

Université de Montréal

**Les notions d'identité et de différence dans les théories
féministes contemporaines: une analyse à partir du féminisme
américain de la différence, (1970-1990)**

Par

Nadine Jammal

Département de Sociologie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures,
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.) en sociologie

Mai 2000

© Nadine Jammal, 2000



HM

15

U54

2001

v.003

Les notions d'identité et de différence dans les cultures
latino-américaines: une analyse à partir de l'éthique
mexicaine de la différence, (1970-1990)

Par

Nadine Janssi

Département de sociologie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophie (Ph.D.) en sociologie

Mai 1998

Nadine Janssi, 2001



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

**Les notions d'identité et de différence dans les théories
féministes contemporaines: une analyse à partir
du féminisme américain de la différence (1970-1990)**

présentée par

Nadine Jammal

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Nicole LAURIN	présidente du jury
Louis MAHEU	directeur de recherche
Danielle JUTEAU	codirectrice de recherche
Olivette GENEST	membre du jury
Somer BRODRIBB	examinatrice externe

Thèse acceptée le 14 novembre 2000

À ma mère, qui m'a appris que l'on peut à la fois bercer l'enfant qui pleure et regarder au loin, réinventer le quotidien et fixer l'horizon pour voir si rien ne bouge et tenter de concilier le féminisme et la maternité.

Remerciements

Je remercie en premier lieu mes directeurs de thèse, M. Louis Maheu et Mme Danielle Juteau, pour leurs conseils judicieux, sur les plans théorique et méthodologique. Chaque fois que j'ai fait appel à eux, ils m'ont empêchée de m'égarer sur toutes sortes de voies secondaires et m'ont amenée à m'en tenir à l'essentiel. Sans leur rigueur et leur patience, ce travail n'aurait pas été possible et ma réflexion en serait restée à l'état embryonnaire.

Je voudrais aussi souligner que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, une thèse de doctorat n'est pas toujours une entreprise solitaire. En ce qui me concerne du moins, ce travail n'aurait pu être poursuivi et mené jusqu'à son terme sans l'aide de plusieurs personnes de mon entourage. L'ordre dans lequel je nommerai ces personnes a peu d'importance: elles m'ont toutes apporté, chacune à leur manière, leur affection, leur soutien, leur chaleur humaine et leurs encouragements. A ce chapitre, mes remerciements vont d'abord à mes parents et, plus particulièrement à ma mère, qui a fait office, durant les différentes étapes de ce travail, de correctrice d'épreuve, de secrétaire et surtout, rôle le plus important, de confidente et d'amie. Mon père m'a également beaucoup aidée en m'offrant, à plusieurs reprises, son appui sur les plans affectif et logistique.

Mes remerciements vont également à Nadia Fahmy Eid, qui est ma marraine et en quelque sorte mon modèle. Elle a, elle aussi, lu et relu cette thèse et m'a considérablement aidée et appuyée de toutes les façons possibles et parfois même impossibles... Je remercie aussi mon compagnon de vie, Yvon Des Rosiers. Son soutien et sa tendresse ne m'ont jamais fait défaut. Sans sa générosité, sa patience, son amitié et son sens de l'humour, je n'aurais pu mener à bien cette entreprise qui a été à la fois longue, onéreuse et souvent laborieuse.

Dans un autre registre, deux amies de longue date m'ont fréquemment appuyée soit en lisant et en commentant des passages de cette thèse, soit, tout simplement, en m'encourageant à poursuivre ma réflexion et, souvent, à y mettre un terme: Anna Maria Fiore, ma copine de toujours, et Christine Mc Gowan, dont je me sens très proche à la fois à cause de sa manière de penser et de sa sensibilité.

Enfin, sans mes deux enfants, Antoine et Marianne, je n'aurais pas eu la possibilité, de temps en temps, de changer de rythme de vie, et de m'intéresser à toute une gamme d'événements, qui peuvent sembler banals mais qui n'en ont pas moins constitué, ces dernières années, à la fois mon rayon de soleil et mon oxygène.

Sommaire:

Depuis la deuxième moitié des années 70, les questions de l'identité des femmes et de la différence entre les sexes ont pris une importance capitale pour les théories féministes contemporaines. En fait, ces deux questions semblent traverser le féminisme contemporain. Quelle que soit l'école dont les théoriciennes féministes se réclament, en France aux États-Unis ou au Canada, on traite de la différence entre les sexes, on la revendique, on s'oppose à ce concept ou on tente d'en faire l'historique. D'autre part, toujours dans le discours féministe, on fait référence de plus en plus, notamment depuis la deuxième moitié des années 70, à l'identité des femmes et à la construction possible d'une identité féministe.

Nous avons entrepris ce questionnement sur les concepts d'identité et de différence dans le féminisme contemporain à partir d'un courant théorique en particulier, celui du féminisme américain de la différence, que l'on peut aussi qualifier de féminisme culturaliste. La thèse centrale de ce courant théorique est que les femmes, de par leur socialisation, qui les amène à prendre soin des enfants et à s'occuper des personnes dépendantes, ont développé une identité, une éthique et une vision du monde différentes de celle des hommes.

Durant la deuxième moitié des années 70 et jusqu'à la fin des années 80, les principales auteures qui défendent cette thèse sont Adrienne Rich, Carol Gilligan, Mary O'Brien et Seyla Benhabib. Nous nous sommes intéressée à ce courant théorique parce que, malgré le fait que leurs conceptions soient souvent entachées d'essentialisme et d'idéalisme, la grande majorité des auteures qui en font partie adoptent une analyse sociologique des rapports hommes-femmes, les appréhendant comme des rapports culturels et surtout comme des rapports sociaux. Cette analyse se démarque du courant français, à tendance plutôt psychanalytique et philosophique qui, influencé par Lacan et par Derrida, s'appuie le plus souvent sur une étude du langage pour expliquer les rapports entre les hommes et les femmes.

En se situant dans le cadre d'une approche comparative entre plusieurs courants théoriques du féminisme contemporain, cette thèse se veut une réflexion sur le caractère heuristique du féminisme américain de la différence. En fait, en comparant ce courant théorique à ceux qui lui sont à la fois opposés et contemporains, nous cherchons à savoir ce que ce courant a apporté de nouveau et de pertinent dans le champ des théories féministes contemporaines.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	p.i
Sommaire	p.iii
Table des matières	p.v
Index des tableaux et des schémas	p.iv
Introduction	p.2
CHAPITRE UN - Définition du cadre théorique et de la problématique	p.18
Introduction	p.19
1. Quelques conceptions des rapports sujet-objet dans les sciences sociales	p.21
1.1 Karl Popper: plaidoyer pour une autonomie de l'activité scientifique	
1.2 Jürgen Habermas: toute connaissance est liée à des intérêts	
1.3 Michel Foucault: tout savoir sert à consolider un pouvoir déjà établi	
2. Les rapports entre la théorie l'idéologie et l'utopie	p.40
2.1 Les rapports entre théorie et pratiques sociales et entre théorie et idéologie	
2.2 L'utopie ou le rôle de l'imaginaire dans le discours théorique	

3. Les notions de sujet et d'identité telles que traitées par différents théoriciens de la modernité p.54
- 3.1 Jürgen Habermas et Charles Taylor: où le développement de l'identité est lié au concept d'histoire narrative et à une notion de continuité
- 3.2 Michel Foucault: le sujet, l'identité et la résistance
4. Définition d'une problématique d'analyse p.69
- 4.1 Notre conception des rapports théorie-pratique dans le domaine des sciences sociales
- 4.2 Les objectifs de démonstration
- 4.3 La méthodologie
- Comment peut-on établir le caractère heuristique d'un paradigme?
 - Les angles d'analyse et les concepts-clés du discours féministe-culturaliste
 - Choix des ouvrages et méthodes d'analyse
- CHAPITRE DEUX - De 1970 à 1976, Idéologies et utopies: les débuts du discours de la différence aux États-Unis p.95
- Introduction p.96
1. Les diverses origines du discours féministe culturaliste p.98
- 1.1 Le féminisme radical ou quand le privé devient politique
- 1.2 Les consciousness raising groups et la validation de l'expérience des femmes
- 1.3 La formation de communautés de femmes et l'apparition d'une idéologie féministe séparatiste

2.	Féminisme radical, séparatisme et contre-culture: les discours idéologiques et théoriques qui ont influencé le féminisme culturaliste au début des années 70	p.108
	2.1 "The Women-Identified-Women	
	2.2 "The Fourth World Manifesto"	
3.	Les utopies du matriarcat et leur rôle dans le discours féministe de la différence aux États- Unis	p.124
	3.1 Le mythe matriarcal et le "refus d'une infériorité posée comme essentielle"	
	3.2 "Il était une fois ..." ou les principaux concepts qui caractérisent l'utopie du matriarcat	
	3.3 "The use and abuse of Anthropology" ou les critiques de Michèle Rosaldo concernant la pertinence du concept de matriarcat	
	Conclusion	p.136
	CHAPITRE TROIS - De 1976 à 1986: les théories féministes culturalistes aux États-Unis	p.144
	Introduction	p.145
1.	Le féminisme culturaliste et la maternité: entre l'expérience et l'institution	p.147
	1.1 Adrienne Rich: un ouvrage charnière	
	1.2 La maternité: expérience et institution	
	1.3 Les apports et les failles de l'analyse d'Adrienne Rich	

2. Le travail de maternage comme fondement d'une identité individuelle et collective: les féministes socialistes de tendance culturaliste p.156
 - 2.1 Une source d'influence importante: les féministes socialistes
 - 2.2 Mary O'Brien et la formation d'un courant féministe culturaliste au sein du féminisme socialiste des années 80
 - 2.3 Carol Gilligan, Kathy Ferguson et Sheila Benhabib: la maternité, l'éthique et les rapports entre le privé et le politique
 - 2.4 Une tendance propre aux années 80: le féminisme culturaliste néo-conservateur de Jean B. Elshtain

3. Les positions des féministes culturalistes concernant la sexualité et la pornographie p.189
 - 3.1 L'opposition Nature/Culture: les conceptions d'Andrea Dworkin et de Susan Griffin
 - 3.2 La sexualité comme un des éléments fondamentaux de l'identité des femmes
 - 3.3 La sexualité, l'éthique et le rapport entre le privé et le public

4. Le discours de la différence et le rapport des femmes à la connaissance p.202
 - 4.1 La tendance radicale du féminisme culturaliste et le rapport privilégié des femmes à la connaissance
 - 4.2 La tendance socialiste du féminisme culturaliste et la recherche d'une approche propre aux femmes dans le rapport à la connaissance
 - Sara Ruddick: "Maternal Thinking"
 - Carol Gilligan, Sandra Harding, Evelyn Fox-Keller: "The standpoint of women"

- Conclusion p.224

CHAPITRE QUATRE - Les théoriciennes françaises de la différence et les critiques qui leur sont adressées par les féministes matérialistes	p.245
Introduction	p.246
1. Les théoriciennes françaises de la différence et les différences qu'elles présentent avec le féminisme culturaliste	p.248
1.1 Kristeva, Irigaray et Cixous: pour une parole de femme qui serait "pré-verbale"	
1.2 Les différences entre le courant français et le courant américain et l'influence de "l'écriture féminine" sur les féministes américaines de la différence	
2. Le courant féministe matérialiste	p.260
2.1 Pour une définition du féminisme matérialiste	
2.2 Colette Guillaumin et le concept d'appropriation	
2.3 Les outils de l'appropriation et leurs effets sur la conscience	
- Le discours de la Nature	
- La pensée straight	
- La conscience dominée	
3. Les critiques que le féminisme matérialiste adresse aux féministes de la différence	p.273
3.1 De la différence à la différenciation	
3.1 Le rapport des femmes à la connaissance	
3.3 Pratiques de résistance et prise de conscience dans les théories féministes matérialistes	
4. "Identité sexuelle, sexuée, de sexe": la question de l'identité dans les théories féministes matérialistes	p.282

Conclusion: La notion d'identité et l'analyse féministe matérialiste ou rompre avec le genre, quels problèmes?	p.286
CHAPITRE CINQ - Le débat sur la pornographie aux États-Unis et les conceptions de l'identité développées par les féministes libertaires	p.304
Introduction	p.305
1. Le courant féministe libertaire aux États-Unis: définition et mise en contexte	p.307
1.1 Le contexte de la conférence de Bernard et la polarisation du débat sur la sexualité et la pornographie	
1.2 Pour une définition plus élaborée du féminisme libertaire	
2. Les conceptions de l'identité des femmes mises de l'avant dans le discours des féministes libertaires	p.320
2.1 Le débat soulevé par Adrienne Rich et sa notion de "continuum lesbien"	
2.2 La sexualité: lieu de prise de pouvoir et de formation de l'identité	
2.3 Les féministes libertaires et les distinctions entre le genre et la sexualité	
2.4 La notion de "sexual agency"	
3. Les féministes noires et leur position dans le cadre du débat sur la pornographie et la sexualité	p.338
3.1 L'héritage de l'esclavage et la problématique du silence	
3.2 Hortense Spillers: "a small drama of words"	
3.3 Le black feminism et "la différence dans la différence"	

Conclusion: par delà la polarisation des débats, replacer les questions d'éthique sexuelle dans le cadre d'une analyse sociologique	p.350
CONCLUSION GÉNÉRALE: Le caractère heuristique des notions d'identité et de différence dans le champ des théories féministes contemporaines	p.361
1. Les schémas de concepts: une cartographie pour construire et pour valider notre analyse	p.362
2. Le paradigme féministe culturaliste aux États-Unis:	p.367
2.1 Trois sous-courants, une même définition générale de l'identité des femmes	
2.2 La conception dualiste des rapports entre individu et société ou le noyau identitaire	
2.3 À partir des notions d'expérience et d'interprétation: pour une analyse dialectique du processus de construction identitaire	
3. À partir des notions d'identité et de différence, les critiques adressées au féminisme culturaliste par les théories féministes contemporaines	p.391
4. Le caractère heuristique du féminisme culturaliste	p.402
BIBLIOGRAPHIE	p.420

Index des tableaux et des schémas

Tableau I : Les divers courants qui sont à l'origine du féminisme culturaliste (1970-1975) p.109

Tableau II : Les théories féministes au début des années 1980: provenance et formation d'un courant féministe culturaliste de tendance socialiste p. 161

Schéma I : Mary O'Brien : La formation de l'identité des femmes dans The Politics of Reproduction p. 166

Schéma II : Carol Gilligan et le développement moral des femmes p. 174

Schéma III: Seyla Benhabib (Filière: Carol Gilligan); Le contrat social libéral et le concept de "Concrete Other" p. 178

Tableau III : Les trois courants du féminisme culturaliste et le concept de maternité p. 188

Introduction

Entreprise, depuis le départ, sous la forme d'un essai théorique, cette thèse consiste en une analyse des concepts d'identité et de différence dans le féminisme contemporain à partir d'un courant théorique spécifique: celui du féminisme de la différence aux États-Unis, que l'on peut aussi qualifier de féminisme culturaliste(1). Nous nous sommes intéressée à ce courant théorique parce que, malgré le fait que leurs conceptions soient souvent entachées d'essentialisme et d'idéalisme, la grande majorité des auteures qui en font partie adoptent une analyse sociologique des rapports hommes-femmes, les appréhendant comme des rapports culturels et surtout comme des rapports sociaux. En ce sens, cette analyse se démarque du courant français de la différence qui met plutôt l'accent sur les différences anatomiques entre les sexes et qui, influencé par Lacan et Derrida, s'appuie le plus souvent sur une étude du langage pour expliquer les rapports de domination entre les hommes et les femmes(2).

La principale interrogation de cette thèse pourrait se formuler comme suit: les concepts d'identité et de différence entre les femmes, tels qu'ils ont été définis par le féminisme américain de la différence durant les années 70 et 80, ont-ils eu une portée heuristique pour le féminisme contemporain? Si oui, de quelle manière ces concepts ont-ils contribué à renouveler les débats à l'intérieur du champ théorique du féminisme contemporain? Nous avons donc entrepris notre

recherche en nous situant d'emblée dans le cadre d'une approche comparative. Dès le départ, en effet, il s'agissait de comparer entre elles différentes théories féministes afin de savoir en quoi le paradigme féministe culturaliste, et la façon dont il définit l'identité des femmes, ont pu représenter un apport important dans un champ théorique spécifique: celui des théories féministes durant les années 1970 à 1990.

Dans cette perspective, l'interrogation centrale de la thèse peut être subdivisée en quatre groupes de questions, à la fois distinctes et liées entre elles, auxquelles nous avons tenté de répondre au cours de cet essai théorique. Ces questions peuvent se formuler comme suit:

1o Comment s'est formé le discours de la différence aux États-Unis; quelles idéologies et quelles utopies ont participé à la formation de ce courant théorique?

2o Dans quelle mesure ce courant théorique constitue-t-il un discours non pas homogène mais plutôt cohérent, c'est à dire un discours à travers lequel on retrouve certaines constantes sur le plan des concepts et sur le plan de la perspective analytique?

3o Comment ce discours s'inscrit-il dans le champ des théories féministes contemporaines? Quelles sont, à l'intérieur de ce

champ théorique, les critiques qui lui sont adressées, quels débats suscite-t-il?

4o Quelles sont les nouvelles perspectives que le féminisme américain de la différence a mises en lumière dans le champ du féminisme contemporain? Quels concepts importants a-t-il introduits? A quels types de questions répond-il encore actuellement auxquelles ne peuvent répondre les paradigmes qui lui sont opposés? Ces dernières questions se rattachent au caractère heuristique du féminisme de la différence.

La période historique sur laquelle porte notre analyse s'étend de 1970 à 1990. En effet, bien que ce soit surtout à partir de la seconde moitié des années 70 que l'on voit apparaître aux États-Unis les premiers textes théoriques qui peuvent être qualifiés de féministes culturalistes, ces textes théoriques ont été précédés, depuis le début des années 70, d'une série de textes militants, à teneur plutôt idéologique, et de plusieurs ouvrages utopiques portant sur le matriarcat, qui ont servi, en quelque sorte, de **matière première** aux ouvrages théoriques.

