à poser aux psychanalystes est: “Est-ce que vous voulez siéger à côté de ce genre de personnes pour devenir expert en ce qu’il faut faire en matière de lois?” Ce ne sont pas les psychanalystes qui font les lois.

*Irène Foyentin*

Non, mais peut-être qu’ils pourraient siéger pour dire: “Ecoutez, arrêtez de vous autoriser de la psychanalyse pour ériger des normes”.

*Françoise Duroux*

Est-ce qu’un psychanalyste conséquent siège dans un comité d’éthique?

*Irène Foyentin*

---

<sup>66</sup>*Lolita*: roman de Vladimir Nabokov.

Il y a une réponse de Lacan à ça: c'est qu'on est toujours en retard "d'un train", de toutes façons. On est toujours en retard d'un train, cela veut dire que ce qui se tisse des nouvelles formes de parentalité va bien évidemment avoir des effets. Par exemple, cette prise de conscience d'un certain statut de l'enfant, celui d'objet de jouissance, enjeu de transactions familiales, effraie beaucoup, désormais. Et l'on parle maintenant "des droits de l'enfant". Quels vont être les effets de tous ces processus, sur la subjectivité de demain? La moindre prudence théorique doit nous amener à dire que, pour l'heure, nous n'en savons rien.

*Une intervenante*

Il faudrait dire à ces gens comment utiliser ou ne pas utiliser la psychanalyse.

*Irène Foyentin*

Elle rend compte des significations du sujet. Après, que le social s'empare de ces significations pour fabriquer, pour essayer de retisser une cohésion sociale ou essayer de réorganiser le social, je ne crois pas qu'on y puisse grand-chose.

*Annik Houel*

Oui, la psychanalyse est une théorie et les gens ont des pratiques différentes, comme dans tous les métiers. L'exemple donné tout à l'heure est tout le temps donné et utilisé comme résistance à ce que la psychanalyse peut dire d'intéressant sur les femmes. C'est pour ça que je trouve tout glissement toujours dangereux. Tout serait à mettre à la poubelle. Je pense qu'à ce moment-là les anti-féministes auront gagné et que c'est un pas en arrière pour tout le monde.

*Diane Lamoureux*

J'ai été très surprise de voir resurgir la parité et très choquée parce que ce qui me semblait intéressant dans l'affaire de la parité c'était de montrer l'homosexualité du monde politique. Mais inscrire la parité me semble, surtout dans la façon dont elle est inscrite actuellement, plus de l'ordre de la défaite que de l'ordre de la victoire. Cela me semble de l'ordre de la défaite, non seulement du fait de l'édulcoration du projet au fil des temps, mais aussi du fait de sa limitation et là c'est la façon dont on en a parlé. Je vais critiquer le deux peut-être mais c'est de la limitation de la différence sexuelle à du deux. C'est-à-dire que ce qui me semble intéressant dans le projet féministe, c'est de faire éclater ce deux de la différence sexuelle. C'est pour ça que le mouvement féministe n'est pas le mouvement des femmes, des femmes entendues comme groupe social à l'intérieur du rapport hétéro-normatif homme/femme. Le féminisme, c'est une façon de faire advenir des femmes et de faire éclater la féminité. C'est

pour ça qu'on a insisté sur le pluriel et parlé de la différence des sexes comme s'il ne pouvait y avoir que du deux. Il me semble qu'on s'insère complètement dans une logique de rapports sociaux qui sont condamnés d'une certaine façon à l'inégalité, comme le un nous condamne à l'inégalité par suppression du reste. Mais s'il faut la parité telle qu'elle est faite maintenant, c'est une codification du deux qui serait très dangereuse pour la suite de nos luttes.

*Liliane Kandel*

Je suis entièrement d'accord. Il ne me reste plus grand-chose à dire parce que Diane a à peu près dit l'essentiel. Il me semble, Irène, que tu nous entraînes sur une pente un peu dangereuse en disant "La parité, c'est formidable parce que ça fait travailler la question de l'inégalité". D'une certaine façon, Le Pen aussi "fait travailler" la question de l'égalité et de l'inégalité. Ce n'est pas parce qu'on parle de quelque chose, et qu'on en dit n'importe quoi que le résultat est forcément positif. On est quelques-unes dans cette salle à penser que l'inscription de la "différence des sexes" dans la constitution de la République n'est pas forcément un résultat positif – et je mets à "différence des sexes" des guillemets, comme j'en mets toujours au mot "race" parce que les deux notions me paraissent exactement aussi confuses.

Ce qui me frappe aussi c'est que tu reprends l'idée de Geneviève Fraisse, à savoir que la parité serait une idée "théoriquement fausse et pratiquement juste". Or ceci mériterait sans doute une discussion de fond: peut-on si aisément séparer (et même opposer) le "théorique" et le "pratique"? Il me semble que tu as dit à peu près la même chose.

Enfin la chose la plus importante que je voulais te demander est la suivante: tu dis que l'inégalité est quelque chose d'absolument structurel lié à ce qui fait le fondement de l'humain, c'est-à-dire, si j'ai bien compris, le "manque". Je pourrais en être d'accord à condition que tu précises tout de suite sur quel terrain tu te situes en disant cela. Si tu parles de ceux que tu rencontres dans le silence de ton cabinet et de la singularité de chaque individu aux prises avec cette affaire-là, je suis d'accord. Mais il m'a semblé entendre aussi dans ce que tu disais – et là que je ne serai certainement plus d'accord – l'idée que de toute façon s'il reste de l'inégalité c'est la faute à l'inconscient: autrement dit, c'est la faute aux "inégaux". C'est la question que je te pose. Il me semble que l'on ne peut dire ce que tu dis qu'à la condition expresse de préciser à chaque fois que ceci ne peut être travaillé que dans une situation très particulière. Que par contre, tant qu'on reste sur le terrain social ou culturel, à ce moment-là on ne peut pas se référer à cela.

*Irène Foyentin*



Je n'ai peut-être pas été effectivement assez claire sur pourquoi je suis féministe et psychanalyste. Effectivement, je crois que ce qu'on entend dans un cabinet, ce que moi j'entends, ce sont effectivement, entre autres, les effets d'une guerre, d'une guerre des sexes. Vraiment, le psychanalyste est bien placé pour entendre parler de ça et de la manière dont chaque sujet, homme ou femme, élabore, construit des significations autour de cette béance. Cela, je crois qu'on ne le dit pas assez.

*Annik Houel*

Oui, mais c'est contradictoire avec ce que tu dis, parce que comme la parité est faite pour qu'il n'y ait pas de guerres de sexe, et que les argumentaires sont sur le thème, il n'y a pas de guerre, il y a une complémentarité: là, je ne comprends pas très bien comment tu tiens les deux.

*Irène Foyentin*

C'est vrai que j'énonce quelque chose de paradoxal, certainement, par rapport aux arguments paritaires convenus. Là où l'on traque l'inégalité on ouvre la question de la différence. Là où l'on traquera l'inégalité on ouvrira la question de la différence. En tout cas, c'est ma proposition. Je crois que le champ du social n'est pas le domaine du cabinet et c'est pour ça, effectivement, que je suis féministe. Je suis féministe dans ma vie, dans mon exercice de citoyenne, de sujet désirant, etc., là je vais traquer l'inégalité. Dans ce que j'entends dans mon cabinet, ce que je vais travailler avec les sujets, c'est comment eux tissent cette dissymétrie. Alors, ce n'est pas du deux, c'est une béance. C'est une malédiction. C'est être différentialiste sans être essentialiste. Je suis d'accord avec Liliane Kandel pour penser que c'est une pente "dangereuse", c'est-à-dire qu'il faut prendre un risque.

*Colette Guillaumin*

C'est une remarque qui tombe juste à point sur ce dont nous sommes en train de parler. Quand, toi, tu parlais de différentialisme, je n'entendais pas du tout ce dont il est question quand on parle de la "différence des sexes" dans la parité. C'est-à-dire que tu étais sur une position de l'unicité de chaque individu, du fait que chacun est différent de chacun. Or, ça n'a absolument rien à voir avec la différence présupposée entre deux grands ensembles humains classés selon leur sexe anatomique, ce qu'on appelle "la différence des sexes". Il se trouve que le même mot est employé et c'est l'origine de bien des difficultés (c'est également le signe de difficultés dans l'analyse.) Une chose me paraît importante. C'est qu'une des caractéristiques de l'égalité serait justement de parvenir à l'unicité de chacun des individus. Parce qu'en effet, contrairement à une opinion courante, l'une des caractéristiques de l'inégalité est de prétendre qu'il existe des ensembles humains "tous pareils" (identiques, semblables,

interchangeables). Ceux qui sont dominés dans le système social (les inégaux) sont, aux yeux des dominants (non aux leurs, bien sûr), “tous les mêmes” (“toutes les mêmes” quand on parle des femmes). L’accès à l’unicité (de chaque individu) passe par l’égalité (de l’ensemble): l’égalité entraîne le droit d’être enfin unique. Et non pas d’être “tous pareils”.

*Annik Houel*

Et pas d’être appelé “femme” par exemple.

*Colette Guillaumin*

Par exemple. C’est pour ça que le mot “différentialisme” est un piège.

*Annik Houel*

Très belle fin.

## Pas féminines, les sciences?

Que l'on considère les filières d'enseignement ou l'exercice professionnel dans ces domaines, les filles restent largement minoritaires dans le monde des sciences dures. Or, cette faible présence apparaît comme un paradoxe dans le contexte du système scolaire français. En effet depuis quelques années, la réussite scolaire des filles s'affirme de manière incontestable. Après le décret Bérard de 1924 qui leur ouvrait les portes de l'université et des sciences, en les autorisant enfin à suivre les mêmes programmes que leurs frères (mais dans des établissements séparés), la mixité qui se réalise sans bruit dans les années 1960, permet enfin une comparaison directe des performances des filles et des garçons. Le constat est sans appel: dès le début des années 1970, il y a plus de bachelières que de bacheliers. Non seulement les filles ont rattrapé, voire dépassé, les garçons en termes d'effectifs, mais elles se révèlent meilleures à tous les niveaux et dans tous les domaines, elles redoublent moins, ont plus souvent une année d'avance et obtiennent plus souvent des mentions aux examens (y compris au baccalauréat scientifique). Mais malgré cet essor prodigieux des scolarités féminines, elles restent des oiseaux rares dans les filières de l'excellence que sont les filières scientifiques du supérieur, et notamment les cursus des classes préparatoires aux grandes écoles scientifiques. Dès que se précise l'orientation, à la fin de la seconde indifférenciée, les filles commencent à "disparaître". Elles représentent 60% des élèves de seconde générale (les garçons moins performants étant orientés vers le technique ou le professionnel à la fin de la troisième); elles ne sont plus que 45% en première scientifique, puis 38% environ au moment du bac C. Et surtout, elles ne se retrouvent qu'exceptionnellement (autour de 20%) dans les classes préparatoires, maths ou physiques, et ne représentent que 10% des effectifs des très grandes écoles scientifiques<sup>2</sup>.

Cette éviction des filles des filières scientifiques, qui sont aussi les plus réputées, est généralement expliquée en termes d'auto-renonciation, dans la mesure où, en France, l'orientation se fait, du moins pour les bons éléments, selon les choix des individus. En toute logique, les conseils de classes auraient dû les inciter à investir massivement les filières "maths-physique" réservées en principe aux meilleurs éléments. Selon les enseignants, malgré leur réussite incontestable, les filles ne demandent que rarement à y accéder et cette désaffection serait due à leur moindre dilection pour les sciences abstraites. Les

---

<sup>1</sup> Chargée de recherche au CSU-CNRS, Paris.

<sup>2</sup> Cf. Marie Duru-Bellat, *L'école des filles*, Paris: L' Harmattan, 1990; Christian Baudelot & Roger Establet, *Allez les filles!*, Paris: Le Seuil, 1992.

jeunes filles “choisiraient” de ne pas emprunter ces filières parce qu’elles “préfèreraient” se consacrer à étudier les humanités.

En définitive, il ne s’agirait pas tant d’une éviction, d’un quelconque complot machiste, mais d’une renonciation volontaire des jeunes filles elles-mêmes. Explication simpliste, qui s’articule fortement au stéréotype d’un **antagonisme entre féminité et sciences dures**, sur lequel je voudrais revenir ici. D’autant que les jeunes filles ne semblent pas détester les sciences avec une telle évidence. Elles sont nombreuses à s’intéresser à la biologie, y compris moléculaire et y compris dans ses applications les plus abstraites et les plus conceptualisées. Elles ne manifestent pas non plus de véritable dégoût pour les mathématiques quand ils sont enseignés dans la perspective d’études médicales ou commerciales, domaines où les filles sont aujourd’hui majoritaires.

C’est pour mieux comprendre le fonctionnement de ce stéréotype et son poids dans les processus d’orientation que nous avons mené une recherche, avec Catherine Marry et Françoise Imbert<sup>3</sup>, auprès des lauréates de l’institution qui est souvent présentée comme la “pointe de l’excellence scolaire à la française” : l’École Normale Supérieure scientifique. Ce terrain nous offrait la possibilité de comparer les trajectoires masculines et féminines dans un contexte particulier, celui de l’instauration de la mixité.

Jusqu’en 1986, il existait deux ENS, celle d’Ulm pour les garçons, celle de Sèvres pour les filles. Concernant les sciences, on distinguait trois concours : le concours biologie, le concours physique, le concours mathématiques. Depuis plusieurs années déjà, les deux premiers comportaient les mêmes épreuves et les mêmes jurys, le classement se faisant sur deux listes séparées pour les filles et pour les garçons. Pour les mathématiques, les épreuves sont restées plus longtemps séparées (le concours garçon étant réputé beaucoup plus difficile). L’existence de deux ENS scientifiques fonctionnait de fait comme un système de quotas puisqu’un nombre fixe de postes était attribué à chacune des écoles. La fusion des deux écoles, exigée par la nécessité de la mixité, a entraîné une quasi-disparition des filles en maths, une très forte diminution en physique alors que la parité se maintenait en biologie<sup>4</sup>. Pour certains, ce résultat s’expliquait clairement par une moindre aptitude féminine pour les mathématiques. Puisqu’elles étaient moins bien reçues, c’est qu’elles étaient moins bonnes. Affirmation contredite cependant par le constat que dans l’ancien système, une fois reçus au concours, garçons et filles suivaient les mêmes études et que les

---

<sup>3</sup> Michèle Ferrand, Françoise Imbert & Catherine Marry, Femmes et sciences : une équation improbable, l’exemple des normaliennes scientifiques et des polytechniciennes, *Formation Emploi* 55, 1990.

<sup>4</sup> Aussi, alors qu’en 1985 — dernière année avant la mixité — 1/3 des normaliens mathématiciens et 40% des normaliens physiciens étaient des filles, on ne dénombre plus, sur la période 86-94 que 7% de mathématiciennes et 16% de physiciennes.

filles n'étaient pas moins performantes dans la suite de leur cursus, voire meilleures.

En définitive cette diminution renvoie surtout au faible nombre de candidates (d'autant que l'annonce de la fusion a, sans doute, dissuadé certaines jeunes filles de se présenter), c'est-à-dire au caractère exceptionnel de la présence des filles dans les classes préparant à ces concours et c'est alors en amont qu'il faut analyser la faiblesse des effectifs féminins. Retour donc à "l'éviction douce" des filles des filières "maths et physiques" mentionnée plus haut.

Il est donc nécessaire de réexaminer l'ensemble des explications avancées pour justifier le petit nombre de jeunes filles s'initiant aux mathématiques et à la physique de haut niveau.

D'abord, est mise en avant l'hypothèse d'une moindre aptitude des filles à l'exercice des sciences "dures". Certes, les tenants de cette position ne font pas référence ici à une explication d'ordre génétique, où la bosse des maths serait portée par le chromosome de masculinité (encore que quelques articles évoquent, aujourd'hui encore, les conséquences inégalitaires d'une sexuation du cerveau). C'est la dimension psychosociologique qui est évoquée, à travers la mise en évidence des conséquences d'une socialisation différentielle selon le sexe. L'éducation donnée aux filles ne permettrait pas que se développent chez elles les qualités que réclament l'étude des sciences dures, notamment le rapport à l'espace. Au cours de leur scolarité secondaire, le déficit (léger) des filles en géométrie tiendrait au fait qu'elles sont plus confinées, qu'elles ont moins de liberté de déplacements que les garçons. Cette limitation de l'usage de l'espace dès la petite enfance les empêcherait de construire les outils mentaux adéquats à une bonne représentation spatiale. Même si l'on admet ce raisonnement (alors que la différenciation entre garçons et filles dans l'éducation de la prime enfance va en s'amenuisant), l'écart des résultats en géométrie selon le sexe de l'élève est trop faible pour expliquer la forte différenciation des orientations ultérieures. Le déni d'une aptitude des filles à l'exercice des sciences apparaît alors nettement comme une construction sociale *a posteriori*, qui consiste à déclarer que les qualités réclamées pour l'exercice de ces disciplines sont les qualités de ceux qui s'en sont jusqu'à présent réservé la pratique: en majorité des hommes. Goût de l'abstraction, agressivité, goût du jeu, de la compétition – qualités nécessaires pour faire des maths? Je ne sais pas, mais qualités acquises en apprenant à "être un homme", sûrement.