D'autre part, si notre analyse s'arrête au seuil des années 90, c'est qu'à partir de la deuxième moitié des années 80 jusqu'à aujourd'hui on parlera plutôt, dans les écrits féministes aux États-Unis, de **différences** entre les femmes

plutôt que de **la différence** entre les sexes, ce qui suppose une toute autre analyse et un changement de perspective dans les théories féministes. En analysant les textes écrits après 1985 cependant, nous avons voulu savoir comment le discours féministe américain a reformulé les questions d'identité et de différence suite aux critiques faites à l'endroit des féministes culturalistes par le black feminism et par les féministes libertaires, dans le cadre du débat sur la pornographie aux États-Unis. De plus, il peut arriver que nous incluions dans notre recherche des ouvrages et des articles écrits après 1990, dans la mesure où nous les trouvons significatifs pour notre analyse.

Les théories féministes étant liées de près aux débats et aux idéologies qui ont cours dans le mouvement des femmes, nous avons voulu, dans notre premier chapitre, poser la question des rapports entre théories et pratiques sociales, question à laquelle est étroitement liée celle des rapports entre le sujet connaissant et l'objet de son analyse. Nous y analyserons aussi le rôle de l'idéologie et de l'utopie dans le processus d'élaboration des théories en sciences sociales. Enfin, nous nous pencherons sur la question de l'identité et sur la façon dont cette question est analysée par plusieurs philosophes de la modernité. Ce premier chapitre constitue en fait notre cadre

théorique, celui où nous définissons notre perspective générale d'analyse et notre problématique.

Nos deuxième et troisième chapitres sont consacrés à l'analyse proprement dite du discours féministe de la différence aux États-Unis. Le chapitre deux porte sur les textes idéologiques et utopiques qui ont servi de matière première aux théories féministes américaines de la différence, alors que le chapitre trois analyse les écrits théoriques proprement dits. A l'intérieur de notre troisième chapitre, nous avons identifié trois grands courants qui font partie du féminisme culturaliste. Le premier de ces courants, le féminisme culturaliste de tendance radicale, est représenté essentiellement par Adrienne Rich. Cette auteure est celle qui, à partir de sa distinction entre l'expérience et l'institution de la maternité, a posé les principales assises théoriques de ce en quoi consiste le paradigme féministe culturaliste. Le deuxième courant est celui du féminisme culturaliste de tendance socialiste. C'est dans ce courant que l'on retrouve la majorité des féministes américaines de la différence qui ont écrit durant les années 80. Les féministes qui font partie de ce courant reprennent les concepts développés par Adrienne Rich mais en insistant tout particulièrement sur le travail effectué par les femmes dans le cadre de leur fonction sociale de maternité. On retrouve, enfin, durant les années 80, un courant féministe culturaliste de tendance néo-conservatrice, qui vise à rétablir les frontières

entre la sphère privée et la sphère publique et qui s'oppose aux thèses formulées par le féminisme radical des années 70, selon lesquelles le privé est politique.

Les quatrième et cinquième chapitres sont consacrés aux débats et aux critiques que les notions de l'identité des femmes et de la différence entre les sexes ont suscitées dans le féminisme contemporain en France et aux États-Unis. A plusieurs égards, on pourrait dire que le féminisme matérialiste de l'école française est celui qui formule la critique la plus systématique des concepts d'identité et de différence. Sur le plan théorique, les matérialistes françaises refusent le concept d'identité des femmes parce que, disent-elles, les femmes étant appropriées jusque dans leur individualité, il n'est vraiment pas pertinent de poser des questions ayant trait à leur identité individuelle ou à leur rôle, dans l'histoire, en tant que sujet. Ici, on parlera donc en termes d'exploitation de la force de travail des femmes, de rapports d'appropriation entre les sexes et des structures qui permettent à cette appropriation de se perpétuer, plutôt qu'en terme d'identité des femmes. Dans cette optique, on pourrait dire que les féministes matérialistes françaises formulent une critique "de l'extérieur" du concept d'identité, parce qu'elles critiquent ce concept à partir d'une autre grille d'analyse, basée essentiellement sur le présupposé selon lequel les femmes sont d'abord une classe sociale dont la caractéristique principale est d'être appropriée.

Le courant théorique des féministes libertaires américaines, pour sa part, accepte de se pencher sur les questions de l'identité féminine et de la différence entre les sexes. Toutefois, c'est la façon dont elles envisagent ces questions qui diffère de celle des culturalistes. En effet, les libertaires soulignent que l'importance théorique qui est accordée par les féministes culturalistes à l'identité des femmes les porte à occulter d'autres formes d'identité, basées sur l'orientation sexuelle ou sur l'appartenance ethnique. En ce sens, les féministes libertaires formulent une critique "de l'intérieur" des concepts d'identité et de différence, tels que définis par les féministes culturalistes, puisque, tout en acceptant de débattre de ces concepts, elles tentent de les redéfinir d'une manière opposée à celle des féministes culturalistes.

C'est dans ces deux derniers chapitres de notre thèse que nous pourrons compléter notre analyse du courant féministe culturaliste par une analyse comparative avec les courants féministes qui y sont opposés en France et aux États-Unis, afin de pouvoir répondre, dans notre conclusion générale, à l'interrogation principale de la thèse à savoir quelle est la portée heuristique du féminisme culturaliste pour les théories féministes contemporaines.

A ce stade de notre réflexion, il convient de dire un mot sur notre perspective générale d'analyse et sur la façon dont nous entendons aborder notre objet de recherche. Comme nous l'expliciterons lors de notre premier chapitre, nous considérons que les théories que l'on élabore en sciences sociales comportent une grande part de subjectivité. En effet, ces théories sont liées de très près aux intérêts de connaissance des chercheurs et aux idéologies et utopies dont elles sont partie prenante, en raison de la classe sociale à laquelle ils appartiennent, de leur genre, de leur appartenance ethnique et de la façon dont ils interprètent les normes qui leur sont imposées par les différentes composantes d'une société donnée. Cet essai théorique a été entrepris dans une perspective féministe, dans le but avoué de dépasser les querelles entre les différentes écoles au sujet de la "question de la différence" et d'imaginer un "dialogue" qui pourrait être fructueux entre ces écoles. Malgré la distance, nécessaire à l'analyse, que nous avons essayé de maintenir face aux théories dont il est question dans cette thèse, nous n'aurions pas pu entreprendre une telle réflexion en restant totalement étrangère à notre sujet de recherche, ou en désavouant les principaux débats et questionnements qui ont été au centre du champ théorique du féminisme, en France et aux États-Unis, durant ces dernières années.

C'est dans cette perspective que, étant pleinement au courant du caractère subjectif de cet essai, nous utiliserons de préférence le terme "objectifs de démonstration" plutôt que celui d'hypothèses de recherche". En effet, le terme d'hypothèses fait en général appel à des "preuves" ou à des propositions réfutables, au sens de Karl Popper, qui peuvent être vérifiées par des méthodes précises, indépendamment de la subjectivité du chercheur. Or, la réflexion théorique que nous avons entreprise au cours de cette thèse ne comporte pas d'affirmations réfutables, au sens propre de ce terme. Nous pensons d'ailleurs que ces affirmations sont plutôt le propre d'une recherche empirique en sociologie que le propre d'une analyse théorique proprement dite. Nous tenterons cependant, en nous inspirant de Jürgen Habermas et de sa conception de l'action communicationnelle, d'entreprendre une démonstration, la plus claire et la plus rigoureuse possible, dans l'espoir de susciter un "dialogue" entre les théoriciennes féministes qui pourraient éventuellement lire notre recherche et entreprendre des analyses à partir de celle-ci.

Il existe, à notre connaissance, plusieurs ouvrages et thèses qui traitent des questions de la différence et de l'identité des femmes dans le féminisme contemporain. Cependant, nous en connaissons peu qui comparent, de façon systématique,

les différentes théories féministes en France et aux États-Unis ainsi que la façon dont elles définissent ces concepts et dont elles en débattent. Il nous faut cependant mentionner, à ce sujet, certains ouvrages de base dont nous nous sommes servie pour effectuer notre recherche et quelques thèses de maîtrise et de doctorat dont l'entreprise d'analyse et de réflexion théorique s'apparente à la nôtre.

Au chapitre des ouvrages de base, signalons le collectif The Future of Difference, qui porte essentiellement sur les théoriciennes françaises de la différence et sur les philosophes français dont elles se réclament, soit Derrida, Lacan et Foucault. De plus, cet ouvrage analyse les divergences et les débats entre les écoles françaises et américaines de la différence. A ce sujet, nous voulons particulièrement signaler l'article de Christine Mackward, "To Be or not to Be a Feminist Speaker", qui porte sur le courant français de l'écriture féminine et sur les critiques que les féministes américaines de la différence adressent aux théoriciennes françaises au sujet de la notion d'un inconscient féminin qui serait en quelque sorte pré-social et qui permettrait aux femmes de s'opposer au patriarcat. Pour notre part, nous endossons le scepticisme de plusieurs féministes américaines face au projet d'une "écriture au féminin", tel que développé par Luce Irigaray et Hélène Cixous. Car, comme le souligne Jane Flax, si le langage et la pensée rationnelle structurent notre réalité autant qu'ils sont

structurés par celle-ci, par quel moyen peut-on inventer "un langage du corps" qui soit radicalement différent du langage masculin(3)?

Sur la notion de différence et la façon dont elle est employée entre autres par les féministes et par les adeptes du courant "identity politics" aux États-Unis, mentionnons l'essai théorique de Diana Fuss, Essentially Speaking(4), auquel nous avons fait souvent référence dans cette thèse. Dans cet essai, Fuss se penche sur la controverse entre essentialisme et constructionnisme, qui a cours aussi bien entre les théoriciennes féministes qu'entre les théoriciens du mouvement gai et lesbiennes et entre les porte-parole du mouvement Noir aux États-Unis. Loin de tracer une ligne de démarcation nette entre l'essentialisme et le constructionnisme, Fuss expose plutôt des thèses fort originales, selon lesquelles les deux conceptions sont non seulement liées mais ne peuvent être définies que l'une par rapport à l'autre. Selon elle, une conception purement constructionniste de l'identité est impossible et, dans le cadre des luttes de libération, certaines catégories sociales opprimées doivent prendre le "risque de l'essentialisme". En se penchant sur cette controverse, l'auteur analyse aussi les multiples acceptions des concepts d'identité et de différence, tels qu'élaborés, entre autres, par des auteures féministes comme Luce Irigaray, Monique Wittig, ainsi que par les porte-parole du black feminism aux États-Unis.

Quoique sa réflexion nous ait beaucoup influencée, nous pouvons dire que nous étudions plus en détail que Diana Fuss les significations que peuvent prendre, chez les théoriciennes féministes culturalistes, les concepts d'identité et de différence ainsi que les acceptions que leur attribuent les différents courants qui existent à l'intérieur du féminisme culturaliste. De plus, bien que l'auteure se penche, elle aussi, sur la provenance politique et idéologique des concepts d'identité et de différence, par le biais des débats autour de l'essentialisme, nous analysons de plus près les liens qui existent entre les débats théoriques à l'intérieur du féminisme contemporain et les controverses idéologiques qui ont divisé le mouvement des femmes aux États-Unis, durant les années 70 et 80. Nous voulons cependant souligner que l'analyse que fait Diana Fuss des théories de Lacan et de Derrida, ainsi que la façon dont elle traite de la notion d'"identity politics", contribuent à faire de cet ouvrage un essai théorique tout à fait stimulant.

Étant donné que, dans les chapitres trois et quatre de notre thèse, nous traitons des différences entre les féministes culturalistes et les féministes libertaires américaines en ce qui concerne la sexualité et la pornographie, nous nous sommes abondamment servie de l'ouvrage de Shane Phelan Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community(5). Cet ouvrage entreprend une réflexion sur les liens entre les discours identitaires et les différentes définitions de la

sexualité des femmes dans le mouvement féministe aux États-Unis. Dans cet essai théorique, Phelan traite également de la notion de "communauté" dans le mouvement féministe contemporain et des limites d'une telle notion. Comment, se demande-t-elle, peut-on définir une identité propre aux femmes et une identité lesbienne tout en respectant les différences entre les femmes? Les réflexions de Phelan en ce qui concerne la pensée libérale et la façon dont celle-ci a influencé le féminisme contemporain sont, à cet égard, particulièrement éclairantes.

Parmi les thèses de maîtrise et de doctorat qui portent, directement ou indirectement, sur les questions de la différence et de l'identité dans les théories féministes, nous avons retenu le mémoire de Diana Bronson⁽⁶⁾ qui se penche sur le débat Nature/Culture à l'intérieur du mouvement des femmes. En faisant l'analyse de la façon dont on définit le lesbiannisme dans les théories féministes aux États-Unis et des rapports entre le sexe et le genre chez des auteures telles que Kate Millett, Ann Oakley et Gayle Rubin, Bronson tente de démontrer qu'il faut dépasser la dichotomie Nature/Culture, qui est encore très présente dans les théories féministes contemporaines, pour examiner plutôt les interactions qui peuvent exister entre ces deux entités.

La principale erreur à ce sujet, dit Bronson, a été de considérer les théories de type naturaliste comme des théories

qui excluent le changement alors que les théories qui considèrent que l'infériorisation des femmes a des causes sociales seraient des théories qui permettent d'intégrer le changement. Cela, dit-elle, ne s'avère pas toujours. Il existe, au sein du féminisme contemporain, des théories biologisantes qui définissent le corps, et le rapport des femmes à leur corps, comme étant susceptibles de transformation, ainsi que des théories qui proposent une définition de l'oppression des femmes à la fois sociologique et particulièrement déterministe, ce qui a pour effet de limiter considérablement les possibilités de changement. A travers sa critique de la dichotomie Nature/Culture, Bronson analyse également les théories féministes matérialistes de l'école française et considère que ces théories accordent peu de place aux femmes en tant que sujets de l'histoire, et ne permettent pas facilement d'envisager des possibilités de résistance à la domination. Nous souscrivons à plusieurs de ces critiques.

Enfin, dans une perspective historique, aussi bien que dans un souci d'analyse historiographique, la thèse de doctorat de Louise Toupin(6) se penche sur la controverse entre égalité et différence qui a eu cours dans le mouvement féministe aux États-Unis et au Canada, durant la seconde moitié du XIXe siècle et jusqu'au début des années 1960. A partir de ce qu'elle identifie comme "le dilemme de Mary Wollstonecraft", soit "comment peut-on être à la fois mère et citoyenne?", Louise

Toupin veut démontrer que le principal apport du féminisme de la différence, tel qu'il a existé à la fin du siècle dernier et au début du XXe siècle, a été de faire reconnaître la maternité comme un travail spécifique tout en revendiquant, pour les femmes, des droits égaux à ceux des hommes. Ainsi, loin d'opposer égalité et différence, ces "féministes de la maternité" revendiquaient "l'égalité dans la différence" et tentaient de faire reconnaître les mères comme des citoyennes à part entière. Pour notre part, notre réflexion se situe en continuité avec celle de Louise Toupin, dans la mesure où nous analysons une période ultérieure à la sienne. Nous pensons également que son analyse est toujours d'actualité puisque le dilemme qu'elle définit existe encore aujourd'hui et que la controverse entre l'égalité et la différence est toujours présente dans le mouvement féministe contemporain.

Références

1. L'appellation "féminisme culturaliste" a été utilisée couramment par plusieurs théoriciennes américaines qui questionnent ou qui critiquent le féminisme américain de la différence. On peut citer entre autres à ce sujet l'ouvrage de Jo Freeman The Politics of Women's Liberation, paru en 1975. Freeman parle d'une scission à l'intérieur du mouvement des femmes et de la formation d'un courant qu'elle définit comme étant à la fois culturaliste et nationaliste.

Pour pouvoir distinguer le courant féministe américain de la différence de l'école française de la différence, nous utiliserons, pour les premières, l'appellation "féminisme culturaliste", afin de faire ressortir l'importance que les théoriciennes américaines accordent à la construction d'une culture et d'une éthique propres aux femmes.

2. A propos des divergences entre les féministes françaises et américaines de la différence, cf. STANTON, Donna C., "Language and Revolution: the Franco-American Disconnection" in EISENSTEIN, Hester, and JARDINE, Alice, eds, The Future of Difference, Boston, Barnard College Women's Centre, 1980, pp. 73-87.

3. FLAX, Jane, "Post-Modernism and Gender Relations in Feminist theories", in Signs, Summer 1987, Vol. 12, No 4, p.632.

4. FUSS, Diana, Essentially Speaking, Feminism, Nature and Difference, New York and London, Routledge, 1989.

5. PHELAN, Shane, Identity Politics, Lesbian Feminism and the Limits of Community, Philadelphia, Temple University Press, 1989.

6. BRONSON, Diana, Feminist theory: the Nature/Culture Debate and the critique of Dichotomous thought. (Les théories féministes: le débat Nature/Culture et la critique épistémologique de la pensée binaire.), mémoire présenté à l'Université du Québec à Montréal, comme exigence partielle de la maîtrise en Sociologie, par Diana Bronson, Juillet 1987.

7. TOUPIN, Louise, Mères ou citoyennes? Une critique du discours historique nord-américain (1960-1990) sur le mouvement féministe (1850-1960), thèse présentée à l'Université du Québec à Montréal, comme exigence partielle du doctorat en science politique, par Louise Toupin, Avril 1994.