Quant aux qualités dites féminines, elles sont jugées inadéquates, voire même déniées. Ainsi, "ce qu'on appelle intuition, cet exercice de mise en phase de détails fragmentés, est glorifié et appelé intelligence déductive chez les dominants mais perd tout caractère intellectuel dès qu'il se manifeste chez les

femmes, chez qui il est systématiquement privé de sens compréhensible et prend figure de caractère métaphysique”<sup>5</sup>.

Le deuxième argument explicatif porte sur l’impact de la liaison entre sciences dures et techniques, le désintérêt féminin pour la technique entraînant le peu d’attrait pour l’acquisition de connaissances visant principalement sa bonne maîtrise. Or, la vision que les filles ont de l’activité professionnelle qu’elles sont susceptibles d’exercer est fortement en jeu, comme le note Catherine Goldstein: “Les métiers déterminent en amont le type de filière suivie et l’abandon par les filles de disciplines qu’elles aiment ou qu’elles n’aiment pas mais surtout qu’elles considèrent sans intérêt par rapport à leur avenir professionnel”<sup>6</sup>. La priorité donnée par les filles à la relation plutôt qu’à l’action, au verbal sur le factuel, expliquerait alors leur préférence pour les disciplines langagières ou artistiques et leur dédain des domaines techniques.

Le troisième niveau explicatif concerne la manière dont les filles envisagent les différentes composantes de leur trajectoire future. Selon certains auteurs, elles anticipent d’emblée la conciliation entre vie professionnelle et vie familiale, ce qui les incite à opter pour des filières reconnues comme permettant un bon accès à l’emploi (professions dites féminines) et des carrières compatibles avec la maternité. “Tout se passe comme si les filles arbitraient entre carrières prestigieuses mais prenantes (qui supposent souvent l’apprentissage des mathématiques) et des ‘choix de compromis’ pour des professions plus modestes, plus féminines, où le temps partiel est possible”<sup>7</sup>. De fait, les destins scolaires des filles se construiraient dans une perspective où les sciences ont une faible place, à l’inverse des garçons qui se dirigeraient systématiquement vers ces filières estimées *a priori* comme offrant, à terme, des carrières plus prestigieuses et plus rentables socialement.

Si l’anticipation de la ségrégation du marché du travail paraît être un argument fort (l’expérience montre que les pionnières rencontrent certaines difficultés dans l’exercice de professions considérées comme masculines), celui de la nécessaire conciliation entre investissement professionnel et aspirations familiales est plus contestable. En termes d’emploi du temps, en mode de gestion quotidienne de la vie professionnelle, la différence entre la charge de travail d’un cadre commercial et celle d’un ingénieur de production ne semble pas flagrante.

---

<sup>5</sup> Colette Guillaumin, Pratiques de pouvoir et idée de nature. (II) Le discours de la Nature, *Questions Féministes* 3, 1978.

<sup>6</sup> Catherine Goldstein, On ne naît pas mathématicien, *Le sexe des Sciences, Autrement* 6, 1992.

<sup>7</sup> Marie Duru-Bellat, Réussir en maths, plus dur pour les filles? *Cahiers pédagogiques* 310, 1993.

À y regarder de plus près, il nous a semblé que ces différents niveaux explicatifs ne rendent compte que fort partiellement de l'exclusion des filles des domaines scientifiques, mais qu'ils pouvaient s'agréger dans une approche plus globale, faisant de l'exercice des sciences dures un enjeu des rapports entre les sexes. L'éviction des femmes correspond alors à l'affirmation du caractère masculin des sciences dures, stéréotype inverse du précédent, construit à la fois comme manifestation et comme moyen de reproduction de la domination masculine. Il s'appuie sur un consensus social qui fait des filières scientifiques la voie quasiment incontournable pour les garçons. Ce caractère d'évidence de l'adéquation **entre masculinité et sciences dures** apparaît nettement dans les mécanismes d'orientations scolaires déjà évoqués. À niveau de performances égales, un garçon aura toujours plus de chance qu'une fille d'être orienté en première ou terminale scientifique ou accepté en classe préparatoire<sup>8</sup> et le recours au redoublement, quand le niveau de l'élève est insuffisant pour accéder à la filière scientifique, n'est pratiquement que le fait des garçons. Aux yeux des parents, des enseignants et des garçons eux-mêmes, une année supplémentaire paraît justifiée si l'élève peut rester, à ce prix, dans la filière d'excellence. Les filles sont rarement concernées et d'autant moins qu'elles sont généralement plus polyvalentes que les garçons. Bonnes élèves, elles le sont dans l'ensemble des matières, alors que les garçons se spécialisent plus tôt, ce qui contribue à renforcer l'image sexuée des disciplines: les sciences pour les garçons, les humanités pour les filles. Les enseignants entérinent cette division, en se montrant plus exigeants pour les garçons que pour les filles dans les disciplines dites masculines, en manifestant une attente plus spécifique vis-à-vis de ces derniers<sup>9</sup>. Ils estiment que les garçons restent souvent en deçà de leurs capacités, alors qu'ils jugent les filles pleines de bonne volonté mais sans grand espoir d'amélioration. C'est d'ailleurs l'argument le plus fréquemment avancé pour justifier l'inégalité de traitement au moment des orientations. Ces attentes différentielles des enseignants ont été mises en évidence par Catherine Desplats<sup>10</sup>: des copies de devoirs de physique ont été distribuées à des professeurs hommes et femmes, les copies étant affectées arbitrairement à des élèves filles ou garçons, les mêmes copies étant ensuite données à un autre groupe de professeurs, mais en inversant l'attribution du sexe de l'élève. Quand elles sont mauvaises, les copies "filles" obtiennent généralement de meilleures notes que les copies "garçons" (pour une fille, ce n'est pas si mal!) mais quand il

---

<sup>8</sup> Jacques Guichard, Le système éducatif français et l'orientation des lycéennes et des étudiantes, *Revue Française de Pédagogie* 91, 1990.

<sup>9</sup> Nicole Mosconi, *Fems et savoir? La société, l'école et la division sexuelle des savoirs*, Paris: PUF, 1994.

<sup>10</sup> Catherine Desplats, *Les fems et la physique*, Thèse de doctorat de 3ème cycle, Sciences de l'Éducation, Strasbourg, 1989.

s'agit d'une bonne copie, ce sont celles des élèves garçons qui obtiennent les notes les plus élevées (une bonne copie féminine en physique n'est que l'effet d'un heureux hasard!). Et cela, quel que soit le sexe du correcteur.

Cette évidence du caractère masculin de l'exercice des sciences se lit également dans les attentes parentales. Certes, à la différence d'hier, il apparaît légitime aux parents que les filles poursuivent leurs études comme leurs frères. L'époque où il semblait suffisant pour ces dernières d'obtenir le brevet ou le bac, en attendant le mariage, semble bien révolue. Aujourd'hui, la plupart des parents, de tous milieux sociaux, sont convaincus qu'il est nécessaire pour une fille de faire des études et d'envisager ensuite une entrée dans le monde du travail, d'autant que la montée des divorces rend l'institution matrimoniale peu sûre de nos jours. Pour autant, ce ne sont pas les mêmes carrières et les mêmes professions qui sont espérées pour les unes ou pour les autres<sup>11</sup>, et donc les mêmes filières envisagées. Le domaine investi reste très connoté selon le sexe. Ainsi en est-il de toutes les carrières ayant à voir avec la profession d'ingénieur et qui nécessitent de suivre cette filière spécifique des classes préparatoires et donc des premières et terminales scientifiques<sup>12</sup>.

Cette construction sociale des disciplines scolaires et des filières d'études montre bien l'enjeu que représente l'accès à ces cursus d'excellence, qui conduisent, à l'heure actuelle en France, aux carrières professionnelles les plus valorisées et surtout aux positions de pouvoir. Prévaut ici le modèle de l'École polytechnique, des Grands Corps de l'État, modèle tellement dominant dans la société française que même les écoles non scientifiques s'y réfèrent, soit en incluant une forte proportion de mathématiques dans la sélection de départ (médecine, écoles de commerce) soit en se calquant sur le même type de formation. C'est sur ce modèle qu'a été conçue l'ENA, école où d'ailleurs la proportion de filles est du même ordre qu'à Polytechnique. Sous cet angle, l'éviction des filles des domaines scientifiques prend un tout autre sens: en tant que dominées, elles ne peuvent, pas plus que les garçons des classes populaires, prétendre emprunter les voies royales qui mènent aux allées du pouvoir. Si les sciences dures se déclinent aujourd'hui essentiellement au masculin, c'est en raison de leur place dans notre système de reproduction des inégalités sociales et sexuées. D'ailleurs, au XIX<sup>ème</sup> siècle, les filles étaient également interdites de grec et de latin car ces disciplines littéraires, qui aujourd'hui sont unanimement reconnues comme l'apanage des jeunes filles cultivées, étaient soupçonnées de dessécher l'esprit féminin et de faire de nos charmantes jeunes filles d'affreux "bas bleus". Or, à l'époque, ces disciplines constituaient la filière classique d'accès aux postes de prestige. La manière dont certaines disciplines sont

---

<sup>11</sup> Françoise Percheron, Socialisation et tradition: transmission et invention du politique, *Pouvoirs* 42, 1987.

<sup>12</sup> Catherine Marry, Femmes ingénieurs, une (ir)résistible ascension? *Information sur les sciences sociales*, 28 : 2, 1989.



valorisées, dans un contexte socio-historique précis, rend compte du caractère construit de la définition sexuée des filières. L'exemple du Portugal est particulièrement parlant: une thèse de mathématiques sur deux y est soutenue par une femme, preuve qu'il existe des sociétés où les filles ne se sentent pas forcément remises en cause dans leur féminité par leur goût pour les maths... Il est vrai que dans ce pays, l'ascension sociale se fait par d'autres chemins: droit, médecine, architecture sont les domaines les plus convoités et, comme par hasard, ceux où l'on trouve la plus faible proportion de filles<sup>13</sup>.

La hiérarchie sexuée des disciplines met ainsi en évidence les mécanismes de la reproduction de la domination masculine, reposant sur la "vocation négative" des dominées<sup>14</sup>. Pour les filles, comme pour les enfants des classes populaires<sup>15</sup>, l'exclusion explicite n'est pas nécessaire, les dominés renonçant d'eux-mêmes à prétendre à une autre place que celle qu'ils ont intériorisée comme étant la leur. Cette analyse peut en effet rendre compte de certaines attitudes féminines, dont la moindre confiance qu'elles ont de leurs capacités à investir les domaines scientifiques. À performances égales (mesurées par les notes), elles se jugent médiocres là où les garçons s'estiment "pas mauvais" et moyennes quand les garçons se trouvent "bons", voire "très bons"<sup>16</sup>. Elles ont d'autant plus de difficultés à s'orienter vers les sciences que leurs résultats dans les autres disciplines sont, en termes d'avantages comparatifs, bien meilleurs que ceux de leurs camarades masculins. La faible féminisation de ces filières renforce leurs craintes, au moment crucial du choix entre l'université et les classes préparatoires. Et rien n'est fait pour les aider à surmonter leurs appréhensions, que d'ailleurs enseignants et parents partagent, redoutant qu'elles soient "trop fragiles" pour supporter les conditions de travail, l'esprit de compétition et la misogynie qui y règnent encore très souvent. Jusqu'aux internats, notamment ceux des très grands lycées parisiens, qui sont rarement ouverts aux filles. Il n'est donc guère étonnant que les filles s'y sentent peu désirées et qu'elles anticipent des difficultés que n'imaginent guère leurs homologues masculins pour eux-mêmes.

La thèse de la "vocation négative" permet donc d'analyser simultanément le niveau inconscient de certains choix et les stratégies plus explicites. Elle montre bien comment les "dominées" peuvent se soumettre à l'ordre sexuel tout

---

<sup>13</sup> Michèle Ferrand & Françoise Imbert, *Les fems scientifiques au Portugal: de l'intérêt d'une comparaison*, Rapport CSU/CNRS, 1996.

<sup>14</sup> Pierre Bourdieu, Avenir de classe et causalité du probable, *Revue française de sociologie*, 22 : 1, 1974.

<sup>15</sup> Monique de Saint Martin, Structure du capital, différenciation selon les sexes et vocation intellectuelle, *Sociologie et sociétés*, 21 : 2, 1989.

<sup>16</sup> Christian Baudelot & Roger Establet, *op.cit.*

en étant persuadées qu'elles choisissent de faire ce qu'elles aiment<sup>17</sup>. Optant pour les filières littéraires, elles se conforment sans même s'en rendre compte aux attentes sociales en matière de position s de sexe.

Mais alors, comment expliquer que certaines jeunes filles puissent échapper à ces mécanismes d'auto-exclusion? Les quelques rares jeunes filles égarées dans les classes préparatoires et dans les grandes écoles de haut niveau, ces 30% de jeunes étudiantes scientifiques à l'université, font-elles seulement figures d'exception ou représentent-elles le début d'une subversion d'un monopole masculin? Transgressent-elles une règle du féminin social? Cette transgression, si elle existe, s'accompagne-t-elle d'une adhésion au modèle masculin? Sont-elles, comme on le prétend parfois, des hommes scientifiques dans des corps de femmes, ainsi qu'on le disait à propos de la fameuse mathématicienne Emmy Noether?

C'est pour tenter de cerner les contours de cette "exceptionnalité" que nous sommes allées enquêter auprès des normaliennes scientifiques, de leurs condisciples masculins et des familles dont elles étaient originaires.

Nous partions avec deux hypothèses. Tout d'abord, pour emprunter ces voies improbables, ces jeunes filles devaient détenir des dispositions particulières. Ensuite, elles devaient bénéficier de conditions favorables. Ainsi, nous les supposons d'emblée sur-sélectionnées socialement et scolairement, c'est-à-dire originaires des fractions les plus élevées des classes sociales supérieures et ayant eu antérieurement des résultats scolaires supérieurs à ceux de leurs homologues garçons. Nous posons ensuite l'hypothèse d'un environnement favorable pouvant expliquer comment ces jeunes filles pouvaient s'autoriser à pénétrer ces domaines masculins, notamment grâce à l'existence, dans leur entourage, de femmes scientifiques, servant de modèle identificatoire.

L'enquête quantitative a totalement invalidé la première hypothèse: les normaliennes n'étaient ni meilleures (même niveau de mention, précocité, etc.) que les garçons, ni issues de milieux sociaux supérieurs (comme les garçons, 80% des filles ont un père cadre supérieur et 20% un père et deux grands-pères cadres supérieurs)<sup>18</sup>.

En revanche, les entretiens nous ont permis d'affirmer en l'approfondissant, la seconde hypothèse. Certes, ces jeunes filles avaient un cursus d'excellence identique à celui des garçons, certes, elles étaient issues des mêmes couches sociales, mais elles ont effectivement bénéficié d'un environnement particulier. L'importance de l'existence de femmes scientifiques autour d'elles a visiblement joué, mais ce que nous avons surtout découvert, c'est un fonctionnement familial spécifique concernant les pratiques éducatives

---

<sup>17</sup> C'est notamment la thèse de Rose-Marie Lagrave, Une émancipation sous tutelle, in Michelle Perrot et Georges Duby, *Histoire des fems*, t. V, Paris: Plon, 1992, pp. 431-465.

<sup>18</sup> Michèle Ferrand, Françoise Imbert & Catherine Marry, *L'excellence scolaire, une affaire de famille*, Paris: L'Harmattan, 1999.

selon le sexe. L'analyse a dégagé deux modes éducatifs, expliquant cette orientation exceptionnelle où, pour des raisons fort différentes, le stéréotype de l'antagonisme sciences /féminité perdait de son efficace.

Dans le premier mode éducatif, fonctionne ce que nous avons appelé "le syndrome du père polytechnicien". Les pères des normaliennes rencontrées ont eux-mêmes suivi le cursus des grandes écoles (qu'ils aient d'ailleurs réussi ou non au concours d'entrée à l'École Polytechnique) et, forts de cette expérience, ont tendance à mépriser toute autre formation que la leur. Ils inciteront donc leurs filles à suivre la même filière: hors des maths, point d'études correctes, au moins jusqu'au bac. Cette "autorisation" du père fait alors de la filière scientifique une voie désirable, y compris pour une fille.

Dans le second mode, le couple parental refuse la hiérarchie sexuée des disciplines et s'inscrit (consciemment ou non) contre la reproduction de la domination masculine. Il s'agit, la plupart du temps, de couples très homogames, tant du point de vue scolaire que professionnel, où le partage des tâches entre les parents et le traitement égalitaire des enfants vont de soi. L'analyse des scolarités des autres éléments des fratries est convaincante: si dans les familles à "père polytechnicien", les frères des normaliennes font évidemment tous des études scientifiques, ce n'est pas toujours le cas dans les "familles égalitaires". Les frères de ces normaliennes ne s'orientent pas systématiquement vers les sciences, qui n'apparaissent d'ailleurs que comme une possibilité parmi d'autres et certainement pas la filière incontournable pour les garçons.

Au-delà des diversités éducatives, ce qui rapproche les normaliennes c'est le caractère déterminant de leurs préférences disciplinaires. D'une manière générale, les filles moins contraintes à la réussite scolaire classique que les garçons, plus polyvalentes dans leur réussite, refusent souvent de se spécialiser précocement et notamment d'abandonner des disciplines qu'elles aiment pour se consacrer uniquement aux maths et à la physique, qu'elles ne détestent pas pour autant. Ce qui explique leur éventuelle spécialisation, c'est leur goût précoce pour les mathématiques ou la physique, préférence qui justifie alors leur orientation. Les entretiens ont montré en effet une plus grande détermination des filles par rapport à l'ensemble des disciplines. Attitude qui semble paradoxale puisqu'on affirme d'un côté que les filles sont moins spécialisées que les garçons et de l'autre qu'elles se montrent plus déterminées que les garçons. En fait, c'est le même phénomène qui est en jeu: celui d'un plus libre choix des filles. Elles ne font des sciences que lorsqu'elles aiment vraiment ça alors que les garçons ont un rapport instrumental aux sciences puisqu'elles seules leur permettent d'atteindre les filières et professions désirées.

En définitive, la présence des filles dans les filières scientifiques s'explique par une logique différente que celle qui explique la présence des garçons. À la logique de l'excellence, de la rentabilité du diplôme, de la réussite sociale incontournable, essentiellement conjuguée au scientifique masculin, s'oppose

une logique du goût et du plaisir des filles. Cette différence de logique explique, par exemple, que certaines des normaliennes que nous avons interrogées, parce qu'elles affichent une préférence marquée pour ces disciplines, aient choisi d'aller dans des classes préparatoires à dominante physique ou biologie plutôt qu'à dominante mathématique, ces dernières étant considérées pourtant comme beaucoup plus prestigieuses. Ainsi des filles ayant la possibilité d'aller dans une "maths-spé" M', la plus cotée (ce sont les meilleurs éléments qui peuvent y prétendre), préféreront intégrer une P', un peu moins réputée, voire une "maths-spé/biologie", encore moins valorisée, parce qu'elles veulent avant tout faire de la physique ou de la biologie. Les normaliens ne font qu'exceptionnellement ce choix, ils privilégient davantage ce qui est plus prestigieux dans la hiérarchie disciplinaire.

Cette attitude des filles se maintient tout au long de leur cursus. C'est moins la réputation du domaine que le plaisir qu'elles ont d'y travailler qui va orienter leurs choix. Ainsi, quand on compare les stratégies des filles à celles des garçons, se dégage, pour les filles, une vision des études puis de la carrière davantage marquée par le goût que par l'ambition. Plus exactement, il semble que l'ambition, pour la majorité des filles, prend un autre sens que pour la majorité des garçons. Il s'agit pour elles d'abord de réussir à faire ce qu'elles aiment.

À ce niveau d'excellence, les filles choisissent donc plus librement que les garçons, elles se montrent moins soumises au *diktat* de la réussite sociale incontournable. Mais si l'on ne peut pas dire que leurs choix renvoient systématiquement à une auto-renonciation, l'exercice de cette liberté a un coût social réel, celui de les cantonner malgré tout et malgré leurs capacités dans une position hiérarchiquement dominée.

## Questions brèves

*Nichy LE FEUVRE*

Merci beaucoup Michèle. Y a-t-il des questions?

*Nicole DÉCURÉ*

Pour que ton hypothèse soit probante, encore faudrait-il aller regarder les garçons dans des filières littéraires. Est-ce que, à ce moment-là, ça s'inverse? Dans les filières scientifiques, ils n'y sont pas par choix. Alors, est-ce que dans les filières littéraires ils y sont davantage par choix?

*Michèle FERRAND*

Dans les classes préparatoires littéraires, oui, ils y sont également par choix. Ils se sont souvent battus pour y être, car s'ils sont bons élèves, leurs parents et leurs enseignant/es font pression sur eux pour qu'ils choisissent les filières rentables. Généralement, ils y sont après avoir fait une terminale C.

*Nichy LE FEUVRE*

Pas d'autres questions pour Michèle? On reviendra évidemment sur la discussion à propos des qualités masculines et féminines dans le débat général. Pour l'instant, passons à l'intervention de Muriel Andriocci.



## **Représentations contemporaines du féminisme ou pourquoi ils et elles veulent “des féministes féminines”**

Dans un sondage récent réalisé pour les journaux *Elle* et *Le Monde*, on pouvait lire que 68 % des femmes interrogées considèrent que le combat féministe est toujours d'actualité. L'affaire des dessous de Chantal Thomas portés par des femmes en chair et en os, derrière des vitrines et vaquant (dit l'auteur/e de la petite mise en scène des Galeries Lafayette) à leurs occupations habituelles de femmes – se mettre du vernis à ongle, préparer de bons petits plats – cet événement donc, et la parution dans la même semaine de ce sondage commenté dans un supplément du *Monde* (22 avril 1999) m'amuse et m'inquiètent, mais surtout ces deux informations médiatiques m'inspirent. Ces petits événements récents et le débat autour de la parité (bien plus consistant) qui a eu lieu il y a quelques mois ont contribué à redonner de la visibilité à un féminisme ignoré et rendu presque inopérant, comme un mot qu'on n'utilise plus et qui finit par s'éteindre. Eh non, il reste bien vivant, jusque dans ses controverses (et grâce à elles sans doute).

Le féminisme n'est pas tel que je le voyais, lorsque je commençai des études de sociologie à l'Université Toulouse-Le Mirail. En 1992, inscrite en auditrice libre, j'avais la possibilité d'assister à cinq unités de valeur de mon choix. L'une d'entre elles s'intitulait “Travail des femmes et modes de vie”, où deux enseignantes, Monique Haicault et Nicky Le Feuvre, initiaient les étudiant/es aux approches sociologiques des rapports sociaux de sexe. Et pendant mes années de DEUG et de licence, je ne faisais pas du féminisme ou même des études féministes, je faisais des rapports sociaux de sexe, je faisais de la sociologie. Le féminisme, c'était fini depuis longtemps, pensais-je. Depuis, j'ai fait des mises au point, parfois douloureuses. J'assume mieux aujourd'hui le mot lui-même, même si parfois il me semble, face à certaines situations, que je le rejette encore un peu. À l'université non plus on n'est pas à l'abri de la lâcheté, on peut aussi appeler ça de la diplomatie, tout dépend du point de vue et des enjeux.

Dans un grand moment d'euphorie et ce qui me semblait alors être du courage (tout est relatif) j'ai, l'année dernière, travaillé avec Nicky Le Feuvre, dans le cadre de la maîtrise, sur le féminisme et ses représentations. Comment se représente-t-on le féminisme aujourd'hui, qu'en dit-on? Telle était ma question de départ. J'ai interrogé une quinzaine de personnes, des hommes et des

---

<sup>1</sup> Doctorante en sociologie, Équipe Simone-SAGESSE, Université de Toulouse-Le Mirail.

femmes, âgé/es d'environ 35 ans à 45 ans, issu/es plutôt des classes moyennes et supérieures (pour utiliser des catégories pratiques).

Il suffisait que j'énonce le thème de ma recherche pour que, en général, les personnes se mettent à parler sans avoir trop besoin d'être guidées. Et d'emblée, le féminisme leur faisait évoquer la féminité. La formule récurrente à tous les entretiens était celle-ci: "Nous voulons des féministes féminines".

Le sens d'une telle formule, commune aux hommes et aux femmes, prend tout son sens si l'on décode les discours sous l'angle du rapport social. C'est ainsi qu'il était indispensable d'entendre à la fois les hommes et les femmes sur ce qu'ils avaient à dire, et de la féminité et du féminisme. Pour illustrer et introduire mon propos, je vous propose un extrait de l'entretien d'un homme et un extrait de celui d'une femme, l'homme tout d'abord (Bh):

"Je pense que la femme qui est une féministe, elle amènera pas le conflit dans son foyer, alors que le mec qui serait dans la même position en ferait déjà tout un pataquès dans son foyer. La femme est suffisamment subtile, patiente et à l'écoute pour se préserver de ce genre de chose."

Tandis qu'une femme interviewée explique (Lf):

"Moi, je dis que j'espère qu'il y aura encore des féministes, mais des féministes douces. Un homme c'est fier en général, ça fait partie de la virilité aussi. Faut mettre les formes, si on leur dit, si on fait la révolution, ça les blesse. Si une minette charmante arrive à leur faire passer la pilule, ça passera."

La féminité ici, telle que l'envisage l'homme interviewé, sert à désamorcer le potentiel de révolte (de combativité) du féminisme et permet à la femme de "se préserver" (de se protéger) de... conflits. Pour la femme interviewée, la féminité est ce qui "met les formes" aux messages féministes, ce qui permet de préserver la fierté de l'homme pour obtenir quelque chose ou "faire passer la pilule". Dans les deux cas, la féminité est un moyen de désamorçage, mais qui n'est pas utilisé de la même façon par les deux sexes. L'homme utilise la féminité pour remettre la femme à sa place en cas de "combativité féministe", c'est une menace claire. La femme utilise la féminité comme un outil de "désamorçage" d'une violence potentielle à subir, disons plutôt dans ce cas précis que la femme a conscience d'une manipulation qu'elle exerce, mais n'a pas conscience d'une domination. Mais n'en restons pas là. C'est dans l'écho des discours des femmes et des discours des hommes que se livrent d'autres niveaux d'analyse de ce thème qui consistent à lier ensemble féminisme et féminité. En effet, femmes et hommes n'ont pas la même perception, j'ajouterai pas le même point de vue (et du coup pas la même utilisation) de l'idée pourtant commune. Cette différence dans la perception n'implique pas d'opposition, elle s'élabore plutôt dans le rapport social des sexes où, quand on parle de l'un, c'est en rapport à l'autre et à sa place par rapport à celui-ci.

Pour les interviewé/es, le féminisme "est un combat" qui peut même mener à la révolution, même si à ce terme certains préfèrent substituer le mot évolution.



Évolution sous-entend alors un processus continu, alors que révolution sous-entend révolte, cassure. Révolte parce qu'oppression, c'est entendu, mais si certains hommes et certaines femmes concèdent qu'un rapport de pouvoir a bien existé entre les sexes, tous et toutes ne semblent pas pour autant d'accord pour dire qu'il existe encore aujourd'hui. De leur côté, nombreuses sont les femmes rencontrées qui regardent les acquis des 25 dernières années avec la sensation d'être une génération "privilegiée" dans un pays plutôt réceptif aux droits des femmes. Pourtant, et paradoxalement, dans leurs discours, un verbe revient sans arrêt: se battre. Elles se battent "pour avoir une certaine reconnaissance", "une certaine égalité", "pour ne pas être un sous-produit", "pour avoir les mêmes droits que les hommes". On le voit, le terme égalité n'est pas cerné de la même façon par les hommes et par les femmes. Égalité, précisent surtout les hommes interviewés, "dans le sens d'égalité des droits" et pas "égalité au niveau de l'identité". De même, si les femmes "se battent" pour tenter d'avoir "une certaine reconnaissance", "une certaine égalité", les hommes, eux, estiment que l'égalité est acquise (un des hommes rencontrés dit d'ailleurs que, selon lui, les femmes ne profitent pas suffisamment de la liberté qui leur est donnée aujourd'hui par la société). Les mots sont les mêmes, mais leur sens diffère. Et cela apparaît dès que l'on prend en compte les multiples contradictions qui s'amoncellent dans les entretiens de chacun et de chacune, contradictions qui se révèlent comme des lieux où le rapport de pouvoir se cristallise.

Pour comprendre le sens de cette apparence de consensus qui semble émerger dans les discours des hommes et des femmes, consensus qui ne fonctionne en fait que dans le silence de ses contradictions, il me faut aborder de façon plus précise la notion de féminité et la manière dont les hommes et les femmes de mes entretiens se saisissent d'elle. Et, pour saisir ce qui s'élabore autour de la féminité, il était aussi indispensable de prendre en compte les discours qui se construisent autour de la masculinité.

A la question: "Qu'est-ce que cela représente pour vous 'être une femme'?", tous et toutes ont répondu, sans exception: l'enfant, la famille, la maternité, ce qui n'est pas nouveau. Mais ce qui m'a intéressée c'est de voir comment cela s'articule à une spécificité avec laquelle elles se définissent systématiquement. Je cite ici plusieurs interviewées.

"Si on se définit en tant que femme, c'est par rapport aux hommes aussi [...]" (Tf).

"Être une femme, c'est être le contraire de l'homme [...] c'est celle qui fait les enfants puisque l'homme ne fait pas les enfants [...] par rapport à l'homme qui fait pas d'enfant, c'est ça le sexe féminin" (Gf).

"Je ne conçois pas être une femme sans être une mère, et puis après, c'est toute une sensibilité particulière [...]" (Cof).

"Moi, j'ai eu récemment, dans le cadre de mon activité professionnelle, une dame qui avait trois garçons et elle a dit ça, elle m'a dit ah la la, il me manque ma fille quelque part, parce qu'à mes enfants, je pourrai pas leur transmettre ce que j'ai de particulier en tant que femme" (Tf).

Les hommes, eux, lorsqu'ils se définiront, ne le feront pas par rapport à la femme dans le sens d'une référence, ils ne se situent pas en fonction d'un sujet femme (nous verrons plus loin que c'est plutôt de "l'objet femme" dont ils ont besoin).

"Je pense" (dit un des hommes) "que le challenge des femmes, c'est vis-à-vis de cette organisation professionnelle, qui fait que le challenge c'est arriver à avoir une vie de famille, s'occuper de ses enfants ou de son mari et en même temps, d'avoir une activité professionnelle. Alors que le challenge des hommes, c'est réussir dans la vie, c'est beaucoup plus celui-là" (Rh).

"Pour définir la différence entre l'homme et la femme, là c'est profond, pas culturellement, il me semble que l'homme va se définir par rapport au pouvoir qu'il peut avoir, la femme je sais pas trop, ça sera plus un truc de séduction ou alors carrément tourné vers l'enfant" (Jh).

Ou un autre interviewé, (Bh):

"La féminité, il y a d'abord la recherche d'une reconnaissance par des moyens particuliers. L'homme, c'est par la capacité, sa force, son truc de persuasion."

Sur la base des entretiens dont je ne livre ici que de courts extraits, j'ai élaboré une analyse que je vous propose, analyse qui s'appuie, entre autres, sur les problématiques posées par Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, ainsi que Peter Berger et Thomas Luckmann<sup>2</sup> et envisageant la construction sociale de la réalité.

Les caractéristiques de définition de ce que j'appelle "l'être-homme" (mais on peut aussi parler de masculinité) sont des caractéristiques de référence (les femmes se définissent par rapport à lui dans l'ordre du particulier) qui stipulent une prééminence, une hiérarchie dans ce qui est de l'ordre du spécifique, ce qui, dit une interviewée, "amène constamment les hommes à apporter des preuves de leur virilité" (Tf), des preuves de ce que j'appelle leur statut de référent.

Cette spécificité des femmes est attachée à une dimension naturalisée de la maternité (les personnes rencontrées parlent d'instinct animal, de nature féminine – et de son mystère – de biologie). Spécificité doublée d'une autre dimension, la séduction, où, bien au contraire, la référence à la "nature" est absente, mais se rapporte plutôt aux objets qui la fondent. En effet, la séduction qui se greffe, dans la définition que donnent les interviewés, à ce qu'ils appellent la féminité et que je nomme "l'être-femme", est articulée systématiquement aux objets de la séduction.

Objet de nature et séduction comme objet produisent ensemble un "objet-femme", un regard sur la femme comme objet, ou comme le dit clairement un

---

<sup>2</sup> Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratiques de pouvoir*, Paris: Côté-femmes, 1992.

Nicole-Claude Mathieu, *L'Anatomie politique*, Paris: Côté-femmes, 1991.

Peter Berger & Thomas Luckmann, *La construction de la réalité sociale*, Paris: Armand Colin, 1997.

des hommes: “La femme, c’est vrai, là je vais être un peu conservateur ou je sais pas, mais c’est une forme de possession, de chose comme ça, quelque chose qu’on recherche tout simplement”.

Ainsi, la femme est spécifique et spécifiée dans un rôle qui lui est propre au niveau de la reproduction (notons que le parallèle avec l’homme, c’est-à-dire envisagé d’emblée par son rôle dans la reproduction, ne fonctionne pas). Ce rôle spécifique est vu comme particulier et lié à une idée de nature; une nature en revanche exclue d’une définition de “l’être-homme”, nature qui semble objectivée de son essence et – c’est une hypothèse que j’avance – qui le rend ainsi moins entravé dans sa propre définition essentiellement humaine, donc sociale, et qui fonde sa relation à un “être-femme” spécifique, cette objectivation lui donnant un “supplément d’humanité” et le caractère générique que cela lui confère comme producteur d’une “réalité” proprement et exclusivement humaine.

La spécificité de “l’être-femme” entraîne parallèlement la négation de ce qu’on pourrait appeler un “avoir-femme”. Les propos d’un interviewé donnent quelques indications à ce sujet (Rh).

“Je n’aurais pas le même comportement avec ma fille qu’avec mon fils, ça c’est clair [...] Il y a tout le processus psychologique, je dirais d’appropriation de son propre sexe que n’ont pas, je dirais, les filles, si, qu’ont à gérer les filles plutôt de façon plus compliquée puisque justement, elles n’ont pas ce sexe”.

On peut supposer alors que le paradoxe tient au fait qu’être femme, c’est ne pas avoir de sexe, ou plutôt ne pas avoir le sexe référent, donc objectivé dans sa fonction sociale. Dit autrement, “l’être-homme” se redouble d’un “avoir-homme” (je reprends ici le concept d’extériorité de l’expérience sociale du corps humain tel que l’énoncent Berger et Luckmann), c’est-à-dire, avoir à sa disposition le sexe homme dans ce qu’il représente de référentiel, alors qu’être femme c’est ne pas avoir ce sexe à sa disposition, c’est le tenir à disposition d’un (être-homme) référentiel.