*CHAPITRE UN - Définition du cadre théorique et de la
problématique*

Introduction

Les débats autour des notions de différence et d'identité dans le discours féministe contemporain ont pour arrière-plan ceux qui existent actuellement entre les théoriciens de la modernité sur des questions comme les rapports entre le sujet et l'objet de la connaissance scientifique, les rapports entre le savoir et le pouvoir et, enfin, les liens entre la théorie et les pratiques sociales. Deux caractéristiques principales du discours féministe contemporain peuvent expliquer l'intérêt des théoriciennes pour ces questions. La première de ces caractéristiques est qu'il s'agit d'un ensemble de théories qui sont construites par des minoritaires. À cause de cela, la question du rapport entre le pouvoir et la construction des connaissances scientifiques et celle, plus générale, des rapports entre le sujet et son objet de connaissance, constituent inévitablement un lieu de débat pour ces théoriciennes. D'autre part, et c'est là la deuxième caractéristique, les théories féministes sont éminemment liées aux pratiques du mouvement des femmes, non seulement parce que plusieurs théoriciennes féministes sont très actives dans le mouvement mais surtout parce que les réflexions formulées par le mouvement féministe, autant d'ailleurs que la révolte exprimée par celui-ci, ont continuellement nourri la théorie. En effet, comme l'écrit Christine Delphy:

(...) l'analyse a ses limites. Elle peut nous dire le comment, à la rigueur le pourquoi de

l'oppression ; mais elle ne peut pas plus prétendre à fonder la révolte qui résulte de la conscience de l'oppression, qu'elle ne peut établir la réalité de l'oppression (...). Il n'y a pas de science qui puisse nous dire que nous sommes opprimées(1).

Par conséquent, les théories féministes ne sont jamais purement théoriques: parce qu'elles sont nourries par les pratiques du mouvement de libération des femmes, elles sont toujours en lien avec les idéologies et les utopies qui sont portées par ce même mouvement. C'est pour cette raison que plusieurs théoriciennes féministes se sont penchées sur la question des liens entre théories et pratiques sociales et sur la façon dont les idéologies et les utopies qui sont véhiculées par le mouvement des femmes peuvent servir de matériau pour la construction des théories féministes. Il faut cependant souligner que les débats entre les théoriciennes féministes à partir des questions d'identité et de différence ne se tiennent pas en vase clos: ils sont influencés non seulement par les pratiques et les réflexions du mouvement féministe mais aussi par les débats entrepris à ce sujet par les théoriciens masculins et, plus particulièrement, par les théoriciens de la modernité.

Dans cette perspective, avec l'exposé de ce premier chapitre, nous poursuivons un double objectif. Premièrement, nous voulons montrer ce en quoi consiste "l'environnement théorique" des débats qui se déroulent entre les différents

courants féministes contemporains à partir des notions de différence et d'identité, question qui est liée comme nous allons le voir à celle des rapports entre le savoir et le pouvoir et à celle des liens qui existent entre la théorie et les pratiques sociales. Deuxièmement, nous entendons nous servir de ces débats théoriques comme d'un point de départ afin de pouvoir, par la suite, exposer notre problématique de recherche.

1. Quelques conceptions des rapports sujet-objet dans les sciences sociales

1.1 Karl Popper: plaidoyer pour une autonomie de l'activité scientifique

La première perspective que nous voudrions exposer ici, en ce qui a trait aux rapports entre le savoir et le pouvoir, est celle de Karl Popper. Cette perspective a ceci d'intéressant qu'elle s'oppose à la fois aux partisans de l'induction, soit à ceux qui considèrent que les faits naturels et sociaux s'offrent d'emblée au regard du chercheur, et aux historicistes, c'est à dire à ceux qui tentent, par l'étude de l'histoire, de formuler des théories générales, à l'aide desquelles on pourrait expliquer l'évolution des sociétés humaines(2).

À l'encontre des partisans de l'induction, Popper affirme qu'il n'y a pas de faits bruts. Il n'y a que des problèmes et

des tentatives temporaires de solutions, qui sont proposés par la communauté des savants. Ce sont ces problèmes qui nous permettent d'élaborer des théories puis, à l'aide de ces dernières, de donner un sens aux faits que nous observons et aux expériences scientifiques que nous construisons(3). À l'encontre de plusieurs courants différents en épistémologie, qu'il qualifie d'historicistes, et notamment à l'encontre de la philosophie interprétative, Popper affirme que l'on peut étudier la science comme un processus sans sujet, c'est à dire en se préoccupant uniquement des produits de la connaissance scientifique.

Parce qu'ils témoignent assez clairement de ses conceptions sur l'autonomie de la science, c'est surtout aux arguments de Popper à l'endroit des historicistes que nous nous attarderons ici. Quoique cette conception soit aussi développée dans Misère de l'historicisme, l'exposé de Popper est beaucoup plus clair dans La connaissance objective. Dans cet ouvrage l'auteur affirme que:

La connaissance au sens objectif est totalement indépendante de la croyance d'une quelconque personne, ou de sa disposition à admettre, ou à affirmer ou à agir. La connaissance au sens objectif est une connaissance sans sujet connaissant: elle est sans sujet connaissant(4).

Popper affirme également que les seules propositions qui sont de l'ordre de la connaissance scientifique sont des propositions réfutables, c'est à dire des propositions formulées

sous forme d'hypothèses temporaires, qui sont susceptibles d'être vérifiées par l'expérimentation ou par des études statistiques. Chez Popper, donc, une théorie n'est valable que temporairement, jusqu'à ce que l'on trouve un contre-exemple ou un fait qu'elle n'arrive pas à expliquer; c'est ce qu'il désigne comme le principe de la falsification, propre à toute théorie scientifique digne de ce nom. Peu m'importe, dit Popper, de savoir comment vous en êtes arrivé à formuler telle ou telle théorie, ce qui me préoccupe c'est de savoir si elle est réfutable et comment vous vous y prendrez pour la vérifier(5).

Dans cette perspective, la tâche principale de l'épistémologue consiste à départager ce qui est scientifique, soit les produits de la science, de ce qui est extra-scientifique, soit les motivations, opinions et préoccupations du chercheur. L'épistémologie, dit Popper, n'a pas à se poser la question des croyances du sujet ou des fins de la recherche scientifique, pas plus qu'elle n'a à tenir compte de la situation sociale et culturelle du chercheur. Elle se préoccupe uniquement de la validité des théories, de l'objet de la connaissance scientifique. En contre-partie, le chercheur se doit de formuler des théories **réfutables**, autrement dit des théories qui peuvent être vérifiées, ou falsifiées, au moyen de données empiriques et ce, indépendamment de l'histoire individuelle du chercheur, de son appartenance de classe ou de

la culture particulière au sein de laquelle il effectue ses recherches.

Àjoutons que, selon Popper, ce n'est pas tant le chercheur, en tant qu'individu, qui est garant de l'objectivité de la recherche, mais bien la communauté des savants en tant que telle et l'autonomie de l'institution scientifique. Si un chercheur formule une théorie qui n'est pas assez solide ou assez féconde pour répondre à la majorité des questions en rapport avec un problème donné, un autre chercheur se chargera, plus tard, de la réfuter en s'appuyant sur un ou plusieurs contre-exemples et en formulant une nouvelle théorie qui sera, à son tour, soumise au jugement de la communauté scientifique.

Pour Popper, il en va de la sociologie comme des autres sciences: les sociologues doivent, par le biais de la méthode expérimentale, s'efforcer de formuler des lois universelles pour expliquer le fonctionnement des sociétés humaines. Popper s'en prend aux historicistes parce que, dit-il, tout en rejetant la méthode expérimentale, ils tentent de formuler des théories globalisantes qui, d'après eux, permettraient de mettre en lumière les forces sociales en conflit, qui constituent la dynamique du changement dans une société donnée.

En fait, en s'opposant aux sociologues historicistes, Popper s'oppose tout particulièrement, sans toujours les nommer,

aux sociologues marxistes. Les affirmations du type "toute histoire est l'histoire de la lutte des classes" ne sont pas, selon Popper, des affirmations scientifiques. Elles sont, au mieux, des points de vue ou des opinions sur l'histoire; elles peuvent mener à des considérations utopiques sur l'avenir des sociétés humaines mais pas à des théories qui peuvent être vérifiées ou réfutées par le biais de l'expérimentation(6).

En fait, nous dit Popper, il n'entre pas dans le travail du sociologue de statuer sur les fins ou sur les buts de l'action sociale. À l'encontre des historicistes, Popper prône une sociologie de type "opportuniste" ou "pragmatique" où le sociologue, à la manière d'un technicien, s'occuperait de faire fonctionner telle ou telle institution sociale et d'apporter des correctifs à des situations précises. La "sociotechnique opportuniste" se préoccupe non pas des finalités sociales, à la manière des historicistes, mais des moyens les plus efficaces pour parvenir à des fins.

La sociotechnique opportuniste ressemble à la technique physique en ce qu'elle considère ces fins comme au-delà du domaine de la technologie. (Tout ce que la technologie peut dire au sujet des fins c'est tout au plus si elles sont réalisables.) En cela elle diffère de l'historicisme, qui considère les fins des activités humaines comme dépendant des forces historiques et ainsi comme relevant de sa compétence(7).

Il découle d'une telle conception que la science devrait être autonome non seulement par rapport aux intérêts de

connaissance des chercheurs, mais aussi par rapport aux pratiques sociales et aux conflits sociaux des sociétés dans lesquelles elle s'élabore. C'est d'ailleurs cette autonomie des sciences qui est garante de leur objectivité. La seule relation spécifique que Popper conçoit entre des pratiques sociales et l'élaboration d'une théorie - et ceci est valable autant pour les sciences sociales que pour les sciences physiques - est que le pouvoir en place peut permettre ou empêcher l'autonomie de la recherche scientifique(8).

À l'opposé de Popper, nous ne pensons pas qu'il soit possible, particulièrement en sciences sociales, de tracer une ligne de démarcation aussi nette entre les intérêts et les croyances du sujet d'une part, et l'objet de sa recherche, d'autre part. Nous ne pensons pas non plus qu'il soit souhaitable de mettre de côté la situation sociale et historique du chercheur lorsqu'on fait l'analyse du type de recherche que celui-ci entreprend.

Afin de pouvoir répondre à Karl Popper, plusieurs épistémologues et sociologues de la connaissance ont élaboré des conceptions plus dynamiques des rapports entre le sujet et l'objet dans les recherches en sciences sociales. Nous voulons exposer ici celle de Jürgen Habermas puis celle de Michel Foucault pour montrer que, d'une part, les intérêts de recherche ont une place déterminante dans le processus de production des

connaissances et que, d'autre part, il existe une relation étroite entre les théories et les pratiques sociales.

1.2 Jürgen Habermas: toute connaissance est liée à des intérêts.

C'est à partir d'une critique des théories de la falsification (ou de la réfutation) de Karl Popper que Jürgen Habermas tente de jeter les bases d'une épistémologie des sciences humaines qui serait différente de celle des sciences exactes, qu'il appelle aussi les sciences "empirico-analytiques". En s'appuyant sur les critiques de Popper à l'endroit des théories de l'induction, Habermas affirme d'ailleurs que, même en ce qui concerne les sciences exactes, ce que l'on nomme objectivité n'est en fait qu'une intersubjectivité propre à une époque historique donnée. Il y a, dit Habermas, de l'aveu même de Popper, un saut qualitatif important entre les faits observés et les théories scientifiques. Autrement dit, pour que les faits observés deviennent, par le biais des expériences de laboratoire, des données scientifiques, et pour qu'à leur tour, ces données soient transposées dans des lois ou dans des théories générales, il faut que l'interprétation de ces faits et de ces données fasse appel à un consensus entre les chercheurs, consensus qui est antérieur à l'expérience scientifique(9).

Habermas reconnaît qu'en ce qui concerne les sciences empirico-analytiques, il faille se référer aux thèses de Karl Popper sur la réfutation. Ce qu'il conteste, c'est la prétention qui consiste à vouloir étendre les méthodes des sciences exactes à celles des sciences humaines. Les sciences humaines, dit-il, se doivent d'être critiques et leur critique doit comprendre non seulement une analyse des orientations et des priorités des systèmes sociaux mais aussi une remise en question du contexte historique et social dans lequel sont produites les connaissances. C'est ce que Habermas appelle "la capacité auto-réflexive" des sciences critiques.

À partir de cette distinction entre les sciences empirico-analytiques et les sciences sociales, Habermas définit trois types d'intérêts différents auxquels est liée l'acquisition des connaissances. Ces intérêts, affirme t-il, commandent toute connaissance scientifique et assurent la continuité de celle-ci avec le "monde vécu", où se forme l'expérience pré-scientifique.

L'intérêt technique est celui qui caractérise le développement des sciences empirico-analytiques; il est lié à la dimension de l'efficacité. Il procède d'un besoin des sociétés humaines, et plus particulièrement des sociétés modernes, de contrôler leur environnement et d'étendre leurs connaissances des lois physiques et naturelles. L'intérêt pratique, celui qui commande le développement des sciences

humaines, est lié à la dimension de l'interaction, que Habermas appelle aussi l'action communicationnelle. Cette action vise à susciter et à étendre le consensus entre les sujets parlants et agissants, dans le cadre d'un même système social. De la même manière que le savoir technique vise le contrôle de la nature et des phénomènes physiques, les connaissances pratiques visent le contrôle des processus sociaux(10).

Le troisième type d'intérêt défini par Habermas est un intérêt émancipatoire. Cet intérêt est lié à la capacité "auto-réflexive" des sciences sociales, c'est à dire à la capacité qu'ont ces dernières d'analyser les conditions historiques et sociales dans lesquelles elles sont produites et d'agir en retour sur ces conditions. C'est dans cet intérêt émancipatoire que se situe, pour Habermas, la différence fondamentale entre les sciences physiques et les sciences sociales. En comprenant son environnement, le sujet se comprend lui-même et cherche, par la connaissance, à se libérer des forces qui l'oppriment et qui entravent la communication entre les différents acteurs sociaux. À la différence des deux autres, cet intérêt a une connotation normative ou éthique. En fait, pour Habermas, les sciences sociales se doivent d'être émancipatoires ou libératrices. Nous reviendrons plus loin sur cette dernière affirmation.

C'est dans cette perspective qu'en ce qui concerne les sciences critiques, on ne peut pas, contrairement à ce que prétend Popper, dissocier les questions que l'on se pose dans la théorie, de celles que l'on se pose dans le "monde vécu" ou dans la pratique. En sciences sociales, selon la conception exposée par Habermas, les questions de validité et de vérité ne peuvent être posées indépendamment du contexte historique et social dans lequel se situe le sujet connaissant. Dans cette optique, les sciences sociales sont d'abord des interprétations: "Comprendre revient à établir une communication entre deux mondes; celui qui comprend appréhende la teneur réelle de ce qui est légué par la tradition dans la mesure où il applique cette tradition à lui-même et à sa situation"(11).

Chez Habermas, les sciences sociales deviennent des sciences critiques lorsqu'elles questionnent le consensus et mettent en lumière les processus de répression des besoins et des pulsions sur lequel il est basé. Dans les ouvrages ultérieurs à Connaissance et intérêts, on retrouve toujours cette conception selon laquelle, l'intérêt émancipatoire non seulement englobe l'intérêt de connaissance pratique mais aussi le transcende et le dépasse. Ainsi, dans Raison et légitimité, Habermas souligne que cette catégorie émancipatoire de la connaissance scientifique est liée à la présence d'intérêts universalisables, intérêts qui seraient basés sur des valeurs

universelles, propres à susciter le consensus entre les membres d'une même formation sociale.

(...) on peut distinguer les normes susceptibles d'une justification des normes qui stabilisent les rapports de force. Dans la mesure où les normes expriment des intérêts universalisables, elles reposent sur un consensus, (où elles trouveraient un tel consensus si une discussion pratique pouvait avoir lieu). Dans la mesure où elles règlent des intérêts non universalisables, elles reposent sur la force(12).

Il faut noter que l'on ne peut comprendre tout à fait ce en quoi consiste l'intérêt émancipatoire, tel que défini par Jürgen Habermas, sans faire appel à la place prépondérante que celui-ci accorde à la Raison dans l'action communicationnelle. En effet, une étude quelque peu approfondie des écrits de Habermas nous montre que sa conception des systèmes sociaux et de la vie en société repose sur un triple pari. Premièrement, l'auteur fait le pari qu'il existe des intérêts universalisables, que l'on peut découvrir dans une discussion donnée, lorsque les personnes en présence ont la possibilité d'exprimer leur point de vue sans contraintes extérieures, qu'il s'agisse de contraintes de type idéologique ou de contraintes qui peuvent entraîner une violence physique. Le deuxième pari consiste à affirmer que l'individu, en faisant usage de sa Raison, est à même de reconnaître ces intérêts universalisables, c'est à dire de faire la différence entre les normes susceptibles de légitimation et celles qui lui sont imposées par les pouvoirs dominants. L'auteur soutient enfin, et c'est là le

troisième pari, qu'il peut exister des sociétés fondées sur ces intérêts universalisables, c'est à dire des sociétés où la liberté et le bien-être de chaque individu seraient en accord avec le bien-être de la communauté(13).

En conclusion, on pourrait dire qu'à l'opposé de Popper qui développe une conception instrumentale des sciences sociales et qui affirme la nécessité, pour les sociologues, de se préoccuper des moyens plutôt que des finalités de l'action sociale, Habermas insiste sur la capacité auto-réflexive des "sciences pratiques", c'est-à-dire sur leur aptitude à analyser et à critiquer le contexte historico-social dont elles sont issues. Dans cette optique, la théorie ne peut être étudiée indépendamment des pratiques sociales et des enjeux qui se dessinent dans le monde vécu. D'autre part, le rôle émancipatoire des sciences sociales, tel que défini par Habermas, ne peut être dissocié d'une "partialité pour la Raison"(14). C'est cette partialité qui lui permet de croire que les acteurs sociaux ont accès à l'analyse critique de leur condition d'existence, dans la mesure où ils sont à même de faire la différence entre des intérêts universalisables et ceux qui leur sont imposés par les pouvoirs dominants(15). Avec ce parti pris pour la Raison, Habermas reprend le vieux projet de l'école de Francfort, celui d'une humanité réconciliée avec elle-même, dans une société qui ne serait plus unidimensionnelle.

1.3 Michel Foucault: tout savoir sert à consolider un pouvoir déjà établi

Voir dans cette analyse une critique de la raison en général, serait postuler que de la raison ne peut venir que le bien, et que le mal ne peut venir que du refus de la raison. Cela n'aurait pas beaucoup de sens. La rationalité de l'abominable est un fait de l'histoire contemporaine(16).

Cette citation, tirée de L'Impossible Prison, résume bien la place que Foucault accorde à la raison dans le rapport au savoir. Alors que Jürgen Habermas mettra en lumière le rôle émancipatoire de la connaissance en sciences sociales, dans la mesure où elle permet de faire la différence entre un consensus reposant sur des intérêts universalisables et un consensus qui repose sur la force, alors qu'il considère que c'est par le biais de la raison que les acteurs sociaux peuvent reconnaître ces intérêts universalisables, Foucault tentera plutôt de démontrer qu'en sciences sociales savoir et pouvoir sont inextricablement liés.

C'est surtout dans L'histoire de la sexualité que Michel Foucault expose ses idées sur les relations entre savoir et pouvoir et c'est principalement en s'opposant à l'hypothèse répressive qu'il élabore sa théorie. Selon lui, "l'histoire n'est pas le progrès de la raison universelle. C'est le jeu des rituels, la marche de l'humanité d'une domination à l'autre"(17). De la même façon, le savoir n'est pas en soi

émancipateur, la vérité scientifique n'est pas en soi source de libération, la vérité et le pouvoir sont, chez Foucault, en relation continuelle. Non pas dans le sens où le pouvoir déterminerait le discours de façon univoque, mais bien dans le sens où savoir et pouvoir s'interpénètrent continuellement et où l'un s'élabore en même temps que l'autre se construit.

Cependant, il faut bien voir qu'ici, pouvoir ne signifie pas nécessairement violence mais bien rapport de force. Chez Foucault, le pouvoir est à la fois partout et nulle part; il s'exerce de haut en bas mais aussi de bas en haut; il est, en fait, "une matrice générale de rapports de force qui opèrent à un moment précis dans une société donnée"(18).

Comme nous l'avons déjà souligné, c'est en faisant l'histoire de la sexualité à partir de l'époque classique que Foucault parvient à illustrer sa théorie. En effet, comme il l'affirme dans La volonté de savoir, il s'agit pour lui de démontrer que le discours sur le sexe n'a pas servi essentiellement à libérer les individus des structures de domination mais à les classer en différentes catégories, ce qui a permis aux appareils du pouvoir - l'Etat, la police, les prisons, les institutions psychiatriques - de mieux les contrôler.

Cette alliance entre les appareils du pouvoir et la science du sexe constitue ce que Foucault appelle le bio-pouvoir. Au XIXe siècle, selon l'auteur de L'histoire de la sexualité, alors que cette alliance finissait d'être mise au point, on a assisté à un foisonnement de discours sur le sexe :

À travers tant de discours, on a multiplié les condamnations judiciaires des petites perversions, on a annexé l'irrégularité sexuelle à la maladie mentale; de l'enfance à la vieillesse, on a défini une norme du développement sexuel et catégorisé avec soin toutes les déviations possibles. On a organisé des contrôles pédagogiques et des cures médicales; autour des moindres fantasmes, les moralistes mais aussi et surtout les médecins ont rameuté tout le discours emphatique de l'abomination(19).

Donc, et contrairement à ce que prétend l'hypothèse répressive, ce n'est pas ce que l'on tait à propos du sexe mais ce qu'on en dit qui sert au contrôle des individus et des groupes sociaux. Dans l'esprit de Foucault, il en va du discours en sciences humaines comme du discours sur la sexualité. Le savoir en sciences humaines sert, en règle générale, non pas à dénoncer les mécanismes du pouvoir mais à les renforcer. En ce sens, selon Foucault, le principal problème des intellectuels consiste à ignorer que, par leur discours, ils contribuent aux mécanismes du pouvoir: en prétendant se situer à l'extérieur de ces mécanismes, ils s'instituent en défenseurs - et en détenteurs - de la vérité. Ces intellectuels, dit Foucault, devraient plutôt s'appliquer à analyser ce en quoi consistent les appareils de pouvoir dans les sociétés modernes et à

dénoncer les formes de contrôle que ces sociétés imposent aux individus(20).

Mais, si savoir et pouvoir sont en corrélation continuelle et si le discours des intellectuels ne sert pas à dénoncer les mécanismes du pouvoir mais en fait intégralement partie, alors les questions de Vérité et de Liberté se posent, chez Foucault, d'une façon tout à fait différente de celle des philosophes de l'époque des Lumières et de celle de certains philosophes actuels qui, comme Jürgen Habermas, n'en sont pas très éloignés.

En effet, selon la conception des Lumières, la Vérité et le Savoir étaient en progression continuelle et les idéaux de Raison et de Liberté existaient de façon absolue, indépendamment des contingences d'époque ou de culture. Au contraire, en liant Vérité et Pouvoir, Foucault adopte une position relativiste, selon laquelle le savoir, et les vérités temporaires qui en découlent, dépendent des appareils, des structures et des rapports de forces qui existent à une époque donnée. En fait, ce qui constitue, selon Foucault, "notre plus vieux mensonge", ce sont les conceptions universalistes de Vérité, de Raison et de Liberté. Ce qui existe, à chaque époque de l'histoire, ce sont, d'une part, des rapports de force et des appareils de domination et, d'autre part, des savoirs leur permettant de se perpétuer(21).

Cependant, si l'oeuvre de Foucault apporte plusieurs réponses au chapitre des relations entre savoir et pouvoir, elle peut toutefois laisser le lecteur sur sa faim en ce qui concerne plusieurs autres sujets, notamment celui de la résistance. En effet, si le savoir et les appareils de pouvoir sont en corrélation continuelle, on peut se demander s'il existe un savoir et un discours propres aux dominé-es et si ce savoir et ce discours peuvent leur permettre de résister à l'oppression. De plus, on peut aussi se demander par quels moyens les intellectuels peuvent se permettre de dénoncer les divers mécanismes de répression mis en place par les pouvoirs dominants. À cet égard, selon Dreyfus et Rabinow, la réponse de Michel Foucault est loin d'être optimiste:

Foucault remarque que même l'opposant à un régime tient sur la loi un discours identique à celui du régime. À l'âge classique, la critique de la monarchie française a pris la forme d'une attaque contre le mépris de la monarchie pour la loi. Plus tard, on a critiqué l'Etat en cherchant à démystifier la façon dont les régimes bourgeois manipulent le droit à leur avantage. On a reproché à cette manipulation de dénaturer l'autorité de la loi. En un sens, ceci s'applique à Foucault qui défie les institutions modernes et les discours du pouvoir en suggérant qu'il existe une tension permanente entre les idéaux de la loi et l'ordre social établi par les technologies politiques(22).

Il n'y a donc pas, chez l'auteur de L'histoire de la sexualité, de discours ou de savoir propres au dominé-es. Toutefois, il y a quand même des formes de résistance possibles. En effet, selon Foucault, le pouvoir ne peut s'exercer que sur des "sujets libres". C'est à l'occasion d'un article intitulé

"Deux essais sur le sujet et le pouvoir" que Michel Foucault développe plus à fond ses conceptions du pouvoir, d'une part, et de la liberté, d'autre part. D'après lui, une relation de pouvoir contient en elle-même, une composante de liberté, et qui dit liberté dit possibilité de résistance de la part des dominé-es. Cette composante de liberté est presque nécessaire à la relation de pouvoir, c'est elle qui permet à cette relation de fonctionner. Elle permet également de faire la différence entre la relation de pouvoir et la violence pure et simple:

Une relation de violence agit sur un corps, sur des choses; elle force, elle plie, elle brise, elle détruit: elle referme toutes les autres possibilités. Si elle rencontre une résistance elle n'a d'autre choix que d'entreprendre de la réduire. Une relation de pouvoir, en revanche, s'articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir: que "l'autre" (celui sur lequel elle s'exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action; et que s'ouvre, devant la relation de pouvoir tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles(23).

Il semble, toutefois que, chez Foucault, cette résistance des minoritaires se situe beaucoup plus sur le plan des pratiques que sur le plan du discours ou de la construction des théories. Dans ses "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", Foucault dit quelques mots à propos des pratiques de résistance. Ce sont, d'après lui, des pratiques fragmentaires, orientées vers des revendications à court terme. Il s'agit aussi "de pratiques anarchiques", qui ne se laissent pas enfermer dans une organisation centralisée et qui s'insèrent difficilement dans

une analyse rationnelle, construite dans le cadre d'une théorie sociologique(24).

Mais le dominé construit-il un savoir sur lui-même? Peut-il, à partir de ses pratiques de résistance, articuler un discours autonome qui lui permette de s'opposer au savoir dominant? Enfin, à partir de quoi la résistance peut-elle s'articuler si le discours du dominé consiste uniquement en un "discours en retour", en une parole qui reproduit celle du dominant? Foucault ne répond pas vraiment à ces questions. Ses conceptions plutôt déterministes des rapports entre le savoir et le pouvoir laissent à penser que tout savoir articulé peut, à court terme, être récupéré par le pouvoir et que les pratiques sociales et les rapports de force existent en eux-mêmes et pour eux-mêmes.

D'autre part, il n'y a pas chez Foucault, comme chez Marx ou chez les philosophes de l'école de Francfort, de projection téléologique vers une société meilleure; il n'y a pas non plus de progrès continu vers une fin de l'histoire. Il y a un pouvoir et des pratiques de résistance. Il y a des appareils de domination et des savoirs leur permettant de se perpétuer. En fait, comme le souligne Brian Turner:

History and society are "spaces" for endless struggles between groups in a contest to micro-centers of power. These centers determine right to speech, privilege of exchange in the reward of labour. There is no beginning or end to such struggles. They have no rhyme, reason or teleology

(...) Although there is no advance of reason, there is in contemporary society a process of rationalization which is signaled by a variety of practices, institutions or rationalization (...)(25).

En conclusion, on pourrait résumer la position de Foucault sur les liens entre le savoir et le pouvoir en disant que cet auteur, par le biais d'une analyse historique qui cherche à identifier le type de pouvoir existant à une époque donnée et le type de savoir qui permet au pouvoir de se perpétuer, cherche à combattre les idées de son temps selon lesquelles l'histoire constitue une progression constante vers une société plus juste et vers un discours de plus en plus vrai.

2. Les rapports entre la théorie, l'idéologie et l'utopie

2.1 Les rapports entre théorie et pratiques sociales et entre théorie et idéologie

Les sociologues positivistes et plusieurs sociologues marxistes - Popper et Habermas ont hérité respectivement de ces deux traditions - opposaient la théorie, ou le discours vrai, aux idéologies, qui représentaient le domaine de l'illusion, et des faux-semblants. Popper, lorsqu'il traite des idéologies, les assimile aux préjugés et au sens commun. Le rôle de la science, dit-il, est de combattre ces préjugés, d'abord en vérifiant les propositions théoriques par des expériences scientifiques, reconnues comme telles sur le plan méthodologique, puis, en

soumettant toute théorie à la critique de la communauté scientifique(26).

Pour Habermas, le rôle des théories en sciences humaines consiste aussi à combattre les idéologies. La théorie, dit-il, doit tenir le rôle de "critique des idéologies", dans la mesure où elle doit permettre à l'acteur social de faire la différence entre les normes basées sur la répression des besoins humains et celles qui découlent d'intérêts universalisables(27). Chez Popper comme chez Habermas, donc, les théories doivent servir à se rapprocher le plus possible de la vérité et à combattre les illusions qui sont le domaine de l'idéologie et du sens commun.

Foucault, pour sa part, n'utilise pas le terme d'idéologie. Il s'en explique lors d'une entrevue reproduite dans Power/knowledge(28). Le terme d'idéologie, dit-il dans cette entrevue, me semble inadéquat pour plusieurs raisons, la première étant que l'on oppose toujours l'idéologie au discours vrai. Or, chez Foucault, les pratiques discursives sont intimement liées aux pratiques de pouvoir; il n'existe donc pas, dans l'absolu, de discours vrai, même si les discours produisent "des effets de vérité". Par ailleurs, Foucault n'utilise pas le terme "idéologie" parce que, dit-il, le pouvoir ne cache rien et n'a rien à cacher(29). En fait, s'il n'y a pas de discours vrais, il n'y a pas non plus de discours faux. Il n'y a de discours que partiels et limités.

Nous pensons, avec Foucault, que le discours idéologique ne se situe pas à l'opposé du discours scientifique. En effet, comme le souligne également Danielle Juteau, les théories scientifiques (comme d'ailleurs les discours idéologiques) sont partielles et partiales(30). Partielles parce qu'un discours ne peut pas recouvrir la totalité du réel, partiales parce qu'il n'y a pas, en sciences humaines du moins, de discours neutre. Celui ou celle qui fait de la théorie, parce qu'il ou elle privilégie certains aspects de la réalité, prend nécessairement parti. Les théories féministes, d'ailleurs, comme la plupart des théories construites par des minoritaires, diffèrent d'avec les théories dominantes parce qu'elles reconnaissent ouvertement leur partialité.

Le concept d'idéologie, cependant, nous semble toujours avoir une certaine pertinence, dans la mesure où l'on considère que l'idéologie est un langage qui se situe plus près de la pratique que le langage théorique. C'est cette conception de l'idéologie qui est exposée par Fernand Dumont dans L'anthropologie en l'absence de l'homme et c'est celle à laquelle nous nous référerons le plus souvent au cours de cette thèse.

Fernand Dumont affirme dans L'anthropologie en l'absence de l'homme que le rapport des êtres humains à la connaissance est étroitement lié à leur rapport à la pratique ou, plus

largement, à leur expérience individuelle et collective. Chez Dumont, l'expérience quotidienne est déjà source de connaissance dans la mesure où, en même temps qu'ils agissent, les individus et les mouvements sociaux réfléchissent, s'interrogent et remettent en question le sens de leurs actions(31). Expériences et pratiques quotidiennes se situent dans un ensemble plus vaste, que Dumont désigne comme étant celui de la "culture première", concept qui tient à peu près la même place que celui de "monde vécu" chez Habermas. Dans une optique assez proche de celle de Habermas, Dumont tentera de démontrer qu'il existe une continuité entre la production des savoirs théoriques, savoirs qui font partie de la culture savante, et l'expérience pré-scientifique, qui se situe dans la culture première. En fait, chez Dumont, les théories en sciences sociales sont la mise en forme et la remise en question des pratiques et des connaissances qui existent déjà dans la culture première.

Selon Dumont, la science prend l'idéologie comme point de départ pour raffiner ensuite les affirmations formulées par celle-ci et pour les vérifier ou les infirmer. D'autre part, les théories scientifiques en sciences sociales exercent une influence sur les idéologies, dans la mesure où elles sont utilisées par les acteurs sociaux, à titre de justification ou de critique de telle ou telle pratique sociale. En fait, affirme Dumont, l'individu - et ce terme inclut le théoricien - est

"toujours-déjà" dans l'idéologie et, s'il peut la dépasser, à l'aide d'instruments de mesure ou grâce à la confrontation scientifique, il ne peut jamais y échapper totalement.

Dans cette même perspective, Dumont définit l'idéologie comme étant le discours qui se situe au plus près des pratiques sociales et qui donne un sens à l'action. Ici l'idéologie n'est donc pas une "fausse conscience", elle est plutôt une forme de connaissance, partielle, liée à la pratique quotidienne. Chez Dumont, l'idéologie est aussi une vision du monde, la vision spontanée que nous en avons lorsque nous commençons à nous interroger sur nos pratiques. L'idéologie existe au début de la science, dans les questions que celle-ci se pose sur les pratiques sociales; on la retrouve aussi à la fin du processus scientifique, dans les applications de celui-ci. Mais, continue Dumont, "ces images de l'origine et de la fin, pour correspondre à des évidences, sont trop restrictives: c'est de part en part que le préalable idéologique est présent"(32).

Cette définition de l'idéologie comme une vision du monde avait été déjà été formulée par Antonio Gramsci. Toutefois, le concept d'idéologie, tel qu'il est défini par Gramsci, a un sens beaucoup plus vaste que celui que Dumont lui accorde. Selon la pensée gramscienne, en effet, l'idéologie est l'union d'une conscience et d'une éthique(33). Dans cette perspective, il s'agit non seulement d'un discours qui s'élabore au plus près

des pratiques sociales, mais aussi d'une conception du monde ou une philosophie qui traverse toute réflexion théorique et toute recherche scientifique. Pour Gramsci, écrit Jean-Marc Piotte "L'idéologie est donc le sens vécu des différents rapports qu'entretient l'homme avec la nature et les autres hommes"(34). Dans un autre ordre d'idées, l'idéologie est aussi le lieu où une classe prend conscience de son "rôle historique". Autrement dit, dans la pensée gramscienne, c'est d'abord sur le terrain des idéologies que se vivent les conflits entre les classes sociales. En ce sens, Jean-Marc Piotte écrira que Gramsci inverse le schéma de Marx dans la mesure où, ici, les luttes de classe se livrent principalement au niveau de la superstructure et non sur le terrain des rapports de production.

Pourtant, à partir du moment où l'on admet que théorie et idéologie sont liées, plusieurs questions surgissent qui sont pour le moins embarrassantes: comment faire la différence entre théorie et idéologie ; qu'est-ce qui distingue le discours du théoricien de celui du militant, à partir du moment où le premier refuse de se réfugier dans la neutralité scientifique? Les sciences sociales ne sont-elles après tout que des idéologies?

Selon Fernand Dumont, c'est parce que l'idéologie est liée de très près à l'action qu'elle se distingue de la science. Toutefois, les idéologies ne sont pas le reflet exact des

pratiques sociales: elles peuvent entraîner une remise en question de ces pratiques. De même, les pratiques peuvent aussi, à leur tour, entraîner une remise en question des idéologies. Dumont énonce ici une réalité que nous avons tous et toutes expérimentée: ce que nous disons et pensons quotidiennement ne se traduit pas toujours dans nos actes, notre discours nous sert souvent à adopter une attitude critique face à nos pratiques et inversement. C'est d'ailleurs cette contradiction entre idéologies et pratiques sociales, cette possibilité de retour du discours sur l'action, qui rend possible le changement, tant sur le plan individuel que sur le plan collectif.