C’est ainsi que les multiples dimensions de la féminité s’imposent à chaque femme de façon brutale, pour ne pas dire violente, et dans une multiplicité de signes incontournables qui ont la particularité de faire particulièrement sens physiquement, de s’inscrire dans les conduites corporelles, dans les gestes, dans la démarche. Tout le corps féminin est investi. Cet investissement redouble et produit une conduite, un idéal spécifiquement féminin. Cet accaparement dans la définition de la spécificité du corps féminin est utilisé à l’égard des femmes, notamment (mais pas seulement) lorsqu’il faut leur rappeler que leur place n’est pas là où elle devrait être. En fait, la spécificité dans laquelle sont renvoyées les femmes est aussi une arme servant à leur spécifier leur place, donc leur particularité en tant que femmes, et sert aussi à faire advenir le référentiel générique qu’incarne “l’être-homme”.

Cela s'appelle oppression et celle-ci n'est pas invisible à qui veut bien la regarder. Même lorsqu'elles se le refusent, les femmes, par la contradiction inhérente alors à leurs discours, montrent des signes qui n'osent pas s'appeler de leur vrai nom. C'est dans cette discrétion apparente que le rapport de pouvoir est efficace et, tandis qu'il peut simplement être ignoré par les hommes (pas complètement et pas systématiquement et quel sens recouvre cette prise de conscience du statut dominant?), la violence qu'entraîne la prise de conscience du rapport de pouvoir ne peut qu'être refoulée à différents degrés par les femmes dans une gêne prégnante. Et cette gêne se restitue dans les entretiens sous la forme de l'auto-dénigrement, que les contradictions révèlent. Celles-ci se nichent partout, jusque dans les reproches que font les hommes aux femmes et que les femmes reprennent et se font à elles-mêmes. Tout en ayant conscience d'être des victimes (les femmes citent par exemple: pas de respect pour le corps de la femme, pas de liberté d'être et de penser, violence, viol, domination), tout en ayant conscience que les femmes ont des raisons de se plaindre donc, une des femmes rencontrées (Tf) cite un homme pour se reprocher le manque de combativité des femmes qui, dit-elle: "se considèrent trop comme des victimes". À la fois reconnues (spécifiées) dans leur "qualité d'écoute" pour la raison qu'elles sont "moins dans la puissance, moins agressives", elles sont parallèlement déniées pour cette même "qualité".

Une interviewée (Cf):

"Moi, je dis toujours que s'il y a plus de femmes au gouvernement, je crois que cela irait déjà mieux. Parce que déjà une femme est moins casse-cou. Elle a plus le sens des responsabilités et elle sait peut-être plus mener les choses avec notre petite sensibilité féminine. Elle est aussi un peu plus vicieuse, je crois que la femme est plus vicieuse. Elle sait trouver le truc pour faire croire aux hommes que c'est eux qui ont cette idée. Je crois que c'est un petit vice féminin. Il faut être un peu vicieux quand même. Il faut bien étudier les gens parce que c'est dur de faire passer les choses auprès des hommes".

La "sensibilité féminine" est aussi vice féminin et l'homme n'est pas consciemment jugé en tant que dominant. Un bel exemple d'auto-dénigrement.

Pour certaines femmes, il s'agit de refouler cette idée de l'oppression pour tenter de maintenir une sorte "d'identité" socialement spécifiée et, somme toute, morcelée. Pour d'autres, si la prise de conscience s'opère, car elle est plus ou moins présente, de façon plus ou moins graduelle et contextualisée, la violence que cette prise de conscience du rapport de domination engendre a des effets à la fois sur ceux qui sont envisagés comme les dominants, mais aussi sur soi. Comment se contenter de l'image de soi comme victime, comme sujet agi plutôt que sujet agissant? Être consciente de cela, d'une image qui à la fois fonde et dessert, asservit et "identifie" – spécifiquement et de façon aliénante –, à laquelle les femmes s'agrippent, mais dont elles ne se contentent pas, cette conscience-là porte en elle-même ses limites. C'est une "conscience opprimée" et c'est parce qu'elle est conscience d'opprimée qu'elle conduit aussi à la

critique du statut référentiel que les hommes incarnent par l'intermédiaire de la spécificité à laquelle elles sont renvoyées.

Alors, la "féminité" est-elle une forme de mystification? Certes, mais c'est aussi autre chose qu'on peut sans doute apparenter à une forme de "résistance" dont il ne faut pas nier ou sous-estimer, ni l'enjeu, ni la limite de l'enjeu. C'est en fait, tout en se sachant victime, violentée par un rapport de pouvoir, une façon de se rendre un peu de "dignité". C'est encore ne pas se contenter de la spécificité dans laquelle les femmes sont enfermées mais s'en saisir au mieux, en essayant d'en démêler le moins mauvais du pire. C'est se réinscrire dans l'ordre d'une noblesse et cela se fait... en se battant, à l'image du féminisme qu'elles sont une majorité à ne pas renier, sans l'approuver complètement pour autant, le dénigrant aussi parfois.

Les femmes se battent donc, comme des victimes agissantes à qui le statut de victime ne conviendrait pas, comme si elles ne voulaient pas se contenter de cette image. Mais si elles sont combatives, c'est aussi, et toujours, parce qu'elles perçoivent, plus ou moins, c'est selon, la réalité d'une domination. La position victimaire est inconfortable; la nier, c'est se leurrer. Entre les deux, des formes de "résistance" s'immiscent. C'est dans cette logique que la féminité peut, à écouter certaines femmes, signifier autre chose que le marqueur d'une spécificité amoindrie permettant au référentiel générique d'advenir.

La prise de conscience de l'oppression est violente mais ne désamorce pas les fondements du système d'oppression qui fait lui aussi violence, même (et surtout) parce qu'il s'énonce sous le mode de la contradiction et de la dévalorisation. Avoir conscience, c'est se faire violence. Parallèlement, il n'est pas nécessaire d'avoir conscience de l'oppression pour subir sa violence. Les femmes rencontrées qui ont connu, par le biais du féminisme ou non, la prise de conscience du rapport de domination, disent cette difficulté de "gérer" la prise de conscience avec un environnement qui reste, à leurs yeux, très efficace dans son attitude de maintien du rapport de pouvoir. S'articule à ce que j'appelle une "double violence" un autre registre de difficultés qui se cristallisent autour de cette féminité qu'elles ont, un moment, plus ou moins dénigrée et qu'elles ont souhaitée ensuite se réapproprier. Féminité remise en cause puisque, par essence, celle-ci ne leur appartient pas, elle sert une mécanique sociale qui surinvestit une moitié du genre humain en désinvestissant l'autre à son profit. Et cette féminité qui les dessert, elles la réinvestissent, ne la renient pas. La nier ou la ridiculiser, c'est aussi dénigrer celles qui l'incarnent et l'auto-dénigrement est certainement la violence la plus oppressive et la plus "efficace". Et si la prise de conscience du rapport de pouvoir a permis à certaines femmes de mettre à jour les effets puissants d'une spécificité aliénante fonctionnant sur le registre de l'auto-dénigrement, elles se refusent, en tant qu'aliénées, parce que conscientes de l'aliénation, une autre forme d'auto-dénigrement.

Ainsi, le féminisme, dans sa dénonciation et son analyse de l'oppression a permis (de façon plus ou moins "latente") à certaines femmes de "prendre conscience", de percevoir les multiples dimensions de la domination. Cette prise de conscience menait à la révolte, inévitable à terme, qu'elle soit collective, ou/et individuelle. Il ne s'agit pas uniquement de savoir si c'est l'oppression faisant système qui fonde la violence, il s'agit plutôt de comprendre comment celle-ci investit la révolte comme seule alternative à la prise de conscience; une révolte forcément douloureuse puisqu'elle s'attaque à un système, qui paraît bien indémontable, presque intransformable, juste améliorable. C'est pourquoi la violence de prendre conscience d'être un "sujet-agi" et celle d'en rester un malgré la volonté de devenir "sujet-acteur" est, quoi qu'on en dise, une histoire douloureuse. Si plusieurs des interviewées femmes nient un rapport de domination (et leurs discours est alors dans le dénigrement – plus ou moins évident – d'elles-mêmes), d'autres disent avec des mots clairs l'oppression qu'elles reconnaissent, qu'elles subissent.

Toutes, à des degrés différents se battent pourtant. Elles revendiquent "une certaine reconnaissance", "un statut social", "l'égalité mais pas la similitude", "le partage des tâches domestiques". À les écouter, tout cela n'est donc pas acquis puisque, en plus, il faut "se battre tout le temps", "au quotidien". Il faut "être vigilante" pour que la prise de conscience ne s'émousse pas. Se battre, disent-elles, certes, mais dans l'esprit "d'amener les hommes à être disposés" à l'égalité. Se battre pour quelque chose, mais pas contre quelqu'un, se battre pour "avoir des droits" mais "ne pas se battre contre les hommes". La contradiction apparente s'installe jusque dans le combat, comme elle le fait dans la prise de conscience. Les femmes le savent, certaines l'ont vécu: on ne peut pas se battre contre "les hommes". Ce qu'elles énoncent serait plutôt de l'ordre: on se battrait avec eux, contre ce qu'ils font de nous. Comme si elles différenciaient ce qu'"ils" sont de ce qu'"ils" font, ou plutôt de ce qu'"ils" ont, en usant d'elles. Pour dire autrement, on pourrait avancer l'hypothèse que certaines femmes, en fonction du degré de refoulement du rapport de pouvoir, séparent l'utilisation "du système d'oppression" qui fait d'elle des femmes brimées, opprimées, des hommes qui, en tant que dominants, incarnent ce "système". Si elles peuvent faire cette analyse, c'est sans doute que de ce côté-ci de la barrière, pour reprendre un terme de Nicole-Claude Mathieu (1991), elles savent ce qu'il en coûte d'être assimilée, jusque dans son incarnation, physiquement, à la représentation qu'elles "servent". En d'autres termes encore, elles différencient l'utilisation que la production d'une réalité humaine fait d'elles comme objets servant cette réalité, de ce qu'elles "sont" ou de ce qu'elles pourraient être. C'est ainsi qu'il leur est possible d'envisager la représentation de l'homme dominant comme distinct de ce qu'"est" l'homme, de distinguer entre "l'avoir et l'être" de l'homme, tel que le définissent Berger et Luckmann par le concept d'excentricité de l'expérience humaine du corps.

Elles ne veulent donc ni être comme eux, ni être contre eux. Ne pas leur ressembler, non pas par peur d'une similitude qui confinerait à la neutralisation, mais plutôt parce qu'être comme eux c'est fonctionner à conscience identique, ce qui leur est à la fois impossible de par leur position dans le rapport de force, et forcément insatisfaisant – brimant – du fait de cette même position dans ce rapport lorsqu'une prise de conscience s'est opérée. Elles ne peuvent nier ni la conscience qu'elles ont du rapport de domination en tant que dominées, ni la violence de cette oppression. Elles peuvent juste refuser d'être de cette violence-là. La féminité devient alors autre chose que l'instrument d'une domination à leur égard, elle devient, en quelque sorte, ce à partir de quoi se focalise le refus d'une identité référentielle fonctionnant sur un principe d'exclusion. Mais, pour autant, cette féminité "revendiquée", rendue consciente, ne constitue pas une identité. La féminité est utile dans ce qu'elle sert et ce n'est pas celles qui l'incarnent que la féminité sert. Mais c'est justement et paradoxalement parce qu'elles l'incarnent et qu'elles ont conscience de ce qu'elle implique qu'elles ne se la refusent pas. La féminité est cette place marginale d'où les femmes, lorsqu'elles se savent opprimées, regardent avec une distance critique ce que les hommes font d'elles et ce qu'ils font d'eux-mêmes.

Nombreuses sont les interviewées qui racontent l'image des féministes voulant que les femmes jettent leur soutien-gorge. Sans ce symbole "typique" de la féminité, les femmes savent qu'elles n'en restent pas moins des femmes dans le regard des hommes, mais aussi au regard d'elles-mêmes. L'enfermement dans la spécificité a construit leur regard, la prise de conscience de ce cloisonnement, de cette oppression l'a aiguisé. C'est donc avec un œil critique qu'elles envisagent "la condition de l'homme".

"Elles veulent tout", disent certains hommes. En fait, elles ne veulent ni de la spécificité qui fonde l'aliénation, ni d'une égalité qu'elles entrevoient sous l'angle de "l'identité référentielle" – si tant est qu'on puisse appeler ça une identité – et qui fonctionne elle aussi sur l'exclusion et dont elles connaissent la violence, elles en font l'expérience. Elles ne veulent pas être uniquement mères, pas uniquement épouses ou compagnes, pas uniquement "faire carrière". Ni spécificité, ni égalité/identité, elles refusent de cloisonner les termes proposés, elles se proposent de les lier entre eux; à la rectitude elles préfèrent la sinuosité, l'entremêlement, ce qu'elles appellent joliment "les chemins buissonniers". Elles se refusent, en fonction de ce que j'appelle un "degré de refoulement du rapport de pouvoir" à se définir uniquement en référence ou en spécificité dans le rapport social des sexes.

Et pendant ce temps, alors que Chantal Thomas exhibe des femmes en dessous vaquant à leurs occupations légères derrière des vitrines, comme sous une bulle protectrice de ce qui reste un fantasme d'une féminité servile, des femmes sondées proclament sans pudeur que le féminisme est encore un combat d'actualité, un combat féminin, mais surtout, un combat humain.





## Questions brèves

*Marie-Jo BONNET*

Je félicite d'abord Muriel Andriocci pour ce brillant exposé, mais je dois dire que je n'ai pas compris comment tu définis la féminité. Est-ce que c'est la maternité ou est-ce que c'est autre chose? Ce qui m'amène à la fin de ta conclusion. Tu as dit une chose intéressante: "Ces femmes incarnent la féminité". Or, moi je pense qu'elles la représentent plutôt qu'elles ne l'incarnent. Cela vient peut-être de la définition de la féminité. Je voudrais que tu nous expliques ce qu'est pour toi la féminité et sur quoi on se base pour discuter de la féminité.

*Muriel ANDRIOCCI*

Pour moi la féminité n'est pas un concept.

*Marie-Jo BONNET:*

Mais je n'ai jamais dit que c'était un concept. Je dis que c'est un modèle culturel.

*Muriel ANDRIOCCI*

C'est certainement un modèle culturel. Ce n'est pas, en tous les cas, à séparer de ce que j'appelle "l'être-homme". C'est-à-dire que la spécificité de "l'être-femme" est indispensable parce qu'elle fonde le référentiel de "l'être-homme", en rejetant les femmes dans la spécificité, le référentiel peut advenir.

*Marie-Jo BONNET*

Oui, mais le problème c'est de définir la féminité parce qu'on emploie sans arrêt ce mot-là.

*Muriel ANDRIOCCI*

La féminité, comme je l'ai dit, est avant tout naturalisée.

*Marie-Jo BONNET:*

Alors, ne sont féminines que les femmes ou que les mères.

*Muriel ANDRIOCCI*

Pas du tout.

*Marie-Jo BONNET*

Alors, je ne comprends pas ton raisonnement. Sur quoi raisonne-t-on? C'est bien pour ça que moi je souligne ce que tu as dit en conclusion. Tu dis "Elles incarnent..." . Or, pour moi, l'incarnation c'est le fait de l'identité. Ce n'est pas

le fait de la représentation. Je pense que ces femmes représentent la féminité. Elles ne l'incarnent pas et c'est ça qui est intéressant.

*Muriel ANDRIOCCI*

Comme l'homme incarne ces principes préférentiels.

*Marie-Jo BONNET*

Non, il représente.

*Muriel ANDRIOCCI*

Mais non, il incarne aussi.

*Marie-Jo BONNET*

Non, il prétend l'incarner et c'est tout le problème de la religion chrétienne, qui est basée sur la question de l'incarnation. Je veux dire le divin s'incarne dans Jésus, le fils de Dieu, et Marie est la matrice de l'incarnation. On retrouve ce problème dans la définition de la féminité et la virilité.

*Muriel ANDRIOCCI*

C'est peut-être avec le mot incarner que ça coince. Mais incarner ça veut dire chair.

*Marie-Jo BONNET*

Voilà, elle a la définition de la Vierge Marie.

*Muriel ANDRIOCCI*

Non, comme les femmes quand elles parlent de ce que représente pour elles la féminité, elles la portent, qu'elles soient mères ou qu'elles ne soient pas mères. Quand elles parlent de séduction, elles ne parlent pas forcément de maternité. Les femmes subissent un rapport de domination par le biais de la spécificité, à ce titre, et par la naturalisation de "l'être-femme", elles incarnent la féminité, elles la portent et la supportent jusque dans leur chair. Mais je n'ai sans doute pas assez développé cet aspect-là. Peut-être, et ça me servira d'excuse, parce que c'est juste un mémoire de maîtrise, ce n'est pas une thèse. Tout homme incarne une certaine, ce qu'on pourrait appeler masculinité, virilité et comme toute femme incarne une certaine féminité. Les concepts ne sont pas les bons. Les mots ne sont peut-être pas bons. Enfin comment dire? Tout se joue à partir du rapport de pouvoir qui s'exerce entre les sexes. Lorsqu'un homme exerce un rapport de domination sur une femme, il incarne aussi cette domination. On est bien d'accord?

*Marie-Jo BONNET*

Non, je ne suis pas d'accord parce que justement la clé c'est l'image. Qu'est-ce que c'est que l'image? Elle représente. On raisonne sur des images, sur des représentations.

*Une intervenante*

Mais non Marie-Jo, pas seulement sur des images et des représentations. Quand un homme est violent avec une femme, c'est peut-être une [...]

*Marie-Jo BONNET*

Oui, mais là tu raisones sur des énergies. La violence est une énergie, je suis désolée. Tu ne vas pas me clouer le bec en me disant qu'il y a un homme qui tape une femme. Nous-mêmes, nous sommes très ancrées dans ces représentations traditionnelles comme femmes. Comment va-t-on se définir? Va-t-on se définir par rapport au masculin, au féminin, à l'humain? De quelle manière justement nous, comme femmes, allons-nous représenter l'humain? C'est bien quand même la question.

*Muriel ANDRIOCCI*

Je ne sais pas répondre à cette question. Je suis désolée.

*Eliane VIENNOT*

Je voulais savoir si, dans vos interviews, vous aviez parlé de gens concrets. Quelles femmes incarnaient le féminisme pour ces femmes et hommes que vous avez interviewés? Est-ce qu'il y avait des noms? Cela nous aurait éclairées sûrement.

*Muriel ANDRIOCCI*

Non, absolument pas. Elles et ils n'avaient pas de nom mais elles et ils avaient des images. Les deux femmes qui se sont intéressées au féminisme comme mouvement social en sont restées tout de même un peu à l'écart. Une d'entre elles a fait partie d'un petit groupe dans les années 1980-82. Elle était en province. Je lui ai demandé qui figurait dans son groupe et elle ne s'en souvenait plus. L'autre femme interviewée connaissait une femme médecin qui participait à des groupes féministes et qui était très proche d'elle, avec qui elle avait des discussions. Par ailleurs, il y avait deux autres femmes qui n'ont jamais approché le féminisme des mouvements de près, mais qui parlaient en des termes clairs de dominants/dominées, enfin, qui avaient envisagé les choses très clairement, qui se disaient féministes.

*Françoise PICQ*

Dans le féminisme historique, il existe plusieurs façons de se positionner par rapport à des images de féminité. Je pense, par exemple, à des grandes figures historiques comme Madeleine Pelletier et Marguerite Durand. D'une part, des femmes qui rejettent les signes de l'oppression et donc l'aspect féminin, qui se positionnent à tous les niveaux comme un homme. Puis, celles qui considèrent qu'on peut être féministe sans renoncer à la féminité et que ça sera d'ailleurs plus efficace. Il s'agit de féministes engagées dans les deux cas. Le débat autour des représentations différentes du féminin existe aussi dans le mouvement féministe. Est-ce que le féminin est complètement du côté de l'oppression ou est-ce que féminin et féministes sont exclusifs l'un de l'autre?

*Muriel ANDRIOCCI*

Effectivement, la contradiction est là. Le lien entre le féminin et le féminisme est en rapport avec la prise de conscience d'une oppression, en fonction de la prise de conscience qu'elles ont du rapport de pouvoir. Rejeter la féminité pour certaines d'entre elles, c'est encore une fois s'autodénigrer, c'est encore subir l'oppression. Finalement, après avoir complètement envisagé le rapport de pouvoir, avoir compris et saisi ses différentes dimensions, elles n'ont pas envie de se défaire de la féminité. Et là le lien entre féminisme et féminité est non seulement faisable mais enrichissant. Elles donnent plein d'exemples de ce qu'elles subissent. Quand elles n'ont pas fait cette prise de conscience, elles se dénigrent complètement. Elles se trouvent vicieuses, manipulatrices pour obtenir des choses, etc. Quand il y a une prise de conscience de ce qu'est le rapport de pouvoir à ce moment-là, elles voient partout cette oppression et en même temps elles ne veulent pas encore se dénigrer, enfin, comment dire, elles refusent une certaine féminité qu'elles ont déconstruite, c'est-à-dire la féminité comme objet de séduction, maternité complètement naturalisée, objet de nature. Mais elles ne veulent pas s'amputer complètement de la féminité. Sinon, que leur reste-t-il ?

*Liliane KANDEL*

Je voulais simplement vous demander de préciser juste quelques points de méthode, d'abord sur la façon dont vous avez recruté les femmes que vous avez interviewées, puis sur les conditions dans lesquelles vous les avez interviewées, si vous les avez vues une fois ou plusieurs fois.

*Muriel ANDRIOCCI*

Pour moi il s'agissait d'une enquête exploratoire. Donc, à ce titre-là, la sélection a été faite par le biais des connaissances de connaissances. C'est-à-dire que je ne connaissais pas directement les gens. Ça a été des gens, des copains de copains et des copines de copines. En fait cette étude a été le résultat d'une démarche. C'est-à-dire que moi-même, puisque j'avais du mal à me nommer

féministe ou à dire que je faisais des études féministes, je voulais savoir ce que les gens de mon âge, de ma génération (je vais avoir 34 ans) pensaient et comment ils et elles vivaient cette question, qu'est-ce qu'ils/elles avaient dans la tête au sujet du féminisme ? En fait, j'ai voulu poser aux autres la question que je me posais à moi-même. Donc, méthodologiquement, j'ai fait appel aux cop/a/in/es de cop/a/in/es, âgé/es de 35-45 ans. J'ai fait 15 entretiens en tout. Je pense que méthodologiquement, j'aurais pu faire quelque chose de plus poussé, mais ce n'était pas l'objectif du moment.

Pour moi il s'agissait d'une enquête exploratoire. La sélection a été faite par le biais des connaissances de connaissances. C'est-à-dire que je ne connaissais pas directement les gens. Je suis arrivée à un moment donné de mon cursus, où ça ne tenait plus dans ma tête. Enfin, ça posait tellement de questions que c'était toujours facile de le maintenir du côté de la sociologie et des rapports sociaux de sexe. C'est une sorte de refoulement, je dirais, universitaire. Donc, dire à ce moment-là, ce travail a été justement le résultat d'une démarche. C'est-à-dire que moi-même, puisque j'avais du mal à me nommer féministe ou à dire que je faisais des études féministes, je voulais savoir ce que les gens de mon âge, de ma génération (je vais avoir 34 ans) pensaient et comment ils vivaient, ce qu'ils avaient dans la tête au sujet du féminisme. Comme moi j'avais du mal à revendiquer ce terme études féministes. À un moment, dans mon cursus universitaire, j'ai eu même une hésitation à m'y inscrire à la fin de ma licence. Quand j'ai osé faire cette maîtrise, j'ai voulu poser aux autres la question que je me posais à moi-même. Donc, méthodologiquement, j'ai fait appel aux ami/es d'ami/es âgé/es de 35-45 ans. J'ai fait 15 entretiens en tout. Je pense que, méthodologiquement, j'aurais pu faire quelque chose de plus poussé, mais ce n'était pas l'objectif du moment.

*Nicky LE FEUVRE*

Je crois que tout le monde a compris que Muriel n'a pas travaillé sur la féminité, mais plutôt sur les représentations de la féminité que les hommes et les femmes de 35-45 ans expriment en association au féminisme. Elle n'a pas à nous donner une définition de la féminité parce que ce n'est pas l'objectif du tout de son travail.

*Muriel ANDRIOCCI*

Je leur demandais, "Qu'est-ce que ça veut dire pour vous le féminisme?" et tout de suite arrivaient la maternité, la féminité.



## Lecture féministe de la théorie *queer*

La synthèse que je propose ici est issue d'un travail réalisé dans le cadre d'une recherche pour l'ANRS<sup>2</sup>, intitulée "Les Sœurs de la Perpétuelle Indulgence, une contribution ethnographique à l'histoire du sida"<sup>3</sup>, dans laquelle me fut impartie l'investigation des théorisations et expressions sociales actuelles des transgressions du binôme sexe/genre. J'ai présenté ce travail dans le cadre d'une maîtrise de sociologie en septembre 1998 à l'Université Toulouse-Le Mirail, dans la filière "Rapports sociaux de sexe" (Équipe Simone-SAGESSE).

Avant de développer mon exposé, un détour linguistique s'impose. Littéralement, le terme *queer* signifie étrange, "louche"; c'est un terme péjoratif qui, en argot, veut aussi dire "pédé", "gouine". Il a été réapproprié il y a une dizaine d'années, aux États-Unis, par une mouvance activiste (dont l'expression la plus médiatisée est celle de *Queer Nation*) et un courant théorique. L'analyse qui suit concerne essentiellement ce dernier<sup>4</sup>.

Dans un premier temps, j'aimerais revenir sur **l'évolution des mouvements sociaux autour des questions d'identités sexuelles**, dans le contexte nord américain, et plus précisément aux États-Unis. Au cours des trente dernières années, les étiquettes *gay* et lesbienne ont débordé du cadre de la sexualité pour acquérir un contenu politique de plus en plus explicite. Ceci est manifeste surtout du côté des femmes, au point que dès les années 1970, dans le discours féministe, les connotations sexuelles de l'identité lesbienne occupent une place toute relative et plus ou moins problématique.

C'est à cette époque que naît le féminisme lesbien, en rupture, d'une part, avec le mouvement *gay*, aux perspectives essentiellement masculines et, d'autre part, avec "l'orthodoxie" féministe représentée par les femmes hétérosexuelles. Les lesbiennes féministes optent donc pour le séparatisme. À l'opposé, le reste

---

<sup>1</sup> Étudiante en DEA d'Anthropologie de l'Europe, EHESS, Toulouse.

<sup>2</sup> Agence nationale pour la recherche contre le sida.

<sup>3</sup> Projet élaboré et mis en œuvre par Daniel Welzer-Lang (responsable scientifique), Jean-Yves Le Talec et moi-même, et devant faire l'objet d'un rapport final en 1999. Les Sœurs de la Perpétuelle Indulgence sont un groupe militant revendiqué *gay*, mixte en sexe et en orientation sexuelle, luttant contre l'homophobie et faisant de la prévention sida, en habits de bonnes sœurs provocantes.

<sup>4</sup> Pour une description et une analyse du mode d'action de *Queer Nation*, se reporter à Lauren Berlant & Elizabeth Freeman, *Queer Nationality*, Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet, Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis & Londres: University of Minnesota Press, 1995, pp. 193-229.

de la communauté *gay* (dont se revendiquent certaines lesbiennes) s'inscrit dans une optique d'assimilation et dirige son énergie vers l'acquisition de droits civils. De part et d'autre, l'accent est mis sur un style de vie et une identité personnelle et collective spécifique. C'est ce que les auteur/es américain/es appellent le modèle "ethnique"<sup>5</sup>.

Au cours des années 1980, de nouvelles lignes de fractures se dessinent au sein des communautés. Des débats enflammés portent, non seulement sur la représentation des différentes origines ethniques, cette fois-ci au sens propre du terme, et les disparités de classes économiques, mais aussi sur la reconnaissance de différentes préférences sexuelles, dont la bisexualité et les sexualités dites "non conventionnelles".

La question des minorités ethniques, en particulier, a posé un véritable défi aux orientations aussi bien assimilationnistes que séparatistes. La plupart de ces discussions sont amenées au début des années 1980 par des femmes noires, métisses ou latinas proches du mouvement des femmes. Elles réussissent à impliquer la communauté lesbienne en soulignant les limites du séparatisme: le racisme de certaines lesbiennes et la nécessité de se battre contre la discrimination raciale dans la société globale, c'est-à-dire aux côtés des hommes de couleur. Or, il faut bien constater qu'à ce moment là les noir/es sont tout à la fois invisibles en tant qu'homosexuel/les dans la communauté afro-américaine et en tant qu'afro-américain/es dans la communauté homosexuelle. Ceci est évidemment valable, à quelques variations près, pour les autres minorités ethniques. Ainsi, peu à peu, l'existence d'un sujet *gay* et d'une sujet lesbienne uniques, homogènes, est réfutée, et l'oppression véhiculée par ce type de représentations est mise en lumière.

La situation des personnes bisexuelles est également compliquée au sein des communautés *gay* et lesbienne. Elles ont souvent dû s'identifier au modèle d'orientation sexuelle univoque, sous peine de subir la suspicion ou le rejet. Dans le même temps, de nombreux débats concernent les sexualités "non conventionnelles". Dans le contexte lesbien, on critique le féminisme et l'étroitesse de son éthique érotique. En effet, l'intérêt pour le corps en tant que vecteur de désir charnel, les relations sexuelles sans engagement, multiples, ou impliquant des scénarii et des rôles, sont plus ou moins explicitement assimilés au pôle repoussoir du masculin. Les conflits les plus importants sont suscités par la pornographie et le sado-masochisme. L'enjeu central est une lutte de définition de l'éros féminin. À son tour, le sujet sexuel "femme" éclate et une perspective hétérogène en désirs, modes de vie et valeurs s'impose, y compris au sein de la mouvance féministe.

Il y a, dans cette conscience accrue des questions de différence et d'hétérogénéité, le point de départ d'une lutte contre les processus normatifs

---

<sup>5</sup> On considère, en général, que la politique des minorités aux États-Unis a pris modèle sur la lutte pour les droits civils des afro-américain/es, au cours des années 1950 et 1960.



qui se jouent à l'intérieur même des communautés. C'est la problématique des minorités dans la minorité, du centre et de la périphérie. Ainsi, les modèles ethniques sont rapidement bousculés de l'intérieur par les marginaux/ales qu'ils ont eux-mêmes engendré/es à travers leurs définitions hégémoniques et parfois quasi essentialistes. Toutefois, le mécanisme est bien rodé et, jusqu'aux années 1990, l'éclatement aboutit à la structuration de nouvelles "minorités" identitaires, certes plus fragiles que les précédentes mais néanmoins revendiquées sur un mode communautaire.

De manière plus globale, **plusieurs facteurs sociologiques et questionnements politiques président à l'émergence de la mouvance *queer* aux États-Unis.**

On peut sans doute en retracer les prémises dès le regain de répression des années Reagan et Bush qui ont sévèrement ébranlé les espoirs d'une ère de tolérance à venir. En même temps, l'épidémie du sida a révélé un jeu complexe de relations entre la société civile, l'État, les mondes scientifique et médical, celui des multinationales et les communautés stigmatisées. Elle a aussi induit de nouvelles alliances entre hommes et femmes et, plus largement, une politique de coalition dont Act Up, par exemple, est assez représentative.

Pour certaines auteures, la réflexion *queer* prend ses sources dans un renouvellement des positions lesbiennes, épuisées par la "guerre des sexes". Plus concrètement, elles évoquent l'expérience d'une partie des lesbiennes qui, en raison de leurs revendications centrées sur la sexualité, ont plus côtoyé d'autres minorités sexuelles – lesbiennes ou non – que les féministes séparatistes. Elles ont alors produit des analyses qui permettent de conceptualiser ce type d'alliance. De même, la demande des personnes bisexuel/les à prendre part aux organisations lesbiennes et *gay* a provoqué un questionnement sur les relations entre engagement politique et sexualité. L'émergence d'un discours militant spécifique autour de la bisexualité a ensuite permis de débattre plus en profondeur de la dichotomie hétéro/homo.

Les personnes qui revendiquent l'étiquette *queer* sont plus jeunes que les *gays* et les lesbiennes. Elles et ils n'ont pas connu les conflits entre *gays* et lesbiennes, ni ceux entre lesbiennes. L'usage spécifique du terme *queer* est un marqueur générationnel, introduisant d'emblée une distance critique par rapport aux courants assimilationnistes. En même temps, le radicalisme *queer* se distancie du modèle identitaire binaire qui prend l'orientation sexuelle comme critère central. Comme nous l'avons vu, l'éclatement des identités *gay* et lesbienne a complexifié le modèle ethnique, au point d'en interroger la pertinence et l'utilité. Le positionnement *queer* contre le "normal" en général, plutôt que contre l'hétérosexuel uniquement, découle en partie de cette impasse.

Le discours *queer* s'adresse alors à toutes celles et tous ceux qui se définissent en dehors des normes identifiées de genre et de sexualité. Au discours assimilationniste qui met l'accent sur la similarité des homosexuel/les aux hétérosexuel/les, les *queers* substituent une affirmation en tant que "rebelle" à la norme. Les contraintes et la violence ne sont donc plus identifiées de la même manière: il s'agit de visibiliser de vastes espaces de normalisation, plutôt que de désigner simplement "l'intolérance" ou l'inégalité. Cette politique vise explicitement à la déstabilisation de l'ordre social établi, dans la société globale mais aussi au cœur des minorités dites marginales.

D'une manière générale, on peut dire qu'il y a de multiples manières d'être *queer*, mais qu'aucun critère particulier n'est central dans la définition du mouvement: ceci interdit, dans une certaine mesure, la formation d'une communauté aux contours distincts. Si l'on accepte d'intégrer comme force éthique et politique "l'étrangeté", "l'anormalité", alors on ne peut préconiser un modèle défini de ce que sont "étrangeté" et "anormalité". Cette orientation va donc à l'encontre d'une conception de l'action collective qui serait basée sur le partage d'une expérience et d'une subjectivité précises.

J'aimerais à présent m'attarder sur **le contexte théorique** qui a vu l'émergence du courant *queer* en tant que champ quasi académique. En 1980, le premier volume de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault est traduit en anglais<sup>6</sup>. À la différence des théories issues de l'interactionnisme symbolique, Michel Foucault propose une vision macro-sociale qui aborde la sexualité en termes de stratégies, institutions, savoirs, discours, pouvoirs. Il souligne et problématise le passage, dans les sociétés occidentales, d'un discours sur le comportement sexuel à un discours sur la personnalité révélée par la sexualité.