Les choses seraient prises dans un bloc infrangible si nos attitudes et nos actions étaient cohérentes. Pour que je m'introduise dans un monde diversifié et ouvert, il faut que je sois moi-même fissuré(35).

Pour Dumont, c'est la réflexion - catégorie qui correspond, chez Habermas, à celle de l'auto-reflexivité - qui fait la différence entre la théorie et l'idéologie. La réflexion est ce moment qui permet au théoricien de prendre ses distances, de façon temporaire, face à l'action immédiate; d'avoir, pour quelques instants - le temps que dure le travail théorique - une vue d'ensemble de ses actions, de rendre enfin cohérent un ensemble de pratiques contradictoires.

D'autre part, Dumont soulignera qu'il y a une certaine rigueur d'analyse et une méthodologie qui sont propres à la

recherche scientifique. Parmi des phénomènes sociaux qui peuvent parfois sembler contradictoires, les sociologues, les anthropologues, les historiens, sélectionnent ceux qui leur semblent les plus significatifs, les plus féconds au point de vue explicatif. Mais, dit-il, dans cette sélection même, il y a une part d'idéologie:

La science cherche des **constantes**, des **déterminations**, des **nécessités** et, pour y arriver, elle doit surmonter des subjectivités dispersées qui font proliférer dans tous les sens l'arbitraire de leurs interprétations (...) Pour y arriver, elle prélève dans le vécu lui-même des expériences singulières qu'elle tient pour exemplaires...de sa propre entreprise(36).

Enfin, chez Dumont, comme chez Habermas, ce qui rend possible la réflexion et la théorie c'est la possibilité pour l'anthropologue de replacer les idéologies et les pratiques dans leur contexte historique et social; ce que ne fait pas nécessairement celui qui est engagé dans l'action, sauf lorsqu'il s'arrête pour prendre ses distances face à cette action, lorsqu'il s'interroge, à partir d'analyses historiques et sociales, sur le pourquoi de ses pratiques. Dans ce cas, il ferait, pour un temps du moins, de la théorie.

À partir des affirmations précédentes, nous définirons la théorie comme un ensemble de concepts et d'outils d'analyse, construits afin de cerner une partie de la réalité sociale et

d'effectuer un travail de compréhension et de réflexion approfondi, à partir de cette réalité. Dans la même perspective, nous définirons l'idéologie comme le discours des mouvements sociaux et des appareils d'Etat, discours qui leur permet de se fixer des objectifs à court ou à moyen terme et d'agir directement sur le réel social afin, soit de le transformer, soit de le maintenir tel qu'il est.

Cette distinction entre théorie et idéologie nous amène aussi à distinguer entre, d'une part, les tentatives d'explication des rapports sociaux que propose une théorie - leur clarté, leur degré de cohérence, leur adéquation avec la réalité sociale - et, d'autre part, le sens que ces tentatives d'explication peuvent avoir pour les acteurs sociaux qui s'en inspirent et pour les théoriciens-nes qui les mettent de l'avant. C'est ce que fait Fernand Dumont lorsqu'il sépare, pour les fins de l'analyse, la vérité, ou la validité, d'une théorie de sa pertinence:

On pourra montrer que, dans tel de mes comportements ma façon de voir la situation où je me trouve n'est pas "objective" : que j'ai pris un jeu de lumière pour un incendie, un inconnu pour un ami, le Pyrée pour un homme, erreur sur l'objet, en somme. Restera à expliquer cette erreur, à la considérer dans sa pertinence pour moi, comme un indice de ce que suis dans de pareilles situations⁽³⁷⁾.

Ce type de distinction entre validité et pertinence signifie aussi, d'après nous, que même si l'on admet qu'il existe un rapport étroit entre la subjectivité du théoricien -

ses croyances, ses valeurs, ses projets - et l'objet qu'il étudie, et même si l'on accepte qu'il existe un lien constant entre les pratiques sociales et la production du savoir, ceci ne devrait pas exempter les chercheurs et les chercheuses de se préoccuper de la validité des théories qu'ils exposent, de mener des études empiriques ou de faire des recherches historiques afin de "tester" leurs hypothèses.

En ce qui nous concerne, dans le cadre de cette thèse, nous nous attarderons à la pertinence des théories de la différence, aux idéologies et aux pratiques sociales auxquelles elles sont liées, plutôt qu'à leur degré de validité. En fait, au lieu de nous demander s'il est vrai que les hommes et les femmes sont vraiment différents d'un point de vue biologique, psychologique et social - entreprise qui serait plutôt onéreuse et qui dépasserait le cadre d'une recherche en sociologie - nous nous demanderons plutôt: "Quel est le sens que prend le concept de différence pour les théoriciennes et pour les acteurs sociaux qui s'en réclament? Dans quels débats politiques et sociaux s'inscrit la notion de différence? Quels enjeux soulève cette notion pour les théoriciennes et les groupes féministes qui les mettent de l'avant?"

Soulignons enfin que, dans plusieurs des ouvrages écrits par les féministes culturalistes, on fait souvent référence à un projet de société où les femmes posséderaient le pouvoir ou

à des sociétés du passé où elles l'auraient déjà exercé. L'important, pour les auteures qui se réfèrent à ces sociétés, ne semble pas être de savoir si les projets sont réalisables ou si les sociétés en question ont vraiment existé - pour plusieurs théoriciennes, cette préoccupation semble même tout à fait secondaire - il s'agit plutôt de se fixer un idéal lointain qui leur permet de garder espoir, de continuer à chercher et à agir.

Nous ne parlons pas ici de théorie proprement dite, puisqu'il ne s'agit pas, la plupart du temps, de faire des vérifications de nature historique ou anthropologique. Nous ne parlons pas non plus d'idéologie, puisqu'il s'agit de projets qui ne se réaliseront pas nécessairement par le biais de l'action à court terme, même s'ils contribuent à lui donner un sens. Ce type de projet se situe plutôt dans une autre catégorie, qui est celle de l'utopie.

2.2 L'utopie ou le rôle de l'imaginaire dans le discours théorique

Si nous pensons, comme le souligne Habermas, que "les connaissances analytiques interviennent dans la vie"⁽³⁸⁾, nous pensons aussi, comme le souligne Dumont, que le monde vécu et le langage qui l'exprime, c'est-à-dire l'idéologie, interviennent dans la théorie. Nous avons cependant défini l'idéologie comme le langage des acteurs sociaux; qu'en est-il

alors de l'utopie ou de l'imaginaire, de quelle façon interviennent-ils dans la construction des discours théoriques?

Là encore, l'analyse de Fernand Dumont peut nous offrir des pistes de réflexion et des éléments de réponse. Chez Dumont, les utopies et les mythes ne sont pas seulement des illusions; ils ont une influence sur les pratiques et, même s'ils ne dessinent pas un projet social réalisable, ils n'en confèrent pas moins un sens à ces pratiques. Comment comprendre en effet les revendications des groupes féministes pour l'avortement libre et gratuit si l'on ne fait pas référence à l'utopie d'une sexualité qui serait entièrement libérée des contraintes de la reproduction? Dumont écrit, à propos de l'utopie, qu'elle est "apprivoisée dans un présent historique qui, après tout, est l'endroit premier où la culture est vécue"(39). Donc, si l'utopie dessine les contours d'une société qui n'existe pas dans le présent, il ne s'agit pas pour autant d'une société qui n'a aucun rapport avec ce que nous vivons actuellement. Bien avant Dumont, Marcuse écrivait que l'utopie n'est pas "ce qui n'a pas de place, ne peut avoir de place dans l'univers historique, mais plutôt ce à quoi la puissance des sociétés établies interdit de voir le jour"(40).

D'autre part, même si l'utopie dessine les contours d'une société impossible à construire - étant donné l'état actuel des structures de domination - les sociétés dans lesquelles nous

vivons contiennent cependant des éléments d'utopie. Ces éléments d'utopie influencent d'ores et déjà les revendications qui sont formulées par les acteurs sociaux. Que se passerait-il, demande Marcuse, si les limites de l'ordre établi venaient à être atteintes? Les acteurs sociaux qui s'opposent à l'ordre actuel revendiqueraient un ordre nouveau, au nom de l'utopie qu'ils tentent déjà de vivre quotidiennement(41).

Une fois l'utopie définie comme un projet qui s'exerce déjà dans des pratiques actuelles et comme le "non-lieu d'une liberté possible", comment définir le lien qui existe entre les discours utopiques et les discours théoriques? Jean René Ladmiral écrit dans sa préface de Connaissance et intérêt que l'intérêt émancipatoire correspond à la capacité des sciences humaines de critiquer les sociétés actuelles à partir de ce qu'elles ne sont pas encore(42). À cet égard, la théorie de Habermas, même si cet auteur n'analyse pas explicitement ce en quoi consiste l'utopie, peut nous être utile pour cerner certaines acceptions de ce concept.

Les théoriciens et les théoriciennes en sciences humaines ont en général une certaine conception de ce que la société pourrait ou devrait être. Cette conception comporte une part de projection dans le futur de certaines possibilités de changement que cette société renferme; elle comporte aussi une part de mythe ou d'imaginaire. Ces mythes peuvent, d'après nous,

transformer ce que l'on sait, ou ce que l'on croit savoir, des sociétés du passé; ils peuvent aussi exercer une influence sur les projets des théoriciens et des mouvements sociaux. À titre d'exemple, on pourrait mentionner la place occupée par les sociétés matriarcales dans le discours féministe contemporain, ou encore les passages du discours marxiste qui font référence au communisme primitif, ou enfin la société sans conflits et sans idéologies qu'évoquent souvent les auteurs fonctionnalistes et systémistes. Images mythiques et idéalisées d'un passé qui n'a peut-être jamais existé ou d'un futur pour le moins incertain, ces utopies n'en constituent pas moins des éléments significatifs des théories et des idéologies contemporaines.

À la limite, on pourrait dire que toutes les théories et toutes les idéologies contiennent, à différents degrés, une part d'utopie. Selon Fernand Dumont, dans L'anthropologie en l'absence de l'homme, l'utopie représente une forme de savoir liée à l'imaginaire social. La culture, qui constitue une toile de fond à l'élaboration des théories, constitue aussi une toile de fond à la construction des idéologies et des utopies. Dans cette perspective, ceux qui élaborent un discours dans les universités et les centres de recherche partagent, à la limite, certains des espoirs et des rêves de ceux qui interviennent dans la pratique.

La théorie, l'idéologie et l'utopie ne sont donc pas des discours imperméables les uns aux autres. Malgré tous les efforts des anthropologues(43) pour asseoir les théories sur des bases méthodologiques solides et pour élaborer un langage qui soit apte à construire un objet propre aux sciences humaines, les théories anthropologiques restent tributaires des pratiques idéologiques et mythiques des formations sociales qui leur ont donné naissance. Les théories s'élaborent en partie à partir des idéologies et des utopies qui sont véhiculées par les acteurs sociaux et, dans leurs applications, les discours scientifiques redeviennent à leur tour des idéologies et des utopies. En fait, comme le souligne Dumont, les théories se construisent à partir des lacunes du présent:

Ces lacunes sont objets ou prétexte pour la pensée; elles sont cernées, expliquées, comprises, à la condition d'être référées à un "modèle" d'ensemble du monde, d'un monde futur où elles disparaîtront. L'ordinateur cerveau, la société sans classe, la communauté des interprétants (...) jouent un tel rôle: modèles utopiques qui, rappelés sur le présent, engendrent schémas méthodologiques et théoriques"(44).

3. Les notions de sujet et d'identité telles que traitées par différents théoriciens de la modernité.

Dans les théories féministes culturalistes que nous allons analyser plus loin, la notion d'identité, tant individuelle que collective, occupe une place centrale. Pour ces théoriciennes, la redéfinition par les femmes de leur identité est essentielle à leur action dans l'histoire: c'est seulement après avoir

construit une définition valorisante de ce qu'elles sont, que les femmes peuvent s'affirmer comme sujet de l'histoire et agir sur leur environnement biologique et social.

Mais, qu'est-ce que l'identité? Quels sont les liens qui existent entre la définition de soi et la formation d'une identité collective? Le discours féministe culturaliste s'est développé aux États-Unis dans un contexte où les philosophes et les sociologues occidentaux se sont abondamment penchés sur les différentes facettes de la construction de l'identité à l'époque moderne. C'est ce contexte théorique que nous tenterons d'analyser ici afin de pouvoir montrer, au cours des chapitres ultérieurs, comment les théories féministes contemporaines ont été influencées, de près ou de loin, par celui-ci.

3.1 Jürgen Habermas et Charles Taylor: où le développement de l'identité est lié au concept d'histoire narrative et à une notion de continuité.

C'est surtout dans sa Théorie de l'agir communicationnel que Jürgen Habermas se penche sur le processus de construction de l'identité individuelle dans les sociétés modernes. Ce processus, dit-il, est lié, chez l'individu, à la catégorie de l'auto-réalisation, c'est-à-dire à la capacité de donner un sens à son histoire, et à la catégorie de l'auto-détermination, c'est-à-dire à la capacité de se faire reconnaître comme un individu autonome.

(...) dès qu'il [l'individu] arrive au niveau d'exigence de l'identité comme Je, grâce à l'auto-identification prédicative de soi, il fait savoir, avec la réponse Je (dans des contextes appropriés), qu'il peut être identifié génériquement comme un sujet **autonome** capable d'agir, et numériquement grâce à ces dates qui éclairent la continuité d'une histoire vécue **assumée de manière responsable**(45).

Chez Habermas, cependant, ce même processus n'est concevable que dans le cadre d'une **inter-subjectivité**: l'individu ne parvient à construire son identité que dans le cadre d'une histoire familiale, d'une culture et d'un langage spécifiques. C'est face à d'autres sujets "parlants et agissants" qu'il développe une identité qui lui est propre et le développement de cette identité ne peut se faire que grâce aux liens qu'il crée avec autrui. D'autre part, selon Habermas, ce processus de formation identitaire ne se réalise pas, pour l'individu, de façon transparente. En effet, l'auteur décrit plutôt la formation de l'identité comme un processus opaque et complexe qui, parce qu'il se forme dans un contexte d'inter-subjectivité, comporte nécessairement une part d'arbitraire:

L'identité comme Je se maintient (...) dans la capacité d'intégrer le résultat d'identités concrètes, pour partie disloquées, pour partie dépassées, dans une histoire vécue assumée en prenant ses responsabilités. (...) Jusqu'à présent, je me suis rallié à cette manière existentialiste de parler. Mais dans cette description se trouve schématisé sous forme de choix conscient, spontanément réalisé, ce qui se réalise en fait sous forme d'un processus complexe, opaque(46).

Dans un essai paru en 1989 et intitulé Sources of the Self, the Making of the Modern Identity, le philosophe Charles Taylor cherche, lui aussi, à rendre explicites les principales acceptions de la notion d'identité et s'attarde plus spécifiquement à la signification moderne de cette notion. En dépit des divergences entre Taylor et Habermas en ce qui concerne d'autres aspects de leur théorie, la définition que donne Taylor de l'identité se rapproche assez de celle de Habermas. Chez Taylor, en effet, comme chez Habermas d'ailleurs, l'identité se construit à travers un processus de **socialisation** et d'**interprétation**. C'est à partir de son histoire propre et de la façon dont il interprète cette histoire que l'individu donnera un sens au contexte socio-culturel dans lequel il est placé. Cette interprétation implique nécessairement une notion de **continuité** et s'inscrit dans une **histoire narrative**. L'identité, affirme Taylor, ne se construit pas sans une conception de ce que l'on a été et de ce que l'on projette de devenir, à l'intérieur d'une communauté donnée:

I don't have a sense of where/what I am, as I argued above without some understanding of how I have got there or become so. My sense of myself is of a being who is growing and becoming. In the very nature of things **this cannot be instantaneous** (...) It is also that as a being who grows and becomes I can only know myself through the history of my maturations and regressions, **overcomings and defeats**. My self-understanding necessarily has temporal depth and incorporates narrative(47).

Chez Taylor, la capacité de se situer face à une échelle de valeurs fondamentales est un des aspects essentiels de la

formation de l'identité. C'est en fonction de son adhésion plus ou moins profonde à certaines valeurs, qui font partie de son héritage culturel et qui existent **en dehors de lui**, que l'individu est appelé à s'orienter à l'intérieur d'une société donnée. Bien plus, c'est à partir de ces valeurs qu'il peut donner un sens à son histoire(48).

Chez Jürgen Habermas également, l'orientation face à des valeurs universalisables fait partie intégrante du processus de formation identitaire. Toutefois, et c'est là un des aspects essentiels de la controverse entre les deux auteurs, alors que chez Taylor ces valeurs font partie de notre héritage culturel en tant qu'héritiers de la modernité, chez Habermas, par contre, ces valeurs sont **immanentes** plutôt que **transcendantes**: dans la mesure où elles doivent être "découvertes" par le biais de l'action communicationnelle, elles sont, en quelque sorte, dépendantes de la subjectivité des individus et des collectivités.

Cependant, chez Taylor comme chez Habermas, le processus de formation identitaire n'est pas un processus transparent. L'identité ne se construit pas sans ruptures, sans crises, sans régressions: l'individu ne change pas forcément d'une façon linéaire, il n'explique pas non plus tous les choix qu'il pose d'une façon rationnelle. Pourtant, à certains moments significatifs de sa vie, il lui est possible de comprendre son

histoire personnelle dans une perspective de continuité, ce qui lui permet de donner à celle-ci à la fois un sens et une cohérence(49).

Charles Taylor soulignera aussi qu'avant l'époque des Lumières, ce sens que l'individu donnait à sa vie et sa place à l'intérieur de la société étaient des questions beaucoup moins problématiques qu'aujourd'hui. Par le passé, en effet, l'identité de l'individu lui était en quelque sorte imposée "de l'extérieur": sa place était clairement définie par la classe sociale à laquelle il appartenait et sa vie avait un sens grâce aux coutumes féodales et à la religion. À partir de la fin du XVIIIe siècle, toutefois, la révolution française et les **idéaux de dignité et d'égalité** viennent bouleverser un tel ordre des choses: les classes sociales deviennent de moins en moins étanches et les croyances religieuses subissent un déclin graduel.