Or, pour celles et ceux qui se réclament du postmodernisme, le processus d'identification produit nécessairement une altérité subordonnée. Il en va ainsi dans l'opposition hétéro/homo, dont seul le second terme suscite interrogations théoriques et luttes politiques. À l'inverse, la dimension problématique de l'hétérosexualité est systématiquement occultée. Ainsi, la définition de "l'orientation sexuelle" confère-t-elle implicitement à l'hétérosexualité le statut de référent neutre "normal". De cette idéologie, niant la contingence de l'hétérosexualité comme construit social, découle une discrimination qui semble aller de soi, y compris parfois aux militant/es assimilationnistes. Ainsi, même dans un contexte de "tolérance", la désirabilité d'une société aux valeurs homosexuelles, bisexuelles, etc. – mais plus largement d'un monde dont les normes ne reposeraient pas sur l'organisation dualiste hétérosexuelle –, n'est jamais mise en avant. Par exemple, une éducation des enfants qui mettrait

---

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris: Gallimard, 1976.

l'accent sur le potentiel d'épanouissement contenu dans l'expérience homosexuelle apparaîtrait comme une aberration (et une perversion).

Cette idéologie hégémonique se traduit également au niveau académique. Elle est manifeste dans la dissymétrie qui caractérise l'hétérosexualité (ou "la" communauté hétérosexuelle) et l'homosexualité (ou "la" communauté homosexuelle) comme objets de recherche. On pourrait à ce sujet faire un parallèle partiel avec les critiques épistémologiques de Nicole-Claude Mathieu sur le traitement différentiel du groupe social des femmes et de celui des hommes dans les travaux sociologiques et ethnologiques. On pourrait notamment parler d'invisibilité des hétérosexuel/les comme groupe sexualisé. Et en reprenant, phrase par phrase, les propos de cette auteure, on constaterait ainsi des formulations qui particularisent "uniquement les individu/es homosexuel/les, bisexuel/les, etc."<sup>7</sup> risquent de cacher que certains mécanismes peuvent jouer similairement pour les individu/es hétérosexuel/les"; de même, des formulations: "identifiant hétérosexualité et général peuvent cacher que les individu/es homosexuel/les, bisexuel/les, etc. sont aussi des actrices sociales et acteurs sociaux"; enfin des formulations qui se veulent générales ou neutres occultent "le fonctionnement de la différence des groupes sexualisés dans l'idéologie et les mécanismes concrets – autrement dit le rapport social, symbolique et matériel, qui les définit réciproquement"<sup>8</sup>.

Il ne s'agit pas de nier la discrimination subie par les personnes qui contestent l'ordre hétérosexuel, mais bien de problématiser l'hétérosexualité.

Tel est donc le fonds théorique dont s'alimente le courant *queer*, en contournant le plus souvent les sciences sociales. Pourtant, **la politique et la théorie queer** doivent beaucoup à la révolution théorique et sociale provoquée par le féminisme. Les travaux féministes en sociologie et en anthropologie ont démontré, d'une part, l'androcentrisme de ces disciplines et, d'autre part, comment des oppositions ordinaires comme l'espace domestique et l'espace

---

<sup>7</sup> Dans cette énumération, les transsexuel/les occuperaient une position doublement problématique au regard de la norme, à la fois en tant qu'individu/es sexué/es et sexualisé/es.

<sup>8</sup> Nicole-Claude Mathieu, Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique, *L'anatomie politique*, Paris: Côté-femmes, 1991, p. 103.

Le texte original est le suivant:

- des termes ou formulations particularisant uniquement les femmes risquent de cacher que certains mécanismes peuvent jouer similairement pour les hommes;
- des termes ou formulations identifiant masculin et général peuvent cacher que les femmes sont aussi des actrices sociales;
- des termes ou formulations générales/neutres quant au sexe peuvent cacher le fonctionnement de la différence des sexes dans l'idéologie et les mécanismes concrets – autrement dit le *rapport social*, symbolique et matériel, qui les définit réciproquement.

public, la production et la reproduction, le politique et le privé, la nature et la culture, remplissent une fonction d'occultation de la domination masculine. La théorie *queer* s'engage sur les mêmes voies, traitant parfois de thèmes analogues, mais en introduisant également d'autres: l'assimilation et l'exclusion, le sexuel et le non sexuel, l'identique et le différent, ce qui est donné et ce qui est choisi (dans la logique identitaire, par exemple).

La théorie *queer* s'érige sur l'idée que le pouvoir normatif est renforcé par les frontières et les divisions binaires. Elle se donne pour objet d'examiner les processus de construction identitaire et communautaire autour des questions sexuelles. Il ne s'agit pas juste d'explorer le contenu des différentes formations identitaires, mais de questionner leur utilité politique et leur viabilité.

Toutefois, les auteur/es du courant *queer* reconnaissent l'impossibilité d'échapper totalement aux oppositions binaires et donc de se positionner hors du discours sexuel en cours. Il s'agirait plutôt d'utiliser le capital stratégique de la politique identitaire, tout en insistant sur le caractère éminemment labile et multidimensionnel de l'expression sexuelle et, plus largement sur la multiplicité des perspectives, parfois même contradictoires, qui traversent l'expérience intime et sociale des individu/es; donc de maintenir une tension entre identité et différence, unicité et multiplicité, afin d'en faire émerger des positionnements transitoires et non emprisonnables dans des catégories stables.

À un niveau académique, il s'agit de rendre la théorie anti-normative (du moins, déstabilisatrice, des conventions) et non simplement de produire une théorie sur l'anti-normatif. Ainsi, l'analyse de l'expérience marginale et de ses interprétations doit permettre de comprendre le façonnage de la culture globale.

La centralité des marges est manifeste aussi bien dans l'analyse que dans l'activisme *queer*. Ce dernier fait appel à des alliances affinitaires unissant, de manière fluide, une multitude de positions considérées comme "anormales". Cette multiplicité démontre la diversité des positions non hétérosexuelles envisageables et permet donc de complexifier la relation homo/hétéro. Ici, l'hétérosexualité doit être entendue comme système normatif global et non strictement comme pratique sexuelle. Et les actes sexuels étant débarrassés de leurs implications identitaires prescriptives, des individu/es aux pratiques essentiellement hétérosexuelles peuvent s'inscrire dans cette démarche anti-normative.

Dans cette perspective, la notion de sexe elle-même, et pas seulement celle de genre, est perçue comme une construction dont il faut évaluer les effets et les limites<sup>9</sup>. Ainsi, le sexe et le corps sont analysés comme entités symboliques sans existence objective antérieure au système de pouvoir. Le corps n'est qu'un texte, au sens postmoderne du terme.

---

<sup>9</sup> Ce que fait Christine Delphy (1991 : 89) dans un contexte théorique différent, mais dans une perspective assez semblable, critiquant le "présupposé non examiné" de "l'antécédence du sexe sur le genre".

Les lignes de démarcation traditionnelles sont donc remises en question; les principes communautaires de cohésion, ou de protection face à “l’extérieur”, révèlent alors un idéal de pureté ou d’authenticité illusoire et normalisateur.

Dans cette optique, une des thématiques centrales du courant *queer* est la problématisation d’une **politique de coalition**. À l’investissement d’un sentiment identitaire “intrinsèque”, les théoricien/nes *queer* suggèrent de substituer une conscience du sens émergeant des relations individuelles et collectives à des signifiants sociaux; parmi ces signifiants, on trouverait, par exemple, la catégorie “femme” et la catégorie “lesbienne”. Dans cette perspective, la spécificité est conjoncturelle, non essentielle. Et les expériences de chacun/e et leurs implications par rapport au système normatif doivent être exposées et non superficiellement réduites.

Ces auteur/es en appellent alors à une politique “locale” comme base d’action commune. Cette dernière s’appuie sur des engagements communs, sur l’affinité plus que sur l’identité. Le sens identitaire reposant sur un sentiment de cohésion et d’authenticité est supposé contribuer à brouiller la conscience qu’ont les personnes de leur situation sociale dans les rapports de pouvoir. À l’inverse, l’affinité demande une conscience critique des actions et priorités, souvent implicites et non questionnées dans la logique identitaire. Cette conscience critique permet de situer des allié/es par rapport à des luttes précises. La question n’est pas de savoir si les individu/es ont une position sociale commune, mais si elles/ils partagent un même engagement sur un point précis.

C’est sans doute à la politique séparatiste lesbienne que se pose avec le plus d’acuité le questionnement en termes de coalition et de dépassement des oppositions de sexe et de genre. C’est pourquoi des théoriciennes lesbiennes s’intéressent de près à la logique *queer*, l’investissent pour dégager les contradictions et les effets aussi bien de l’orientation identitaire “traditionnelle” que de l’effacement des catégories de genre et de sexe.

Certaines de ces auteures ont tenté de voir dans quelle mesure des communautés, pourtant séparatistes, pouvaient recevoir de “l’extérieur”, donc du système hétéronormatif et patriarcal, les lois qui les gouvernaient. Elles se sont notamment intéressées au sujet lesbien comme corps sexué et aux présupposés naturalistes qu’il pourrait véhiculer. Bien que l’analyse soit plus complexe, je me contenterai ici de prendre l’exemple des débats sur la place des transsexuel/les dans les groupes de sexe.

Quelle est la logique la plus naturaliste: l’accueil, dans une communauté de femmes, d’une transsexuelle sur la base de son changement de sexe anatomique? Ou bien, au contraire, le refus sur la base de son sexe de naissance, que l’on considère alors comme marque indélébile? Étant donné les

aptitudes de la science à modeler le physique, faut-il désormais se livrer à une inspection plus poussée pour s'assurer de l'authenticité d'un corps? Ou bien faut-il se fier à l'intuition, au jugement subjectif, à l'observation empirique? Dans ce dernier cas, pourquoi certains attributs physiques occupent-ils la place de discriminants primordiaux et irrévocables, y compris dans les communautés fondées sur des bases politiques? Et à partir de quel moment franchit-on la frontière du sexe: suffit-il de se donner une apparence féminine? De prendre des hormones pour changer sa voix? Ou l'ablation du pénis est-elle la condition nécessaire et suffisante? Le scalpel est-il l'outil magique qui révèle l'identité, et qui procure l'authenticité? Ou bien cette dernière est-elle inscrite dans les gènes? Bref, dans quelle mesure la logique féministe privilégierait-elle le recours à des manipulations chirurgicales sur d'autres formes de transgressions du binôme sexe/genre? Et encouragerait-elle des mises en scène de la féminité?

Ce sont donc là quelques-uns des thèmes abordés par les théoriciennes et les théoriciens du champ *queer*. J'aimerais maintenant passer à une **synthèse critique**. Tout d'abord, j'ai retenu un certain nombre de points qui me paraissent novateurs et positifs dans la pensée *queer*. Parmi ceux-ci, il y a l'accent mis sur la catégorie hétérosexuelle comme un construit au même titre que la catégorie homosexuelle et donc comme objet d'étude à part entière; mais un objet d'étude sur lequel on porte un regard décentré, la considérant comme une catégorie particulière et non comme représentant le général. Une catégorie qui devient quasi "exotique". Une réflexion sur l'interaction et l'interdépendance des termes de toute opposition binaire permet ce décentrement. Et de ce dernier découle l'idée intéressante d'envisager la majorité comme un construit défini par les minorités et dépendant d'elles. En même temps, la visibilisation de ces diverses expériences minoritaires interroge la représentativité du modèle "normal".

Un second point intéressant de la théorie *queer* est l'exploration de la logique identitaire et des jeux de pouvoir qui la traversent, limitant son potentiel subversif. Quand je parle de pouvoir, il ne s'agit pas juste de rapports dominants/dominé/es mais, au sens où le développe Michel Foucault, de discours normatif sur la sexualité, l'identité et la notion de sujet elle-même. Il en découle notamment les interrogations sur les présupposés naturalistes – ou les effets naturalisants – que requièrent, ou provoquent parfois, les oppositions hommes/femmes comme sujets aux intérêts antagonistes.

Mais cette réflexion permet aussi d'aborder un thème central qui est la critique de la catégorie de sexe conçue, explicitement ou tacitement, comme antérieure au genre. Le constat que le sujet, tel que conçu par la philosophie humaniste occidentale, n'existe que genré aboutit à une critique de la distinction artificielle entre sexe et genre. Dans la formule de Simone de Beauvoir "On ne naît pas femme, on le devient", on peut en effet s'interroger

sur le statut de cet être qui précéderait le genre. D'où, dans le courant *queer*, qui se réclame lui-même en partie du féminisme ou du proféminisme, une critique de l'ontologie féministe.

Enfin, cette dernière analyse soulève un paradoxe interne à la réflexion et à la politique féministes que l'on peut résumer ainsi: comment dépasser le système de genre en partant de positions de sexe? Quel est le statut ou la nature des "femmes" dans le féminisme? Si le sujet que doit représenter le féminisme, à savoir les femmes, est une catégorie stable produite par un système politique qui entretient une opposition hiérarchisée, alors comment une émancipation est-elle possible à l'intérieur même de ce paradigme? Comment éviter de perpétuer le modèle hétérosexuel sur lequel se base la domination masculine?

D'autres points me semblent plus discutables, ou bien posent problème, sur un plan à la fois théorique et politique.

On pourrait tout d'abord se pencher sur le statut de la sexualité dans la théorie *queer*. Il s'agit de savoir si les rapports sociaux se fondent sur la sexualité ou, à l'inverse, si ce sont les premiers qui déterminent l'expression sexuelle. Plus concrètement, on peut se demander si la prolifération et l'affirmation de pratiques sexuelles divergentes peuvent ou suffisent à fragiliser les structures sociales. Cela reste à étayer et à discuter; en tout les cas, cela ne me paraît pas aussi net que semblent le suggérer certain/es auteur/es.

De même, il y a un problème lorsque l'équation entre sexe et genre glisse vers une abstraction des rapports sociaux de sexe. Car l'analyse des catégories de pensée n'équivaut pas à une analyse des rapports sociaux. Nicole-Claude Mathieu a montré que les transgressions du sexe par le genre n'empêchent pas les rapports de violence spécifiques qui s'exercent à l'encontre des femmes<sup>10</sup>. La domination n'est donc pas juste assurée par un système symbolique. Les analyses en terme de "subjectivité" posent le même problème, dans la mesure où elles évacuent le point de vue matérialiste.

Si l'on revient à l'exemple du transsexualisme, des amies de l'association Cabiria<sup>11</sup> m'expliquaient que, sur le trottoir, ce sont souvent les transsexuelles qui font la loi: le changement anatomique n'a pas neutralisé leur socialisation masculine.

En bref, il faudrait démontrer comment un changement symbolique équivaldrait, ou aboutirait, à un changement des conditions matérielles<sup>12</sup>. Dans ce sens, comme le remarque Nicole-Claude Mathieu, il y a confusion entre

---

<sup>10</sup> Nicole-Claude Mathieu, *L'anatomie politique*, Paris: Côté-femmes, 1991.

<sup>11</sup> Cabiria est une association lyonnaise de santé communautaire à destination des personnes prostituées.

<sup>12</sup> Je parle ici des positions théoriques *queer*. Concernant le transsexualisme, je ne pense pas que le changement de sexe se résume, dans le vécu subjectif et matériel des personnes, à un changement strictement symbolique.

rapports horizontaux et rapports verticaux lorsque la problématique du centre et de la marge prétend subsumer celle de l'organisation hiérarchique<sup>13</sup>.

Enfin, il y a aussi un paradoxe dans la réflexion *queer*: en effet, elle professe une sensibilité et une vigilance exacerbées face aux expériences singulières, aux minorités dans la minorité et, en même temps, elle semble aboutir à un relativisme extrême dans lequel toutes les positions assumées de rupture face au système normatif sont équivalentes.

Or, si l'on reprend l'exemple des pratiques sexuelles hétérosexuelles que l'on aurait dépouillées de leur contenu symbolique, on peut tout de même se demander dans quelle mesure des individu/es qui profitent largement des privilèges d'un système (et ici il y aurait bien sûr une distinction à faire entre hommes et femmes) peuvent radicalement le remettre en cause, au même titre que celles et ceux qui le subissent. Cela reste à discuter.

S'il fallait donner une définition abrégée de la logique *queer*, on pourrait dire, par exemple, qu'elle est l'"étrange" avatar de la pensée poststructuraliste – et en particulier des analyses de Michel Foucault et de Jacques Derrida – et du contexte socio-politique nord-américain. Car, malgré le *gap* entre l'analyse *queer* et des études du social plus proches du terrain, le questionnement lui-même est lié à la tradition communautariste, ou "multiculturaliste", des États-Unis.

Toutefois, en France aussi, courants théoriques et mouvements sociaux témoignent d'une difficile dialectique opposant, d'une part, l'analyse et les positionnements en termes de catégories sexuées et/ou sexuelles et, d'autre part, la nécessité de dépasser ces catégories. Il me semble que les questions du dépassement du binaire et des alliances se posent avec autant d'acuité de ce côté-ci de l'Atlantique. Et le capital utopique du courant *queer* n'est sans doute pas étranger à l'attrait qu'il exerce déjà dans les mouvements sociaux en Europe, et à l'intérêt intellectuel qu'il commence à susciter dans les débats internationaux.

---

<sup>13</sup> Nicole-Claude Mathieu, *Dérive du genre/stabilité du sexe, Amazones d'Hier, Lesbiennes d'Aujourd'hui* 24, octobre 1996, pp. 81-101.



## Références bibliographiques

Butler, Judith, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Londres: Routledge, 1990.