Avec ces bouleversements, un troisième idéal apparaîtra que Taylor définit par le concept d'**authenticité**. Selon cet idéal, l'individu est appelé non seulement à donner un sens à son histoire mais bien à **construire ce sens par lui-même**. De plus, il est appelé à orienter sa vie et à construire son identité d'une façon qui lui est propre, et non pas en conformité avec ce que la société attend de lui. À l'époque de la modernité, en fait, l'idéal d'authenticité peut s'exprimer comme suit: c'est

dans la mesure où l'histoire de chaque personne est unique, et peut être reconnue comme telle, que cette personne doit être considérée comme un être humain à part entière et avoir accès aux mêmes droits que tous. C'est dans cette optique que Taylor écrit:

There is a certain way of being human that is my way. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of anyone else's life. Not only should I not mold my life to the demand of external conformity; I can't even find the model by which to live outside myself. I can only find it within(50).

Toutefois, continue Taylor, le processus de formation identitaire est indissociable d'un autre processus, celui de la reconnaissance. L'individu ne peut construire son identité à partir d'un vacuum: il la construit à partir d'un dialogue avec ceux que Georges Herbert Mead définissait comme "the significant others". Dans Grandeur et misère de la modernité, Taylor écrit:

Nous nous définissons toujours dans un dialogue, parfois en opposition, avec les identités que les "autres qui comptent" veulent reconnaître en nous. Et même quand nous survivons à certains d'entre eux, comme nos parents, par exemple, et qu'ils disparaissent de nos vies, la conversation que nous entretenions avec eux se poursuit en nous aussi longtemps que nous vivons(51).

Avec l'avènement de la modernité, cependant, et avec ce que Taylor appelle "l'ère de la dignité", la reconnaissance ne va plus de soi: il s'agit d'un processus que chacun se voit obligé de négocier et qui peut échouer. Et, puisque la reconnaissance est nécessaire à la construction du moi, c'est en fait sa propre

identité ou sa propre authenticité que l'individu se voit contraint de négocier.

But, in the earlier age, general recognition never arose as a problem. General recognition was built into the socially derived identity by virtue of the very fact that it was based on social categories that everyone took for granted. Yet inwardly derived, personal, original identity doesn't enjoy this recognition a priori. It has to win it through exchange, and the attempt can fail(52).

Chez Taylor, le problème de la reconnaissance se pose autant pour les mouvements sociaux et pour les collectivités que pour les individus. Dans cette optique, c'est par ce double mouvement de la reconnaissance croissante de la dignité de chacun et de l'exigence d'authenticité que Taylor explique la revendication du droit à la différence dans les sociétés modernes. En effet, dit-il, avec cette exigence, il est nécessaire, pour les individus comme pour les mouvements sociaux, de mettre l'accent sur la spécificité de leur histoire et sur leur originalité propre, afin que cette spécificité soit reconnue comme telle par l'ensemble de la société. De plus, c'est sur la base de leur originalité ou de leur différence que les individus et les mouvements sociaux revendiquent le droit à la dignité et l'accès à l'universalité. Ainsi, et de façon paradoxale, pour les individus comme pour les communautés, la revendication du droit à l'égalité a engendré graduellement celle du droit à la différence(53).

On comprend d'autant mieux cette dernière revendication, dit l'auteur, lorsqu'on réfléchit au fait que l'échec de la reconnaissance, dont nous avons parlé plus haut, n'a rien de banal: il porte atteinte à la formation identitaire des individus et des collectivités ou, si l'on veut, à la façon dont ceux-ci se conçoivent, à l'image qu'ils se font d'eux-mêmes. Selon Taylor, c'est dans cette perspective qu'il faut analyser le discours et les pratiques récentes du mouvement féministe, du mouvement homosexuel et des divers groupes contre le racisme: pour ces différents mouvements sociaux, la dépréciation de leur histoire et la non-reconnaissance de leur spécificité ont entraîné un sentiment profond d'infériorité qu'ils doivent à tout prix dépasser afin de pouvoir lutter pour leurs droits.

Their own self-depreciation, on this view, becomes one of the most potent instruments of their own oppression (...) Within these perspectives, misrecongition shows not just a lack of due respect. It can inflict a greivous wound, saddling its victims with a crippling self-hatred. Due recognition is not just courtesy we owe people. It is a vital human need(54).

3.2 Michel Foucault: le sujet, l'identité et la résistance.

La définition que Michel Foucault donne de l'identité est assez différente de celle de Habermas ou de Taylor et elle est liée à sa définition du sujet. En effet, on a souvent reproché à Michel Foucault de faire peu de place au sujet à l'intérieur de son analyse. À la fin de sa vie, toutefois, il s'est exprimé

sur cette question et il a été jusqu'à affirmer que "Ce n'est donc pas le pouvoir mais le sujet qui constitue le thème général de mes recherches"(55). Il y a donc, chez Foucault, une notion de sujet et une conception de l'identité mais, comme nous allons le voir, ces notions sont radicalement différentes de celles qui sont exposées plus haut. En effet, la définition que Foucault donne du sujet est directement liée à sa conception du pouvoir et elle comporte deux acceptions distinctes. Dans un premier temps, Foucault fait référence, à l'assujettissement, à la subordination de l'individu par les micro-pouvoirs; dans un deuxième temps, il évoque la résistance possible des individus et des mouvements sociaux face à ces mêmes pouvoirs. Loin de s'opposer, cependant, ces deux acceptions sont dépendantes l'une de l'autre, puisque, chez Foucault, les mêmes structures qui produisent la relation de pouvoir produisent aussi la résistance.

Dans cette optique, c'est le pouvoir qui produit le sujet, et ce pouvoir assigne aussi une identité aux individus en fonction de ses fins propres. D'autre part, derrière la plupart des thèses de Foucault concernant l'histoire de la folie, l'histoire de la sexualité ou l'histoire de la prison, il y a l'idée que le pouvoir à l'époque moderne a continuellement tenté de faire la distinction entre les malades et les biens-portants, entre les homosexuels et les hétérosexuels, entre l'honnête citoyen et le délinquant. Le pouvoir et le discours scientifique

en sciences sociales se sont instaurés en classifiant et en excluant(56).

C'est notamment dans son Histoire de la sexualité que Foucault montre comment le pouvoir moderne transforme les individus en sujets et leur assigne une identité, et c'est dans ses "Deux essais sur le sujet et le pouvoir" qu'il donne un aperçu de ce en quoi consiste la résistance possible des individus et des mouvements sociaux à cet assujettissement. Dans ce dernier article, Foucault affirme que les luttes des nouveaux mouvements sociaux s'organisent précisément à l'encontre de la définition d'eux-mêmes que le pouvoir cherche à imposer aux individus:

Ce sont des luttes qui mettent en question le statut de l'individu: d'un côté, elles affirment le droit à la différence et soulignent tout ce qui peut rendre les individus véritablement individuels (...). Enfin, toutes les luttes actuelles tournent autour de la même question: qui sommes-nous? Elles sont un refus de ces abstractions, un refus de la violence exercée par l'État économique et idéologique qui ignore qui nous sommes individuellement, et aussi un refus de l'inquisition scientifique ou administrative qui détermine notre identité(57).

L'identité, chez Foucault, est donc imposée par le pouvoir et fait partie du processus même de la domination. Mais la définition que Foucault donne de l'identité comporte aussi une autre acception, qui apparaît plus clairement lorsqu'on tient compte des critiques qui ont été adressées à cet auteur par d'autres philosophes, se réclamant d'un courant opposé. Charles

Taylor est un de ceux-là. Selon Taylor, en s'opposant à l'hypothèse répressive, et en présentant l'identité essentiellement comme le résultat des mécanismes de domination, Foucault exclut de son analyse du pouvoir les notions de Vérité et de Liberté, notions qui, dit-il, sont essentielles à toute analyse de la domination(58). En effet, affirme Taylor, exercer un pouvoir sur un individu, ou une catégorie sociale, signifie nécessairement exercer une contrainte sur ceux-ci. De plus, cette contrainte doit nécessairement s'opposer aux besoins, désirs ou intérêts profonds de ces individus ou de ces catégories sociales, autrement dit à leur Vérité ou à leur identité propre, et elle doit aussi limiter leur Liberté de façon significative. Dans cette optique, continue Taylor, la notion même de Pouvoir n'a aucun sens si elle n'est pas liée à celles de Liberté et de Vérité.

D'autre part, selon Taylor, ces notions sont implicites chez Foucault puisque ce dernier oppose, aux définitions de la sexualité qui sont imposées aux individus par les micro-pouvoirs, une possibilité de résistance qui serait fondée sur "les corps, les plaisirs, les savoirs dans leur multiplicité (...)"(59). Il y a donc, implicitement, chez Foucault, une possibilité de se libérer du pouvoir et une "vérité" des corps et des plaisirs qui fonde la résistance des individus et des mouvements sociaux à un discours sexuel qui leur serait imposé.

Taylor reproche aussi à Foucault de rejeter toute idée d'une identité profonde, propre aux individus, identité qui serait appelée à se réaliser à travers l'histoire de ceux-ci et à travers la formation d'une échelle de valeur qui leur vient de leur héritage culturel. Ce rejet de la notion d'identité individuelle a pour corollaire, selon Taylor, le rejet de la notion d'une identité collective, propre à ceux et celles qui font partie des sociétés modernes: "Our humanitarism, our notions of freedom - both personal independence and collective self rule - have helped to define a collective identity we share; and one that is rooted deeply in our more basic, seemingly infrapolitical understandings (...)"(60).

Toutefois, d'après William Connolly, qui commente à son tour les critiques que Taylor adresse à Foucault, si les positions de Michel Foucault comportent plusieurs contradictions, c'est surtout parce que leur objectif premier est de déconstruire les notions d'Identité, de Liberté et de Vérité qui sont présentes chez les défenseurs de la modernité, plutôt que de leur opposer sa propre définition de ces notions et sa propre méta-théorie. En regard de cette thèse, les contradictions présentes chez Foucault ne disparaissent pas mais elles deviennent, cependant, plus faciles à expliquer(61).

Selon Connolly, en effet, Foucault accorde une place importante, dans son analyse, aux notions de résistance et de

liberté, même s'il ne donne pas à ce dernier terme la même signification que Charles Taylor. En effet, dit Connolly, cette place apparaît plus clairement, si l'on tient compte du fait que, chez Foucault, l'individu, ou l'identité de celui-ci, ne se réduit pas à ce qui est produit par le pouvoir. Chez Foucault, ce que le pouvoir cherche à façonner et à contrôler ce n'est pas tant le sujet en tant que tel, mais c'est ce qui, chez l'individu, résiste à l'assujettissement.

The subject, on Foucault's reading, is not "dead": it is very much alive and very much the effect of modern disciplinary institutions. But, if power produces the subject, in what ways does power constrain or limit the self? Subjectification, an effect of power, subjugates recalcitrant material in an embodied self resistant to this form. Power produces and constrains, then, but the target of constrain is not the self as agent, but that in selves which resists agentification(62).

D'après Diana Fuss, plusieurs mouvements sociaux, notamment certains groupes pour la défense des droits des homosexuels et des lesbiennes se sont inspirés des écrits de Michel Foucault pour avancer que l'identité n'est pas quelque chose d'univoque mais plutôt quelque chose de provisionnel, de pluriel, qui se construit et se reconstruit constamment. En fait, dans l'optique de Foucault, la construction de l'identité ne s'inscrit pas nécessairement dans un continuum; il s'agit plutôt d'un processus complexe, et souvent imprévisible, qui n'est pas exempt de contradictions ni, parfois même, d'incohérence(63).

Cette interprétation est aussi celle de William Connolly lorsqu'il définit l'identité, chez Foucault, comme une notion qui laisserait une place non pas uniquement à la résistance mais aussi à l'altérité ou à la différence à l'intérieur même de la construction du moi :

This political project of estrangement from the identity given to us before we are in a position to appraise it critically is the obverse of Taylor's project (...) Taylor insists that we "cannot" escape this identity; Foucault insists that we can go further than Taylor imagines, if only we pursue the genealogical project relentlessly(64).

En fait, alors que Habermas et Taylor font ressortir la continuité du sujet, sa capacité à construire une identité qui lui est propre, à travers certaines périodes de crises, de ruptures et de régression, Foucault nous donne plutôt l'image d'invidus à l'identité fragmentée, dont les actions et les pensées sont souvent contradictoires, mais aussi d'invidus qui ont la possibilité de s'opposer, ou d'échapper temporairement, à la définition de leur identité et aux catégories imposées par les pouvoir dominants.

D'autre part, toujours selon Connolly, alors que les adeptes des philosophies interprétatives, comme Habermas et Taylor, se concentrent sur la façon dont il est possible, dans les sociétés modernes, de construire et de susciter un consensus autour de certaines valeurs primordiales et universalisables, Foucault de son côté, pose des questions tout aussi

essentielles. À savoir: comment l'identité est-elle construite par le pouvoir?; la définition du sujet, doué de raison et capable d'action communicationnelle, telle qu'on la retrouve chez Habermas, par exemple, tient-elle compte des rapports de domination en présence dans une société donnée? Au prix de quoi, et de qui, se construit le consensus autour de ces valeurs dites "universalisables"(65)?

4. Définition d'une problématique d'analyse

4.1 Notre conception des rapports théorie-pratique en sciences sociales

Nous avons exposé précédemment plusieurs théories sur les liens entre le savoir et le pouvoir ainsi que sur les rapports qui peuvent exister entre les théories et les pratiques sociales. Nous nous sommes aussi penchée sur les concepts d'identité et de différence tels qu'ils ont été traités par quelques théoriciens de la modernité. Nous entendons maintenant nous servir de plusieurs éléments de ces théories pour élaborer notre problématique d'analyse et pour formuler nos objectifs de démonstration.

Que peut-on retenir des différentes définitions de l'identité ainsi que des conceptions de la relation entre le savoir et le pouvoir qui ont été exposées dans notre cadre théorique? En ce qui concerne Popper et la perspective néo-

positiviste, nous pensons, avec Jane Flax⁽⁶⁶⁾, que la plupart des théoriciennes féministes ont peu d'affinités avec une telle conception de l'épistémologie, qui refuse de s'attarder au rôle du sujet dans la construction des théories scientifiques. En effet, et c'est aussi ce que souligne Jane Flax, une telle conception se défend difficilement lorsqu'on veut démontrer, comme le font plusieurs théoriciennes féministes, (Guillaumin, Mathieu) que la place des femmes dans la théorie dépend de leur place dans les rapports sociaux. En général, donc, les écrits féministes dont nous ferons l'analyse dans cette thèse s'inspirent le plus souvent d'auteurs qui, à la manière de Habermas, Taylor et Foucault, considèrent qu'il existe des liens entre les rapports sociaux et l'élaboration des connaissances scientifiques.

D'autre part, le fait d'affirmer qu'il existe un lien constant entre théorie, idéologie et utopie et entre théorie et pratiques sociales, nous amène à reposer, d'une manière tout à fait différente de celle de Popper, la question de la validité en sciences sociales. Dans cette optique, nous nous rallions à la perspective de Charles Taylor qui avance que, dans le domaine des sciences sociales, une théorie est valide dans la mesure où elle permet aux acteurs de poser un regard critique sur les pratiques sociales dans lesquelles ils sont engagés, de mieux comprendre le pourquoi de ces pratiques et de les ajuster en

tenant compte du contexte social et historique dans lequel ils se trouvent:

In sum I want to say that, because theories which are about practices are self definition, and hence alter the practices, the proof of the validity of a theory can come in the changed quality of the practice it enables. Let me introduce terms of art for this shift of quality and say that good theory enables practice to become less stumbling and more clairvoyant(67).

Selon Taylor, ceci ne signifie pas qu'après avoir étudié telle ou telle théorie, les acteurs sociaux abandonneront définitivement leurs projets ou leurs utopies pour adopter une analyse plus "réaliste" des formations sociales dans lesquelles ils se trouvent, mais bien qu'ils comprendront plus clairement pourquoi, si tel est le cas, leurs espoirs de changement ne peuvent pas, pour l'instant, se réaliser(68). Cette façon de lier théorie et pratique amène Charles Taylor à souligner qu'en sciences sociales le sujet fait de la théorie à partir de soi, à partir de ses luttes quotidiennes et des questions qu'il se pose face à son environnement historique et social. À cet égard, la conception exposée par Taylor rejoint celle de Dumont et aussi celle de Habermas. Elle permet, selon nous, de mieux saisir les liens qui existent entre, d'une part, la construction des théories féministes et, d'autre part, les rapports de pouvoir entre les sexes qui prévalent à une époque historique donnée.

Ces remarques nous permettent de revenir sur la conception de Michel Foucault, selon laquelle la production des théories en sciences sociales dépend des relations de pouvoir qui existent dans une société donnée, et de nuancer cette conception par une vision qui serait moins déterministe. Pour notre part, nous pensons, avec Foucault, que la construction des théories fait partie intégrante des relations de pouvoir. Cette perspective peut nous permettre d'expliquer la position de minoritaires qu'occupent les femmes dans le rapport au savoir et la façon dont celles-ci analysent souvent leur oppression avec des catégories d'analyse et des concepts qui sont empruntés au discours dominant. Cette position est aussi celle de Colette Guillaumin lorsqu'elle souligne que:

(...) les appréhensions conceptuelles ne sont pas distinguables des relations sociales, elles sont elles-mêmes une relation sociale. Non que ces notions, idées, concepts et théories soient des "reflets" (...) mais plutôt sont-elles la face mentale des rapports concrets(69).

Nous nous écartons toutefois de la position de Foucault lorsqu'il affirme que le discours des dominées constitue un discours "en retour" ou qu'il est "la face inversée" du discours dominant. D'après nous, il existe plutôt un conflit constant entre les connaissances et les pratiques des dominés et les savoirs élaborés par les dominants. Nous pensons aussi que les "minoritaires", pour employer les termes de Guillaumin, ont la capacité de se servir de leur expérience pour élaborer un savoir qui leur est propre, même si ce savoir reste empreint des

concepts et des catégories d'analyse qui sont présents dans le discours dominant.