Kosofsky Sedgwick, E., “Construire des significations *queer*”, Bersani, Léo, Pierre Bourdieu, Nicole Brossard, *et al* (eds.), *Les études gay et lesbiennes*, Colloque du Centre Georges Pompidou, 23 et 27 juin 1997, Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1998, pp. 109-116.

Däumer, E. D., Queer Ethics; or, The Challenge of Bisexuality to Lesbian Ethics, *Hypatia* 7 : 4, automne 1992, pp. 91-105.

Delphy, Christine, Penser le genre, Hurtig, Marie-Claude, Michèle Kail & Hélène Rouch (eds.) *Sexe et genre, de la hiérarchie entre les sexes*, Paris: Éditions du CNRS, 1991, pp. 89-107.

Epstein, S. (ed.), “A Queer Encounter: Sociology and the Study of Sexuality”, *Queer Theory/Sociology*, Oxford: Blackwell, 1996, pp. 145-167.

Gamson, Joshua, Must Identity Movements Self-Destruct?: A Queer Dilemma, Seidman, Steven (ed.), *Queer Theory / Sociology*, Oxford: Blackwell, 1996, pp. 395-420.

Goldman, Ruth, Who Is That *Queer* Queer? Exploring Norms around Sexuality, Race, and Class in Queer Theory, Beemyn, Brett & Mickey Eliason (eds.), *Queer Studies, A Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Anthology*, New York: New York University Press, 1996, pp. 169-182.

## Questions brèves

Colette GUILLAUMIN

J'aimerais savoir à qui tu penses, sur quels textes tu as travaillé quand tu parles des théoriciennes lesbiennes séparatistes qui se sont, comment dire, à la fois servi de et ont affronté les propositions *queer*.

Sylvie TOMOLILLO

Mon mémoire de maîtrise a été dirigé par Daniel Welzer-Lang. Les textes sont des textes américains dont beaucoup de textes de femmes. Il y a des noms dont je me souviens, Shane Phelan, Jacqueline Zita, pas des femmes qui sont *a priori* très connues en France.

Colette GUILLAUMIN

Tu sais, les lesbiennes séparatistes, personne ne les connaît.

Sylvie TOMOLILLO

Il est évident qu'elles sont issues de *Hypatia*, en fait.

Colette GUILLAUMIN:

Ce sont des articles qui viennent de *Hypatia*?

Sylvie TOMOLILLO

Celui de Jacqueline Zita, oui<sup>14</sup>. Celui de Shane Phelan, je pense que non<sup>15</sup>. C'est dans un autre recueil de textes.

Martine SPENSKY

Merci, c'était très bien et j'ai trouvé ça vraiment intéressant. Ce que j'aimerais poser comme question néanmoins, c'est qu'est-ce qui est nouveau là-dedans? Tu as l'air de trouver étrange que le sexe lui-même soit construit par le genre. Mais c'est la théorie même du genre. Dans la théorie des rapports sociaux de sexe, évidemment que le genre précède le sexe. Le sexe n'a aucun sens social. Il est mis en discours par le genre.

---

<sup>14</sup> Jacqueline N. Zita, Male Lesbians and the Postmodernist Body, *Hypatia* 7 : 4, automne 1992, pp. 106-127.

<sup>15</sup> Shane Phelan (ed.), Alliances and Coalitions: Nonidentity Politics, *Getting Specific. Postmodern, Lesbian, Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, pp. 139-159.

*Sylvie TOMOLILLO*

Je ne sais pas si c'est nouveau. Dans mon apprentissage des rapports sociaux de sexe, j'avais un peu cette distinction entre le sexe et le genre avec le sexe qui serait une entité, que l'on a du mal à définir et puis le genre qui viendrait coller dessus un stéréotype féminin ou masculin. En fait, d'après la théorie *queer*, il n'y a pas deux choses, d'une part le sexe et d'autre part le genre. C'est la même chose et le sexe n'existe pas sans le genre. Il n'y a pas deux entités distinctes. Il n'y a pas le sexe et le genre avec l'un qui précéderait l'autre.

*Françoise DURDUX*

Est-ce qu'il serait juste de dire que la théorie *queer* a eu tendance à renverser la démarche qui était celle qui donnait la priorité à la construction sociale du genre pour mettre au centre de la construction du genre la sexualité elle-même? En disant que la sexualité pouvait être n'importe quoi, faire exploser en fait la binarité. Est-ce que ça serait correct?

*Sylvie TOMOLILLO*

Oui, je pense mais ce n'est pas que ça. Mais c'est un des thèmes centraux.

*Michèle FERRAND*

Que veut dire "identité transitoire"?

*Sylvie TOMOLILLO*

Il faut toujours insister sur le fait qu'on est ce qu'on veut mais une identité ne peut jamais résumer la personne. On n'est jamais une identité. On est toujours une multitude d'expériences, parfois contradictoires. Il n'y a pas une identité qui peut nous résumer en tant qu'individu. C'est sans cesse rappeler: "Oui, je me reconnais en tant que femme et j'ai des intérêts. Je me reconnais mais en plus on me calque ça dessus. Mais j'y échappe aussi". Il s'agit de rendre cette idée intelligible et de mettre en avant une tension entre l'identité, entre l'unicité et la multiplicité.

*Eliane VIENNOT*

Si je comprends bien, cette théorie aurait tendance à remettre en cause le communautarisme, qui est si fort aux États-Unis. Est-ce que tu peux développer cette idée?

*Sylvie TOMOLILLO*

Il y a eu plusieurs réactions négatives de la part des féministes pour les raisons que je viens d'évoquer. Du côté du mouvement plutôt communautaire, il y a eu des réactions du type: "Ah non, nous on ne va pas aux manifestations

*queer* parce qu'il y a des bissexuelles, voire carrément des hétérosexuelles donc qui reproduisent des normes hétérosexuelles". D'autres réactions du type: "Oui, mais les luttes en termes de droits civils, donc les luttes de communautés et tout ça c'est aussi en s'affirmant en tant qu'homosexuelles ou en tant que lesbiennes qu'on a réussi à avoir des droits et on n'a pas envie de diluer notre identité et donc d'être récupérées".

Danielle CHAREST

Toutes les lesbiennes que je connais, avec qui je suis encore en contact, sont opposées à la théorie *queer*.

Une intervenante

C'est quoi la critique?

Danielle CHAREST

La théorie *queer* fonctionne, entre autres, à partir d'une non prise en compte, si ce n'est un rejet, de l'histoire des luttes féministes et du lesbianisme politique, entre autres les tendances féministe et radicale. Et elle se fonde aussi sur le concept de l'éclatement du sujet en multiples identités, comme si chaque être humain était fractionné et non pas un tout complexe, ainsi que nous le voyons, ou comme si les femmes n'étaient pas des objets. On s'oppose aussi sur l'accent mis par le queerisme sur le symbolique, d'autant plus que le symbolique est perçue par la théorie *queer* comme la base de la révolution. Je m'inscris dans la tendance matérialiste et, selon nous, ce n'est certainement pas le symbolique qui peut renverser, détruire le système d'oppression, d'appropriation, pour reprendre le terme de Colette Guillaumin. Je n'étais pas préparée à traiter de ce sujet, mais il me semble important de souligner qu'une importante partie du mouvement lesbien résiste à l'introduction en France de la théorie *queer* que nous ne trouvons pas fascinante, mais au contraire réductrice et rétrograde.

Une intervenante

Vous diriez que la théorie *queer* réinvente la psychanalyse aux États-Unis?

Sylvie TOMOLILLO

Je n'en sais rien, je n'y connais rien du tout en psychanalyse.

Une intervenante

Ça ressemble beaucoup à la psychanalyse et ça s'en inspire.

## Butch/fem vs. masculinité/féminité

Premier avertissement, je ne vais pas parler d'idées développées dans une maîtrise ou une thèse, mais dans le contexte du militantisme et, d'autre part, je signale que j'ai été invitée ici à titre de personne fabriquée en Amérique du Nord. J'ai choisi d'aborder la problématique du féminin/masculin à partir de la question *butch/fem*<sup>2</sup>, telle que développée à l'intérieur du lesbianisme qui, de ce fait et en retour, questionne le système hétérosocial. Aux États-Unis les discussions sur la "division" *butch/fem* existent depuis longtemps et il arrive souvent que *butch/fem* soit assimilé trait pour trait à la division catastrophique, bien réelle dans l'hétérosexualité, entre féminin et masculin.

Seconde remarque avant de commencer. Je proviens du Québec, province canadienne à majorité francophone. Les questionnements initiés aux États-Unis, que ce soit les rôles *butch/fem*, que ce soit le sado-masochisme ou, plus récemment la théorie *queer*, sont comparables à un raz-de-marée qui parvient au Canada en forte tempête pour aboutir chez les francophones sous forme de vaguelettes. En d'autres mots, on observe dans tous les cas un phénomène de decrescendo, ne serait-ce que parce que les francophones vivent et pensent à la jonction de la vision étatsunienne et européenne, plus particulièrement française. Je pense entre autres ici au lesbianisme radical, abondamment inspiré par les analyses théoriques développées en France à partir de la fin des années 1970.

Pour traiter du sujet *butch/fem*, je me suis inspirée d'extraits sur le sujet traités dans une vidéo tournée, entre 1979 et 1982, par le collectif *Amazones d'hier, lesbiennes d'aujourd'hui*, dont je fais partie. Je m'inspire aussi d'une discussion malheureusement trop courte avec Gail Pheterson, d'origine étatsunienne. J'ai finalement consulté un livre capital, *The Persistent Desire – A Fem-Butch Reader*<sup>3</sup> et un texte de Sandy Zeig, une autre étatsunienne<sup>4</sup>.

Je pense qu'il est impossible de parler de quoi que ce soit concernant le lesbianisme, sans d'abord passer par une brève analyse de ce qu'est l'hétérosexualité. À propos de féminité, les entrevues à la télévision française de femmes qui commencent à occuper des emplois dits masculins ne mentionnent

---

<sup>1</sup>Militante et chercheur indépendante, France – Québec.

<sup>2</sup> Le terme *fem* est employé ici parce que c'est ainsi qu'il s'écrit en anglais dans le contexte du rapport *butch/fem* et aussi parce que cela permet en français de démarquer *fem* de *femme* afin de montrer la distinction sociologique et politique entre la relation *butch/fem* et homme/femme.

<sup>3</sup> Alyson Publications, Boston, 1992, édité par Joan Nestle.

<sup>4</sup> The Actor as Activator: Deconstructing Gender through Gesture, *Feminist Issues*, 5 : 1, printemps 1985.

jamais qu'en fait ce sont des emplois praticables par les êtres humains mais que les hommes ont transformé pour leur bénéfice en chasse gardée. Lorsqu'une femme accède, par exemple, à un poste de pilote dans l'armée française ou à un haut poste dans la police, le journaliste (femme ou homme) signale que bien sûr cela ne l'a pas empêchée de demeurer féminine. L'objectif étant de rassurer le corps social: "Ne craignez rien, elle veut, voudra, a ou aura un enfant, elle a ou aura un mari, un amant". Et, bien sûr, elle travaille son corps (maquillage) de manière à ne pas sortir des diktats de la féminité. Tandis que lorsqu'un homme occupe un emploi dit féminin, on lui pose de tout autres questions et on célèbre le fait que ça lui permet d'enrichir sa personnalité en y ajoutant une dose de féminité. Autrement dit, dans son cas il cumule masculin et féminin, tandis qu'une femme est condamnée à la seule féminité. Il y a là une dissymétrie qui bénéficie aux hommes aux dépens des femmes. En d'autres termes, l'une des stratégies typiquement hétérosociale est d'imposer aux femmes la féminité.

À l'intérieur du lesbianisme, les enjeux ne sont pas les mêmes. Les *butch* des années 1940-1950 étaient décriées, et pas uniquement parce qu'elles se comportaient de manière "masculine", mais aussi parce que lorsque, pour ne donner qu'un minuscule exemple, elles portaient des vêtements "masculins", ce n'était pas uniquement pour des raisons de confort ou pour s'évader des normes mais aussi pour accéder à certains types d'emplois. Dès lors, ces *butchs* devenaient sujettes à critiques par d'autres lesbiennes dont la stratégie était de se confondre dans le paysage dans l'espoir d'échapper à la répression lesbophobe. Les *butchs* visibilisaient le lesbianisme et c'est ce qui posait problème. Les couples *butch/fem* visibilisaient eux aussi beaucoup plus le lesbianisme que les couples *fem/fem*. Il est d'ailleurs intéressant de noter que le choix du vocabulaire (*butch* et non pas *man*, *fem* et non pas *woman*) est en soi une manière de se démarquer de l'hétérosexualité.

Il est aussi important de mentionner qu'alors que l'homme d'un couple hétérosexuel est le protecteur attitré de "sa" femme, le mécanisme était souvent inversée dans les couples *butch/fem*, car c'était souvent les *fems* qui protégeaient les *butchs* des attaques des hommes. D'autre part, une *butch* avait beau être cataloguée côté homme, il n'en demeure pas moins qu'elle était et est, quoiqu'elle fasse, une femme sur le plan social. Même si, grâce à leur habillement, elles pouvaient obtenir un emploi interdit aux femmes, elles ne pouvaient par contre pas, contrairement aux hommes, gravir l'échelle des salaires et parvenir à des postes importants. Qu'on soit *butch* ou qu'on soit *fem*, de toute manière on n'échappe pas à l'appropriation publique. Pour ces raisons, il est absolument impossible de considérer comme équivalents ou superposables, féminin/masculin et *butch/fem*.

D'autre part, à partir du moment où le féminisme est resurgi, il a fortement critiqué celles qui étaient catégorisées *butch* et celles-ci ont évolué à la vitesse grand V si on les compare aux hommes qui, eux, s'arc-boutent à leur

“masculinité” et aux privilèges associés au statut d’homme. Ainsi, il existe un large éventail de dénominations reliées aux modes de comportements situés entre la *butch* et la *fem*, qui va de *butch/butch* à *fem/fem* en passant par *butch/fem*, *baby butch*, *fem/butch*, etc. Cette graduation et cette variété on ne les retrouve pas dans l’hétérosexualité, extrêmement codifiée et rigide. Et puis, il existe aussi à l’intérieur du lesbianisme, des couples *butch/butch*, des couples *fem/fem*, phénomène absent dans le système de l’hétérosexualité.

Et, pour terminer, il ne faut pas oublier que les conditions matérielles dont bénéficient les hommes ne bougent pas, ce qui n’est pas le cas ni pour les femmes, ni pour les lesbiennes qu’elles soient *fem* ou *butch*.





## Le débat

Françoise PICQ

Je voudrais que tu précises ces catégories, que tu les situes dans un contexte historique. Tu as parlé des années 1940-50, cela me semble assez exotique.

Danielle CHAREST

Les termes *butch* et *fem* ont existé bien avant que le féminisme repointe du nez et avant la création du mouvement des lesbiennes. Les rencontres entre lesbiennes avaient lieu dans des bars ou dans les maisons privées. Au début du mouvement, on s'est demandé si le retour du féminisme n'a pas entravé et retardé le développement du mouvement des lesbiennes qui commençait à se développer à l'arrivée du féminisme.

Brigitte LHOMOND

Pour répondre à Françoise Picq, ce n'est pas si exotique que cela. En France, les *butchs* existaient aussi, on les appelait les "Jules".

Danielle CHAREST

Je ne peux pas parler des autres pays européens, mais en ce qui concerne la France, le choix du mot "Jules" reflète la forme d'hétérosexualité qui s'exerce ici. Et on constate, via les annonces dans des revues lesbiennes françaises, un rejet des "Jules" dans la recherche d'une partenaire, alors qu'en fait il est souvent arrivé que deux lesbiennes cherchant des partenaires "féminines" aient constaté, lorsqu'elles se sont rencontrées, que toutes deux étaient plutôt "Jules" que féminines.

Michèle FERRAND

Ça se définirait donc en relation avec l'hétérosexualité?

Danielle CHAREST

Je pense que de toute façon tout est relié. La vision globale d'une société sur la masculinité et sur la féminité va se répercuter sur l'ensemble des discussions, qu'elles portent sur le lesbianisme ou sur le féminisme.

Michèle FERRAND

Ce qui est intéressant dans les petites annonces dont tu parles, c'est la recherche d'une semblable. La personne qui passe l'annonce cherche une autre "ayant même profil". Qu'est-ce qui définit le profil exactement? Est-ce que l'inverse existe, c'est-à-dire des annonces indiquant "Jules cherche Jules"?

Danielle CHAREST

C'est rarissime. Le rejet des "Jules" provient d'un refus d'admettre qu'une *fem* et une *butch* sont des semblables.

*Michèle FERRAND*

En France, l'obligation à la féminité n'a pas la même force dans toutes les classes sociales. L'opposition hommes/femmes est beaucoup plus affirmée aux deux extrémités de l'échelle sociale. L'obligation au maquillage est un exemple. La nécessité de correspondre, dans ses attitudes et son comportement, à un modèle précis de virilité ou de féminité (dont les attributs peuvent d'ailleurs varier) est beaucoup plus affirmée dans les classes populaires et dans la haute bourgeoisie, alors qu'à l'inverse, dans les classes moyennes et moyennes supérieures, la contrainte à la normalité est moins forte. La tolérance à la variabilité des comportements sexués est donc relative suivant les milieux sociaux. Et la question que je me pose, à partir d'un parallèle avec l'homosexualité, c'est de savoir si cette dernière se décline différemment selon l'appartenance de classe des individus, et comment se positionne le couple par rapport à l'origine de chacun/e. Les analyses en termes d'homogamie sociales sont-elles valides? Les différentes classes sociales définissent-elles une manière d'être homosexuel/le? Ou, au contraire, le choix de l'homosexualité "écrase-t-il" les différences de classe? Et comment se construit, dans le cadre des relations homosexuelles, la définition du masculin et du féminin?