Plusieurs auteurs qui ont étudié de près les théories de Foucault se sont d'ailleurs attardés à démontrer que sa théorie n'aurait pas de sens s'il n'accordait pas une certaine importance aux capacités de résistance des mouvements sociaux et aux capacités de critique des dominé-es face au bio-pouvoir(70). En effet, comment les écrits de Foucault lui-même pourraient-ils se justifier sans cette perspective? Pourquoi avoir fait l'histoire de la clinique, des prisons, de la sexualité, si c'est pour en venir simplement à reproduire le discours dominant? À ce sujet, Dreyfus et Rabinow écrivent:

(...) il semblerait que le seul recours possible soit de dire que quelque chose dans nos pratiques historiques nous définit, pour un temps du moins, comme des êtres capables, lorsqu'ils sont réceptifs, de résister à la pression de l'ordre totalisateur dont Foucault a montré qu'il caractérisait les pratiques de notre époque(71).

En fait, on pourrait dire que la construction des théories en sciences sociales dépend des rapports de pouvoir qui existent à une époque donnée, mais aussi des pratiques de résistance des minoritaires. Ces pratiques permettent aux dominés non seulement de déconstruire les théories produites par les dominants, mais aussi de produire de nouvelles théories, qui peuvent les amener à mieux cerner la réalité de l'oppression qu'ils subissent. Et, surtout si l'on suit le raisonnement de Foucault selon lequel

le pouvoir est d'abord une **relation** où le dominé voit s'ouvrir devant lui "**tout un champ de réponses possibles**", on peut alors considérer qu'à partir de leurs réponses au pouvoir et de leurs pratiques de résistance, les dominé-es peuvent produire des théories qui leur sont propres.

4.2 Les objectifs de démonstration

Plusieurs féministes ont avancé que le seul fait de poser la question de l'identité des femmes et de la différence entre les sexes pouvait conduire à une analyse essentialiste. Comme nous le verrons plus loin au cours de cette thèse, cette accusation d'essentialisme a été formulée, notamment par les féministes matérialistes (Delphy, Guillaumin, Mathieu), à l'endroit des théoriciennes françaises de la différence. Plus récemment, certaines théoriciennes post-modernes ont critiqué comme étant essentialistes toutes les analyses qui traitaient des femmes comme d'une catégorie sociale dominée, subissant une oppression commune⁽⁷²⁾. Avant de définir nos objectifs de démonstration, nous voulons, pour notre part, apporter quelques précisions sur le sens du terme "essentialiste" et établir à quelles conditions une analyse féministe de l'identité des femmes peut échapper à ce qualificatif.

D'après Teresa De Lauretis, l'accusation d'essentialisme peut être justifiée dans le cas d'un discours qui considère les

femmes comme un "en soi" ou comme une réalité **immuable** ou **éternelle**. Citant le Oxford English Dictionary, de Lauretis écrit qu'une conception réellement essentialiste définirait les femmes comme: "[an] Absolute being, substance in the metaphysical sense; the reality underlying phenomena (...) intrinsic nature of a thing-in-itself, that internal constitution, on which all the sensible properties depend" (73).

D'après nous, une telle définition des femmes comme un "en soi" a toujours abouti, par le passé, à un cul-de-sac, tant pour les femmes que pour les théories féministes. Outre le fait qu'elle présente une conception homogène de ce que sont les femmes, elle les enferme dans une image statique de leur identité: les femmes ayant toujours été plus pacifistes, plus empathiques, plus aptes que les hommes à s'occuper des enfants, elles le seront nécessairement jusqu'à la fin des temps, puisque cela fait partie de leurs attributs biologiques ou naturels. Si on l'étudie uniquement sous cet angle, le discours féministe de la différence ne représente pas grand chose de nouveau pour les théories féministes contemporaines, et les critiques formulées par les féministes matérialistes, selon lesquelles ce discours ne fait que reproduire dans ses grandes lignes l'idéologie dominante à l'endroit des femmes, sont tout à fait justifiées.

Toutefois, si l'on revient à l'argumentation de De Lauretis, cette première définition de l'identité des femmes s'oppose à une autre conception, plus dynamique celle-là, qui consiste à envisager les femmes, en tant que sujet, dans une perspective socio-historique. On parlera alors de l'identité des femmes comme d'un **processus continuels de définition de soi** plutôt que comme un ensemble de caractéristiques figées et immuables. D'autre part, à l'intérieur du discours féministe, continue de Lauretis, cette définition même de l'identité des femmes peut constituer la base d'un projet politique féministe et devenir un enjeu de lutte:

It is a totality of qualities, properties and attributes that such feminists define, envisage, or enact themselves (...), and possibly also wish for other women. This is more a project, then, than a description of existent reality; it is an admittedly feminist project of "re-vision", where the specifications "feminist" and "re-vision" already signal its historical location(74).

C'est à partir d'une analyse préliminaire des ouvrages majeurs du féminisme culturaliste ainsi que des débats à propos des notions d'identité et de différence qui ont eu cours dans l'ensemble du féminisme contemporain et, également, à partir des deux conceptions de l'identité des femmes qui ont été exposées plus haut que nous avons formulé notre objectif général de démonstration, soit celui qui constitue, en fait, le point d'ancrage de notre recherche. Cet objectif peut se définir de la façon suivante: il s'agit de démontrer que, malgré les faiblesses qu'il présente souvent sur le plan de l'argumentation

théorique et en dépit du caractère essentialiste de plusieurs des écrits qui le composent, le féminisme culturaliste peut être considéré comme un paradigme ayant une valeur heuristique. Dans le cadre de ce paradigme, et c'est ce en quoi consiste sa portée heuristique, les femmes sont définies d'abord comme des sujets de l'histoire et non comme le produit des structures de domination. Leur expérience individuelle et collective et leur interprétation des rapports sociaux de domination, bien qu'elles soient en partie structurées par ces rapports, leur permettent également de s'y opposer.

D'autre part, en nous situant dans le cadre d'une analyse comparative, nous entendons aussi démontrer que le concept d'identité des femmes, tel qu'il a été défini par le féminisme culturaliste, a contribué à renouveler l'ensemble des théories féministes contemporaines, notamment en France et aux États-Unis, en introduisant, dans le champ des théories féministes contemporaines, des débats sur des questions fondamentales, questions qui pouvaient difficilement être formulées dans le cadre des paradigmes opposés au féminisme culturaliste.

Cet objectif général de démonstration peut être traduit sous la forme de trois objectifs spécifiques qui nous permettront, dans les chapitres subséquents, d'approfondir notre analyse. De façon plus spécifique, nous cherchons à démontrer que:

- 1o les théories féministes culturalistes constituent un **paradigme**, dans la mesure où les théoriciennes de cette école, se réfèrent, malgré leurs divergences, à une vision du monde commune et à une même définition générale de ce en quoi consiste l'identité des femmes;
- 2o les deux conceptions de l'identité que nous avons exposées plus haut sont présentes, à des degrés différents selon les auteures, dans le discours féministe américain de la différence;
- 3o la deuxième conception de l'identité des femmes constitue un **apport spécifique pour les théories féministes contemporaines**, au sens où elle a contribué à **renouveler ces théories**, en introduisant, dans le champ théorique du féminisme contemporain, des débats sur des questions fondamentales, questions qui **pouvaient difficilement être formulées** dans le cadre des paradigmes opposés au féminisme culturaliste.

Comme nous l'expliquerons plus longuement au cours des chapitres qui suivent, ce troisième objectif de démonstration a pour effet d'élargir considérablement le champ de la recherche. En effet, en nous demandant en quoi certains concepts

du discours féministe culturaliste peuvent constituer un apport spécifique pour les théories féministes contemporaines, nous nous situons d'emblée dans le cadre d'une analyse comparative, puisque nous n'étudions pas ce discours uniquement pour lui-même, mais bien pour montrer ce qu'il vient apporter de plus dans un champ théorique spécifique, celui des théories féministes contemporaines. C'est dans cette perspective que nous tenterons de démontrer que le féminisme culturaliste a pu représenter un apport spécifique pour les théories féministes contemporaines ou, pour dire les choses autrement, que ce paradigme possède un caractère heuristique.

4.3 La méthodologie

- **Comment peut-on établir le caractère heuristique d'un paradigme?**

Dans un article écrit au début des années 70, Margaret Masterman se penche sur les différentes significations que Thomas Kuhn attribue au concept de paradigme et elle s'interroge également sur les applications possibles de ce concept au domaine des sciences sociales. Parmi ces significations, nous en avons retenu deux, qui s'appliquent le mieux à notre perspective d'analyse et à notre champ de recherche. Selon Masterman, un paradigme peut être défini dans son sens le plus large comme une **vision du monde** ou comme un ensemble de questions et de préoccupations philosophiques qui préexistent

à la recherche scientifique et qui sont **antérieures** à la **formulation d'une théorie**(75). D'autre part, et c'est là la deuxième signification, Masterman affirme également que Kuhn emploie le terme de paradigme dans un sens plus concret, soit **comme un ensemble de concepts et de catégories d'analyse** auxquels se réfèrent plusieurs auteurs appartenant à la même école de pensée(76). Dans cette perspective, nous utiliserons le terme "paradigme" pour désigner soit une école de pensée dont les auteures s'inspirent d'une même vision du monde, soit un ensemble de théoriciennes qui utilisent des concepts et des outils d'analyse communs.

D'après nous, cependant, s'inspirer d'une même vision du monde et employer des concepts communs, ne signifie pas nécessairement adopter la même idéologie ni défendre les mêmes positions sur le plan politique. Un même paradigme peut regrouper des théoriciennes qui adoptent des positions différentes en ce qui concerne la pornographie ou le rapport des femmes à la maternité, tout en se référant, cependant, aux mêmes interrogations sur le plan philosophique et en utilisant les mêmes catégories d'analyse.

En tenant compte de ces considérations, nous tenterons d'établir le caractère heuristique d'un paradigme à partir des concepts-clés qu'il introduit à l'intérieur d'un champ théorique donné. Dans cette perspective, nous définirons le caractère

heuristique du féminisme culturaliste par son aptitude à introduire, dans le champ théorique du féminisme, **des concepts fondamentaux**, qui jettent un **nouvel éclairage** sur la réalité des femmes et **qui ne pourraient pas être formulés de la même façon** dans le cadre des paradigmes opposés et contemporains. D'autre part, nous voulons également démontrer qu'il est possible d'établir, **a posteriori**, le caractère heuristique d'un paradigme, en vérifiant si les concepts qu'il a introduits sont repris, **quelques années plus tard**, par un ou des paradigmes qui travaillent à en **élargir le sens** en les **appliquant à d'autres objets**, ou à d'autres catégories d'analyse, que ceux pour lesquels ils avaient été conçus originellement(77).

En entreprenant une démarche de ce type, nous nous situons d'emblée dans le cadre d'une approche multiparadigmatique, telle que définie par Margaret Masterman. Masterman, en effet, s'inspire considérablement de Thomas Kuhn tout en critiquant ses théories. Les théories de Kuhn en ce qui concerne les paradigmes ont été formulées en fonction des sciences physiques. Dans La structure des révolutions scientifiques, cet auteur soutenait qu'après une période de révolution scientifique où plusieurs paradigmes sont en compétition, un de ces paradigmes doit obligatoirement devenir dominant afin que les connaissances scientifiques puissent progresser à l'intérieur d'une même discipline(78). Quelques années plus tard, en tentant d'appliquer la notion de paradigme aux champs de connaissance

qui sont propres aux sciences humaines, Masterman soutiendra plutôt que, dans les "nouvelles" disciplines scientifiques(79), plusieurs paradigmes peuvent coexister pendant de nombreuses années, sans qu'aucun ne devienne dominant. Toutefois, continue-t-elle, il arrive fréquemment que, d'un paradigme à l'autre, les théoriciens et théoriciennes ne s'entendent pas sur les concepts fondamentaux, ni sur les outils d'analyse à utiliser. Cela n'empêche pas pour autant la réflexion scientifique d'avancer à l'intérieur de chacun des paradigmes: "Thus multiple-paradigm science is full-science, on Kuhn's own criteria; with the proviso that these criteria have to be applied by treating each sub-field as a separate field"(80).

Masterman ajoute également que, lorsqu'un nouveau paradigme se développe, il se produit fréquemment une opération que l'on pourrait décrire comme un recadrage (re-seeing), opération au cours de laquelle des concepts et des outils d'analyse, qui étaient appliqués originellement à un ensemble d'objets dans le cadre d'un paradigme antérieur, sont maintenant appliqués à des objets différents. Ceci a pour effet, d'après Masterman, **d'élargir le champ d'application** du nouveau paradigme par rapport à l'ancien tout en offrant une autre vision du monde.

L'auteure définit cette opération comme une **analogie**, méthode assez répandue en science, qui consiste à utiliser une

image ou un modèle explicatif servant à l'origine à décrire un phénomène X pour décrire un nouveau phénomène que l'on pourrait appeler Y. Ceci a aussi pour effet, selon l'auteure, d'élargir non seulement le champ d'application du nouveau paradigme mais aussi les applications de tout le champ scientifique dont il fait partie, puisque cela permet d'appréhender d'autres réalités que l'on ne pouvait pas appréhender auparavant, à l'aide de l'ancien paradigme.

(...) the whole point of it is that it causes new features of the field of application to be discovered **which would have never been noticed** without the help of the paradigmatic analogy, thus increasing the meaning-in-extension of the whole-term sequence by adding to that which it denotes, ie to the field(81).

Selon Masterman, on reconnaît un paradigme notamment à cette capacité de produire des analogies qui permettent d'appréhender des réalités différentes et, ainsi, d'élargir le champ scientifique dont il fait partie, de façon à pouvoir expliquer de nouveaux phénomènes.

- **Les angles d'analyse et les concepts-clés
du discours féministe-culturaliste**

Une lecture attentive des textes féministes culturalistes nous révèle qu'il y a trois grands thèmes ou, pour paraphraser Margaret Masterman, trois questions de type philosophique, qui reviennent de façon récurrente à l'intérieur de ce courant théorique: **la question de l'identité, celle de la vie privée et**

de ses liens avec la chose politique et, enfin, les questions d'éthique. Ces questions sont propres à ce courant mais, comme nous l'avons vu plus haut, elles constituent aussi des préoccupations majeures pour plusieurs philosophes contemporains. En effet, Habermas, Taylor et Foucault, pour n'en nommer que quelques-uns, tout en se penchant sur les questions d'identité, se penchent également sur le rapport des individus à la vie privée, ou au "monde vécu", et sur les questions d'éthique. Il s'agit donc là, pour reprendre les termes de Masterman, de questions qui sont, en quelque sorte, **préexistantes** aux théories féministes culturalistes puisque, non seulement, elles traversent tout ce courant, mais, de plus, elles sont caractéristiques des questionnements de l'époque à laquelle il apparaît. Si nous arrivons à démontrer que, malgré leurs divergences idéologiques et politiques, ces théories fournissent, en substance, le même type de réponse à ces trois questions, nous pourrions alors penser qu'elles font partie d'un même paradigme.

Cependant, pour l'étude de chacune des auteures qui font partie du paradigme féministe-culturaliste, nous nous attarderons non seulement à définir les grandes questions philosophiques qui sont propres à ce courant, mais aussi à identifier et à analyser les principaux concepts que chaque auteure emploie en particulier. En effet, comme nous le verrons au cours des chapitres subséquents, les auteures qui font partie

du courant de la différence traitent de l'identité, du rapport entre la vie privée et la vie publique et des questions d'éthique, à travers certains concepts-clés qui sont particuliers à chacune de leurs analyses. Adrienne Rich, par exemple, s'attarde plus spécifiquement à définir ce en quoi consiste le rapport à la maternité, alors que Carol Gilligan et Evelyne Fox-Keller s'attachent plutôt à la question du rapport à la connaissance. Ce sont ces concepts-clés que nous avons désignés par des caractères gras dans notre troisième chapitre, afin qu'il soit plus facile, pour le lecteur, de les identifier.

Si nous arrivons, au terme de notre analyse des principaux ouvrages produits par les féministes culturalistes, à démontrer que ces dernières utilisent en substance des concepts et des catégories d'analyse qui sont semblables de par la définition qu'elles leur attribuent, nous pourrions alors conclure, a fortiori, que nous sommes en présence d'un paradigme féministe-culturaliste.

- **Choix des ouvrages et méthodes d'analyse**

Nous avons entrepris notre analyse à partir de la méthode dite du "mapping-concept". Il s'agit d'une méthode qui comporte trois étapes. La première consiste à identifier les concepts principaux employés par les auteures et à donner une définition de ces concepts en fonction de la signification que ces auteures

leur attribuent. La deuxième consiste à établir des liens entre ces concepts. La troisième étape, enfin, consiste à faire un schéma pour illustrer la pensée de l'auteure ou la conception qui est exprimée dans un ouvrage en particulier⁽⁸²⁾. C'est à l'aide de cette méthode que nous avons analysé chacun des ouvrages majeurs qui font l'objet de cette thèse; nous n'avons toutefois pas inclus tous les schémas de concept dans le corps du texte, de peur d'alourdir considérablement ce dernier. On retrouvera, cependant, dans le troisième chapitre, des exemples de schémas de concepts pour quelques-uns des principaux ouvrages qui ont été analysés. De plus, la méthode des schémas de concepts nous a servi non seulement à analyser les ouvrages à partir desquels nous avons entrepris notre démonstration mais aussi à tracer des tableaux comparatifs, qui nous ont permis d'établir des comparaisons entre les différents courants féministes que nous avons analysés au cours de cette thèse.

D'autre part, en nous situant dans le cadre d'une approche multiparadigmatique, telle que définie par Masterman, et en nous basant sur la méthode de l'analogie, nous tenterons, dans les chapitres qui suivent, de montrer comment certains concepts ont été repris d'un paradigme à l'autre de façon à transformer le sens de ces concepts et à en élargir les différentes applications. Cette méthode nous servira également à analyser la façon dont les concepts ont évolué, d'une auteure à l'autre, à l'intérieur d'un même paradigme.