*Danielle CHAREST*

La terminologie française se distingue de la terminologie nord-américaine. "Jules" et camionneuse sont des termes qui se réfèrent aux classes sociales. D'autre part, les femmes françaises sont particulièrement sommées de se conformer aux normes de la féminité.

*Françoise PICQ*

Question complémentaire, puisque la question de Michèle Ferrand m'y fait penser. S'il y avait des couples, parce qu'on a parlé de ces petites annonces, qui se disaient lesbiennes féminines cherchent femmes de même profil, qu'en est-il au contraire de l'opposition de style? Je pense, par exemple, aux lesbiennes des classes supérieures cherchant à "s'encanailler". Tu vois, ce modèle-là?

*Danielle CHAREST*

Celles qui veulent s'encanailler, tu sais c'est des femmes qui aimeraient bien avoir une relation avec une lesbienne. L'encanaillage, c'est là que je le constate et c'est plus répandu qu'on ne le pense. Mais, je voudrais faire une remarque sur un autre point. Je relisais le texte des Chiennes de garde qui donnait une liste d'injures adressées aux femmes par les hommes. Elles ont écrit que d'être traitées de bonne à tout faire, lesbienne, putain, ça suffit. Pourquoi ne

pas répondre “Oui, on est toutes lesbiennes”, au lieu de cautionner l’idée qu’il est condamnable d’être lesbienne?

*Liliane KANDEL*

La première fois qu’on nous a dit, aux unes ou aux autres, “Toutes des mal baisées”, on a répondu: “Et par qui donc?”

*Sylvie TOMOLILLO:*

Est-ce que vous pouvez expliquer d’où vient linguistiquement le terme *butch* et ce que ça veut dire?

*Danielle CHAREST*

Non, je ne sais pas d’où ça vient sur le plan linguistique.

*Une intervenante*

Ça veut dire tout bêtement un homme un peu baraqué.

*Sylvie TOMOLILLO*

Mais ça ne s’applique qu’aux lesbiennes?

*Une intervenante*

Il y a un adjectif et un substantif. Donc, l’adjectif signifie une virilité visible qui peut s’appliquer aussi bien à un homme qu’à une femme. Il est clairement employé aussi par exemple à l’intérieur du mouvement *gay* récemment pour parler d’un certain nombre de types style gogols qui font une démonstration visible dans la présentation d’eux-mêmes de la masculinité. Ce n’est absolument pas un nom et dans tous les dictionnaires d’argot on le trouve en tant qu’adjectif pour une définition de l’hyper-virilité ou d’une masculinité visible.

*Liliane Kandel*

Je voulais reprendre la question que posait Françoise Picq tout à l’heure et la reposer un peu autrement à Sylvie et à Danielle. J’ai un souvenir un peu vague du colloque sur les études *Gay Studies* qui a eu lieu l’année dernière à Beaubourg. En tous cas, une chose m’a frappée: un des intervenants expliquait quelle avait été l’influence de la guerre de 40 sur l’accentuation du stéréotype “aviateur”: cuir, blouson, etc. – d’où aussi la polarisation des représentations masculines et féminines, sinon hyper-viriles et hyper-féminines. Ce que je voudrais savoir c’est si cela a continué à peu près régulièrement entre la fin des années 40 et les années 80 ou s’il y a eu entre temps une relative dissolution des

stéréotypes et des repères sexuels, qui seraient revenus par la suite, à partir de la fin des années 1970. Si oui, est-ce qu'on a une hypothèse là-dessus et pourquoi?

*Nicky LE FEUVRE*

La présence de figures de l'hyper-virilité dans les milieux *gays* est une permanence historique, me semble-t-il.

*Liliane KANDEL*

Mais alors, cela voudrait dire qu'elle n'a pas été réellement théorisée auparavant.

*Sylvie TOMOLILLO*

Non, simplement, il faudrait davantage l'étayer, mais il me semble que ça s'est cristallisé sur des stéréotypes et notamment sur le stéréotype masculin. Il y a un bouquin de Mauss sur la virilité dans une perspective historique, mais je ne suis pas sûre qu'il parle des *gays*.

*Muriel ANDRIOCCI*

En fait, il parle du concept de virilité. C'est un universitaire américain de Berkeley qui a publié un livre traduit en français l'année dernière et qui s'appelle *L'image de l'homme et la virilité*. En fait, il prend le concept de virilité et il le passe à travers l'histoire. Il étudie comment ces concepts, notamment pendant le nazisme par exemple, comment la virilité était un pilier du mouvement nazi. C'est-à-dire qu'en fait, la société est très fortement investie de la virilité. Donc, il traverse toute l'histoire comme ça. Il cerne des moments clés où l'on voit vraiment la virilité et une virilité à l'allemande pendant la guerre. Pour lui, le nazisme est vraiment un reflet de la virilité avec tout ce qu'elle a d'horrible derrière.

*Sylvie TOMOLILLO*

D'une manière générale, il suggère que, dans les moments de crise notamment, il y a une cristallisation sur ce modèle-là.

*Muriel ANDRIOCCI*

Oui, et ça va de pair et c'est un concept à lier avec le nationalisme aussi. Selon lui, virilité et nationalisme vont de pair.

*Martine SPENSKY*

C'est un petit peu pour aller dans le même sens. La virilité en tout cas au niveau de la surface, a été un petit peu remise en question dans les années 1970. C'était l'époque *Peace and Love*, des chemises indiennes, les couleurs pour les mecs, etc. Maintenant c'est plutôt "Nique ta Mère". Ce n'est pas tout à fait pareil

que *Peace and Love*. C'est-à-dire qu'on revient à des valeurs très viriles, la violence. Quand tu lis les critiques de films dans *Libé*, du moment qu'un film est violent, qui remet en question, qui bafoue tout ce qui est féminin, etc., c'est un bon film sinon, on s'emmerde. On peut aussi voir ça dans les manifs que faisait le GLH dans les années 1970. C'était des mecs avec des paillettes, maquillés, féminins. C'était une caricature de la féminité telle qu'on nous l'impose. Moi, je trouvais ça très sain. Maintenant, la façon dont ils sont devenus hyper-virils est sans humour. Le GLH, je trouvais ça plus humoristique. C'était peut-être aussi superficiel, mais j'ai l'impression qu'il y a un changement d'époque où il y a une espèce de dureté qui s'est introduite et je crois que ça se reflète dans la présentation qu'on donne de soi.

*Danielle CHAREST*

Au début des années 1970, je vivais dans une commune hippy de Montréal composée de femmes, d'hommes et d'une lesbienne. La division des tâches était tout à fait traditionnelle bien que les garçons s'habillaient en rose, etc. Quelques années plus tard, un bouquin a relaté l'histoire des communes. C'est évidemment un homme de la commune qui a écrit l'article nous concernant. Il y expliquait que les femmes de la commune détenaient le pouvoir, la preuve en étant qu'elles s'exprimaient beaucoup durant les réunions. Que disions-nous? Que nous en avons assez de faire les corvées ménagères. C'était ça le pouvoir auquel il faisait allusion dans son article. Donc, entre la version *soft* et la version chemise noire il y a bien sûr des degrés, mais le principe est le même. À la même époque, notre commune était en relation étroite avec une autre commune, celle-ci établie à la campagne. Il y a été fortement question – mais heureusement, il y avait une féministe dans cette commune – d'inscrire le nom des femmes sur une affiche pour que les hommes puissent réserver une femme ou une autre, tel ou tel autre soir. Le prétexte était de favoriser les relations ouvertes. Comme cette proposition a été émise avec un vocabulaire *soft*, ça a presque passé et ça n'a pas donné lieu à un soulèvement des femmes.

*Nicky LE FEUVRE*

Y a-t-il une dernière question?

*Nicole-Claude MATHIEU*

À propos des petites annonces lesbiennes dont on a parlé (“féminine” cherchant “féminine”), je me demande si ce n'est pas lié à l'idée qui correspond aussi à un fait: deux femmes “féminines” marchant ensemble dans la rue risquent moins d'être identifiées comme lesbiennes, donc courent moins de risques, qu'un couple qui apparaît comme *butch/fem*, l'une d'allure plus féminine et l'autre d'allure plus masculine (même si les deux sont moins

contrastées actuellement). La peur est peut-être en cause. Je me demande si tout cela n'est pas lié à une certaine dépolitisation du mouvement lesbien.

*Danielle CHAREST*

Je pense que ça rejoint la dépolitisation dont parle Nicole-Claude Mathieu parce que ça provient de lesbiennes et que c'est dû, je pense, à la pression sociale. Ça vient du fait qu'une *butch* est automatiquement associée à un homme alors que la relation *butch/fem* n'est pas une relation comparable à une relation hétérosexuelle. Le discours "extérieur" est si puissant qu'il a un sérieux impact sur les lesbiennes. Lors d'une émission récente de Delarue sur le lesbianisme, il y avait uniquement des lesbiennes "féminines". C'est qu'on n'oserait pas montrer une *butch* sur la place publique parce qu'on trempe actuellement dans un discours normatif dont l'objectif est de montrer que les lesbiennes sont comme tout le monde et surtout pas dangereuses. Pour être "tolérées", il faut correspondre à des critères admissibles et ne surtout rien remettre en question. C'est le mode de fonctionnement du mouvement *gay* et lesbien qui, sous l'emprise des *gays*, est à la recherche échevelée d'une reconnaissance sociale. Tout ça ne peut qu'affecter la conscience des lesbiennes. Je suis d'accord que ça procède d'une dépolitisation du mouvement lesbien, dont le renforcement de l'idée d'une équivalence *butch/fem-homme/femme* est une des manifestations.

*Une intervenante*

Dans cette tendance je vois aussi une dimension qui est un couple lesbien qui ne reproduit pas la domination.

*Danielle CHAREST*

Tu présumes là que la *butch* représente le masculin.

*Une intervenante*

Ce que je dis, c'est que dans les couples lesbiens et chez les lesbiennes, il y a des lesbiennes qui sont masculines et qui sont fières de l'être dans leur vie privée. Ça ne veut pas dire dans leur représentation, dans leur façon de se comporter avec leur partenaire.

*Danielle CHAREST*

Je vais te donner un petit exemple. D'après les témoignages des *butchs* dans les années 1950-60, leur objectif dans la sexualité était d'obtenir du plaisir en donnant du plaisir. C'est là que réside leur priorité et leur "responsabilité". On est bien loin de la masculinité. Et on serait surprise de savoir à quel point une *butch* n'est pas au lit nécessairement "l'active" du couple. Je donne là un exemple dans un domaine parmi tant d'autres. Il y a des rapports de pouvoir aussi bien dans un couple formé de deux lesbiennes féminines que dans un

couple *fem/butch*. *Butch* et pouvoir ne sont pas des synonymes. Le rapport de pouvoir est lié à la rencontre entre deux personnes.

*Colette GUILLAUMIN*

Oui, mais ça peut aussi se produire dans l'hétérosexualité, le fait que les rapports de pouvoir soient la rencontre de deux personnes et pas seulement la reproduction de la domination des rapports de sexe.

*Danielle CHAREST*

Sauf que l'hétérosexualité est un système qui engendre l'appropriation des femmes.

*Colette GUILLAUMIN*

On parle du sado-machosisme, d'accord. On parle de rapports de pouvoir volontaires, d'accord. On parle de confrontation entre deux personnes dont l'une cherche à exercer le pouvoir sur l'autre, très bien. Mais, ce qui se passe entre les hommes et les femmes ce n'est pas fondamentalement ça. Les hommes ont objectivement le pouvoir sur les femmes, non pas à partir d'opposition symbolique mais à partir de ce dont ils disposent dans une société commune. Les femmes sont dominées par les hommes de façon très matérielle et très concrète par les devoirs qu'elles ont vis-à-vis des hommes, ne serait-ce que de leur faire à bouffer. Donc, il y a, entre femmes et hommes, des rapports de pouvoir. Mais qui ne sont pas des rapports symboliques du tout, même s'ils ont des conséquences symboliques, qui sont l'inégalité des salaires, l'inégalité de l'usage de l'espace, les devoirs physiques que l'un des sexes doit à l'autre, l'absence totale de devoirs physiques que l'autre sexe doit à l'un, etc. À ce propos, un truc m'a toujours frappée quand on analyse, par exemple, les droits sexuels des hommes sur les femmes. On oriente toujours l'analyse (et on n'a pas tort du tout) du côté de la contrainte à l'exercice du sexe, à la limite du côté du viol. Mais, il y a une énorme partie de ces droits sexuels qui s'exercent dans le "ne pas user" d'une femme et empêcher qu'elle use de sa sexualité avec qui que se soit et de ça on parle très peu. Donc, il y a des rapports de pouvoir objectifs entre les hommes et les femmes. C'est autre chose que le théâtre de la représentation symbolique du pouvoir entre deux individus. Ça, c'est également réparti dans toute l'humanité. Donc, je suppose qu'on ne peut pas traiter de ces deux formes ensemble.

*Danielle CHAREST*

Mais il n'y a pas que la sexualité à entrer en ligne de compte dans le système de pouvoir.

*Colette GUILLAUMIN*

Non, on est bien d'accord. D'ailleurs, c'est un problème. Car, presque toujours, quand on rentre dans l'analyse des rapports de sexe, à un moment ou à un autre on en arrive à, d'une part, privilégier le sexuel au sens traditionnel du terme (la sexualité) et, d'autre part, non seulement le privilégier mais à tout limiter à lui. Alors qu'en fait c'est beaucoup plus et autre chose que ça qui est en cause.

*Une intervenante*

Quand tu dis que les rapports *fem-but* ne sont pas les mêmes que les rapports homme/femme, je trouve que c'est un peu une idéalisation. Ça ne correspond peut-être pas au truc *but-fem*, mais moi je sais que dans des couples homosexuels, il y a des femmes qui se comportent comme des mecs machos, jaloux, qui battent leur femme, etc. Ça existe et il ne faut pas idéaliser. Alors, ça n'a peut-être rien à voir avec le fait d'être *but* et c'est peut-être l'inverse, on ne sait pas. Mais ça existe. La violence n'est pas une question de sexe ça non plus. C'est indifférencié.

*Annik HOUEL*

Un homme qui bat une femme et une femme qui bat une femme. Le rapport dans lequel la femme est battue n'est pas dans le même cas.

*Une intervenante*

C'est vrai que ça ne se passe peut-être pas dans les mêmes conditions, mais dans l'esprit des gens qui le font, subjectivement, c'est par rapport à certains critères qui sont identiques et qui se reproduisent d'une catégorie de couple à une autre.

Apparemment ici on a beaucoup parlé de choses symboliques dans les représentations masculines, féminines. Il y a peut-être un point qu'on n'a pas mentionné ou mentionné rapidement. C'est ce qui est en rapport avec l'agressivité et la notion d'agression et plus particulièrement dans le monde de l'entreprise. C'est pour faire le lien avec le problème des conditions historiques de la représentation de ce qui est masculin et de ce qui est féminin. On est dans une période de crise, enfin peut-être qu'on en sort un petit peu mais moi j'ai souvent remarqué dans le monde de l'entreprise, du management, qu'un grand accent est mis sur la valeur de l'agressivité des hommes, de la guerre, de l'attitude face aux concurrents, etc., qui doivent se faire selon les modalités de la guerre. C'est-à-dire avec des notions aussi de sobriété par rapport aux positions, par rapport au maquillage, par exemple, qui serait féminin. Tout ce qui est valorisé dans l'entreprise par pas mal de gens qui font des conférences là-dessus c'est cet aspect-là. Alors, je pense qu'il y a un point sur lequel il faut faire attention ou sur lequel il faudrait peut-être s'interroger. Parce que, par exemple, quand Béatrice Majnoni d'Intignano a été interviewée sur son livre à la télé et



qu'on lui a demandé quelle est la différence entre les hommes et les femmes, elle a dit c'est l'agressivité. Je trouve qu'on ne peut pas laisser passer ça comme ça. Parce que si l'agressivité c'est les hommes et si l'efficacité c'est l'agressivité alors on n'a rien à faire dans l'entreprise et encore une fois on est disqualifiées. Il y a des choses à voir de ce côté-là aussi.

*Nicole-Claude MATHIEU*

L'idée actuelle de réduire le genre à la sexualité est typique du mouvement *queer*. On en trouve un exemple dans le livre *The Madonna Connection* (1993) de Cathy Schwichtenberg et Thomas Nakayama (en français, voir aussi *Madonna, érotisme et pouvoir*, sous la direction de Michel Dion, édité chez Kimé en 1994, avec des articles qui se font l'écho de cette tendance, mais aussi des critiques, notamment par Danielle Charest, Françoise Collin et moi-même). Les "trans-genres", terme à la mode, seraient ceux qui jouent sur des sexualités multiples, changeantes. Le genre se jouerait comme une performance théâtrale. Pour le "dépasser", on s'appuie sur des formes de sexualité. En réalité, le genre n'a rien à voir avec la sexualité des individus.

*Nicky LE FEUVRE*

Malheureusement, il va falloir en rester là. Je tiens à remercier toutes les intervenantes de nous avoir donné de multiples pistes pour poursuivre nos réflexions sur le "masculin/féminin" au cours des prochaines rencontres de l'ANEF.