Nous avons appliqué cette méthode de l'analogie d'une façon concrète en nous efforçant d'abord d'identifier les ouvrages et les articles qui ont "fait école" à l'intérieur d'un paradigme donné, autrement dit ceux qui ont exercé une influence majeure sur les écrits des autres théoriciennes, ou ceux auxquels ces théoriciennes se réfèrent le plus souvent. À partir de ces ouvrages-clés, nous en avons identifié d'autres, que l'on peut définir comme des "ouvrages secondaires": ce sont ceux des auteures qui se sont inspirées des ouvrages-clés - et des principaux concepts qu'ils contiennent - afin d'en élargir le champ d'analyse et de réflexion et de pouvoir l'appliquer à d'autres objets ou à d'autres problématiques. Ainsi, pour chacune des auteures qui ont fait école à l'intérieur d'un même paradigme, nous sommes parvenues à établir une "filière", soit un ensemble d'auteures secondaires qui se sont inspirées des théories de l'auteure principale, de façon à en développer les concepts-clés et à élargir la portée de ces théories. Nous avons continué à retracer les auteures secondaires jusqu'à ce que nous en arrivions à repérer les concepts et les arguments qui devenaient récurrents à l'intérieur de chacune des filières, puis jusqu'à ce que nous en arrivions à avoir une vue d'ensemble de tout le paradigme. Une fois ces étapes terminées, nous avons alors pu entreprendre une analyse de type multiparadigmatique en comparant entre eux plusieurs paradigmes divergents.

Soulignons enfin que c'est dans le cadre de cette perspective multiparadigmatique que nous nous permettrons, au cours de cette thèse, de comparer entre elles différentes écoles de pensée, tout en ignorant volontairement le fait que les auteures que nous comparons ne s'adressent pas nécessairement les unes aux autres. À cet égard, il faut bien voir que notre thèse constitue d'abord une réflexion théorique à partir des concepts d'identité et de différence, tels qu'ils ont été définis par les féministes culturalistes, plutôt qu'une relation des débats qui ont eu lieu, dans la réalité, entre les différentes théoriciennes.

Références

1. DELPHY, Christine, "Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles.", in Nouvelles Questions Féministes, vol.1, No 2, Octobre 1981, p.70.
2. cf. à ce sujet l'exposé de Popper dans "Les thèses anti-naturalistes de l'historicisme", in Misère de l'historicisme, Paris, Plon, 1956, pp. 1-33.
3. cf. ADORNO-POPPER, De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales, Bruxelles, Les Editions Complexe, 1969, (c.1979), p.79.
4. POPPER, Karl, La connaissance objective, Bruxelles, Les Editions Complexe, 1978, p.122.
5. POPPER, Karl, Misère de l'historicisme, op.cit., p.132.
6. ibid, pp.73-78.
7. ibid, p.67.
8. POPPER, Karl, La société ouverte et ses ennemis, Paris, Les Éditions du Seuil, (c. 1962), 1979, p.149.
9. Voir à ce sujet, LADMIRAL, Jean René, "Le programme épistémologique de Jürgen Habermas", in HABERMAS, Jürgen, Connaissance et intérêt, Paris, Les Editions Gallimard, 1976, pp. 10-11.
10. HABERMAS, Jürgen, Connaissance et intérêt, op.cit., p.180.
11. HABERMAS, Jürgen, La science et la technique comme idéologie, Paris, Les Éditions Denoël/Gonthier, p.148.
12. HABERMAS, Jürgen, Raison et légitimité, problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, Paris, Payot, 1978, pp. 153-154.
13. cf. HABERMAS, Jürgen, Théorie de l'agir communicationnel, T.2, Paris, Les Éditions Fayard, (Collection: L'espace du politique), (c.1981), 1987, pp. 159-160.
14. Voir à ce sujet, WELLMER, Albrecht, "Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment", in BERNSTEIN, Richard ed. Habermas and Modernity, Cambridge, Mass., The MIT Press.,1985, p.153.
15. HABERMAS, Jürgen, Raison et Légitimité, op. cit. p.192-193

16. FOUCAULT, Michel, in L'Impossible Prison., Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle, cité par DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul, Michel Foucault: un parcours philosophique ; au delà de l'objectivité et de la subjectivité, Paris, Les Editions Gallimard, 1984, p.194.
17. DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul, Michel Foucault, un parcours philosophique; au delà de l'objectivité et de la subjectivité, Paris, Gallimard, 1984, p.163.
18. ibid, p.290.
19. FOUCAULT, Michel, L'histoire de la sexualité, T. I, La volonté de savoir, Paris, Les éditions Gallimard, 1976, pp. 50-51.
20. Dreyfus et Rabinow, op.cit., p.190-195.
21. Voir à ce sujet, TURNER, Bryan S. "The Practices of Rationality: Michel Foucault, Medical History and Sociological Theory" in Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches, Proceedings of a conference held at the University of St-Andrews in Decembre 1982/ed by Richard Fardon. Edimburg Scottish Academic Press, 1985 pp. 196-197.
22. DREYFUS et RABINOW, op. cit., p.192.
23. FOUCAULT, Michel, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", in Dreyfus et Rabinow, op.cit. p.313.
24. ibid, p.301.
25. TURNER, Bryan S. op.cit. p.204
26. POPPER, Karl, op. cit. p. 149.
27. HABERMAS, Jürgen, "L'idée d'une théorie de la connaissance comme théorie de la société." in Connaissance et intérêt, op. cit., pp. 89-90 et Raison et légitimité, op. cit., p.157.
28. FOUCAULT, Michel, Power/knowledge, Selected Interviews and Other Writings (1971-1977), Colin Gordon ed., Oxford, The Harvester Press, 1980, p.118.
29. COUSSIN, Mark and HASSARD, Athar, "The question of ideology, Althusser, Pécheux, Foucault", in Power, Action and Belief, London, Boston and Henley, Routledge and Keagan Paul, 1986, p.178.
30. JUTEAU, Danielle, "Visions partielles, visions partiales, visions des minoritaires en sociologie." in Sociologie et Société, Vol. XIII, No 2, Octobre 1981, pp.37-47

31. DUMONT, Fernand, L'anthropologie en l'absence de l'homme, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1981, pp. 14-17.
32. DUMONT, Fernand, L'anthropologie en l'absence de l'homme, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1981, p.95.
33. Piotte, Jean-Marc, La Pensée Politique de Gramsci, Montréal, Les Éditions Parti Pris, 1970, pp. 194-196.
34. Gramsci dans le texte, recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant, Paris, Les Éditions Sociales, (c.1977), p.194.
35. *ibid*, p.79.
36. *ibid*, p.108.
37. *ibid*, p.13
38. HABERMAS, Jürgen, Théorie et pratique, Paris, Payot, 1975, T.1, p.53
39. DUMONT, Fernand, *op.cit.*, p.71.
40. MARCUSE, Herbert, Vers la libération, Paris, Denoël/Gonthier, 1969, p.14.
41. *ibid*, pp. 9-10.
42. LADMIRAL, Jean-René, "Le programme épistémologique de Jürgen Habermas", in HABERMAS, Jürgen, Connaissance et Intérêt, *op.cit.*, p.26.
43. Il est important de préciser que Dumont emploie ici le terme "anthropologue" comme un générique pour désigner les théoriciens et les théoriciennes en sciences humaines.
44. DUMONT, Fernand, *op.cit.*, p.356.
45. HABERMAS, Jürgen, Théorie de l'agir communicationnel, T.2. *op.cit.*, p.120. (c'est l'auteur qui souligne).
46. *ibid*, p.123.
47. TAYLOR, Charles, Sources of the Self, the Making of the Modern Identity, Harvard University Press, Cambridge, 1989, p.50.
48. *ibid*, pp. 509-510.
49. TAYLOR, Charles, Sources of the Self, *op.cit.*, pp. 49-52.

50. TAYLOR, Charles, Multiculturalism and "The Politics of Recognition", Princeton, New-Jersey, Princeton University Press, 1992, p.30.
51. TAYLOR, Charles, Grandeur et misère de la modernité, Montréal, Les Éditions Bellarmin, (c.1992), p.49.
52. TAYLOR, Charles, Multiculturalism and "The Politics of Recognition", op.cit., p.38.
53. *ibid*, pp. 38-39.
54. *ibid*, p.26.
55. FOUCAULT, Michel, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir.", in Dreyfus et Rabinow, op.cit., p.298.
56. DREYFUS et RABINOW, op.cit., pp. 278-281.
57. *ibid*, p.302.
58. TAYLOR, Charles, "Foucault on Freedom and Truth.", Political Theory, Vol. 12, No 2, May 1984, pp. 152-181.
59. FOUCAULT, Michel, Histoire de la sexualité, cité par TAYLOR, Charles, "Foucault on Freedom and Truth.", Political Theory, Vol. 12, No 2, May 1984, p.175.
60. *idem*, p.178.
61. Voir à ce sujet CONNOLLY, William, "Taylor, Foucault and Otherness.", Political Theory, August 1985, pp. 365-385.
62. *ibid*, p.371.
63. FUSS, Diana, Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference, New-York and London, Routledge, 1989, pp. 97-105.
64. CONNOLLY, William, "Taylor, Foucault and Otherness.", Political Theory, Vol. 13, no 3, 1985, p.372.
65. A ce sujet, l'analyse de Taylor est plus complète que celle de Habermas. En effet, Charles Taylor dans Multiculturalism and the Politics of Recognition fait souvent référence à la nécessité, pour les dominés, de changer leur image d'eux-mêmes, image qui a souvent été dépréciée et dévalorisée, afin de pouvoir construire leur identité. Toutefois, Taylor, tout comme Habermas d'ailleurs, insiste sur la nécessité de s'entendre sur des valeurs communes, de façon à pouvoir établir des règles de vie en société, en dépit des différences et des inégalités entre les membres d'une telle société.

66. Voir à ce sujet, FLAX, Jane, "Post-Modernism and Gender Relations in Feminist Theories", in Signs, Summer, 1987, Vol. 12, No 4, pp. 626 et 633.
67. TAYLOR, Charles, Philosophy and the human sciences, Philosophical papers, T.2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.111.
68. *ibid*, pp. 111-112.
69. GUILLAUMIN, Colette, "Femmes et théories de la société, remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées", in Sociologie et Sociétés, vol. XIII, no 2, p. 21.
70. A part DREYFUS et RABINOW, que nous avons cités ici à plusieurs reprises, cf. TOURAINE, Alain, "Michel Foucault, le pouvoir et les sujets.", in Critique de la modernité, Paris, Fayard, 1992, pp.193-206 et TAYLOR, Charles, "Foucault, on Freedom and Truth", Political Theory, Vol. 12, No 2, May 1984, pp. 176-177.
71. DREYFUS et RABINOW, *op.cit.*, p.287. On trouvera une discussion en profondeur de ce en quoi consiste le rôle des intellectuels pour Foucault dans les pages 285-292 de ce même ouvrage.
72. Voir entre autres à ce sujet FRASER, Nancy and NICHOLSON Linda, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism" in NICHOLSON, Linda, J. ed., Feminism/ Postmodernism , New-York and London, Routledge, 1990, pp. 19-38.
73. DE LAURETIS, Teresa, "The Essence of the Triangle or Taking the Risk of Essentialism Seriously", Differences, Vol. 1, no 1, 1989, p.5.
74. *ibid*, p.257.
75. MASTERMAN, Margaret, *op.cit.* p.62.
76. *ibid*, p.65.
77. Un des exemples que l'on pourrait donner à ce sujet est le concept de classes sociales tel que défini par Marx et la façon dont il a été redéfini par les féministes matérialistes en un concept de classe de sexe. D'après nous, le fait que l'on puisse aujourd'hui transformer ce concept de façon à ce qu'il puisse expliquer de nouvelles facettes de la réalité sociale est un indice, *a posteriori*, de sa fécondité.
78. Voir à ce sujet KUHN, Thomas, La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 3e édition, 1972.

79. Chez Masterman, la sociologie est une nouvelle science, par comparaison à des disciplines plus anciennes comme la physique par exemple.

80. MASTERMANN, Margaret, "The Nature of a Paradigm", in LAKATOS, Imre, ed. Criticism and the Growth of Knowledge, London, Cambridge University Press, 1970, p.74.

81. *ibid*, p.81. C'est nous qui soulignons.

82. On trouvera un exemple de cette méthode de schéma de concepts, appliquée à l'analyse littéraire, dans l'article de LEAHY, Robert, "Concept Mapping: Developing Guides to Literature" College Teaching, Vol. 37, No 2, Spring 1989, pp.62-69.

*CHAPITRE DEUX - Idéologies et utopies: les débuts discours du
discours féministe de la différence aux États-Unis (1970-1976).*

Introduction

Dans un ouvrage intitulé Daring To Be Bad, la féministe américaine Alice Echols entreprend une analyse de la conjoncture dans laquelle a été produite l'idéologie féministe culturaliste. Echols soutient que cette idéologie a consisté, dans une période de fractionnement du mouvement des femmes, en une tentative de refaire l'unité, en prônant la construction d'une culture propre aux femmes ou d'une "sororité" qui pouvait éviter de vivre des divisions souvent déchirantes. En effet, vers les années 72-73, une fois que s'est calmée l'euphorie des débuts, le mouvement féministe aux États-Unis tend à s'essouffler et à se sentir sérieusement menacé par des divisions qui deviennent de plus en plus nombreuses. Ainsi, on commence à se rendre compte que le mouvement est composé non seulement de lesbiennes et d'hétérosexuelles mais aussi de femmes d'origine ouvrière et d'autres appartenant à la classe moyenne; plus tard, à mesure que l'on avancera vers la deuxième moitié des années 70, les Noires dénonceront le racisme à l'intérieur du mouvement des femmes.

Autrement dit, au début des années 70 et à mesure que l'on avance dans cette décennie, on découvre petit à petit les différences entre les femmes, différences nombreuses, menaçantes et parfois même abyssales. Quoi de plus facile et de plus rassurant, dans ce contexte, que de tenter de refaire l'unité

(en apparence du moins) en se repliant sur une seule différence, toute simple, fondamentale et, dit-on, vieille comme le monde, celle qui existe entre les hommes et les femmes? Comme l'écrit Echols:

Cultural feminism seemed a solution to the movement impasse - both the schism and its lack of direction (...) Equally important, cultural feminism with its insistence upon women's essential sameness, seemed to many a way to unify a movement that by 1973 was seemed to many highly schismatic.(1)

Dans un autre ordre d'idées, plusieurs théoriciennes féministes qui se sont penchées sur la question des rapports entre théories et pratiques sociales, et parmi elles Christine Delphy et Collette Guillaumin(2), avancent que les théories construites par des minoritaires sont souvent liées aux mouvements de libération qui, s'ils ne les ont pas toujours précédées dans le temps, les ont du moins portées et leur ont donné leur raison d'être. En fait, il n'y aurait pas vraiment eu de théorie féministe s'il n'y avait pas eu un mouvement des femmes; pas plus, ajouterions-nous, qu'il n'y aurait eu de théorie anti-raciste, dans les années 60-70, sans un mouvement pour la défense des droits civils aux États-Unis.

De plus, comme le souligne Fernant Dumont, il arrive souvent que l'on retrouve, dans les écrits idéologiques et utopiques, plusieurs des notions qui seront utilisées quelques années plus tard dans les théories. Et ce, bien que ces notions soient formulées, au début, de façon plutôt embryonnaire et

qu'elles soient, par la suite, raffinées par le travail théorique.

Dans cette perspective, il y a deux raisons principales qui nous ont amenée à analyser, lors de ce deuxième chapitre, les textes idéologiques et utopiques qui ont été produits par le courant féministe culturaliste. La première est que, à travers l'analyse de ces textes, on peut avoir un aperçu de la conjoncture sociale et politique dans laquelle s'est formé le discours féministe culturaliste. La deuxième est que ces écrits constituent, si l'on peut dire, la "matière première" à partir de laquelle seront construites, quelques années plus tard, les théories féministes de la différence aux États-Unis.

1. Les diverses origines du discours féministe culturaliste

1.1 Le féminisme radical ou quand le privé devient politique

Vers la fin des années 60, aux États-Unis, le féminisme radical naît d'abord chez les femmes qui ont quitté les groupes comme le SNCC (The Students Non-Violent Coordinating Committee) et le SDS (Student for a Democratic Society)(3). Conscientes que ces associations (qui étaient consacrées principalement à la lutte contre le racisme et contre la guerre du Vietnam) reproduisaient à leur égard les mêmes attitudes discriminatoires que l'ensemble de la société, ces femmes ont commencé à former

des groupes autonomes de discussion et d'intervention politique. Outre les actions de choc, qui étaient surtout concentrées sur la lutte pour l'avortement libre et gratuit, contre la discrimination à l'endroit des femmes à l'université, dans l'emploi et dans l'éducation, ces groupes avaient aussi une fonction de prise de conscience. En effet, il s'agissait, pour les femmes, de mettre en commun l'oppression quotidienne qu'elles vivaient dans leur famille, avec leurs enfants et leurs partenaires sexuels, et sur les lieux de travail, pour tirer de la discussion avec les autres femmes l'énergie nécessaire à la transformation de leur situation(4).

Deux livres feront école au tout début de cette nouvelle vague de féminisme: La dialectique du sexe de Shulamith Firestone et La politique du mâle de Kate Millett(5). D'après Firestone, c'est la capacité biologique qu'ont les femmes de donner la vie - capacité qui s'est traduite, dans le contexte d'une société patriarcale, en une responsabilité exclusive de l'éducation des enfants - qui est à la base de leur infériorisation sociale. C'est à partir de cette fonction biologique que l'on a interdit aux femmes l'accès à la créativité, à l'univers de la rationalité et de la pensée abstraite. Partant du principe que l'inégalité entre les hommes et les femmes et la division en deux classes, l'une inférieure et l'autre supérieure, émanent directement de la biologie, Firestone écrit: "Unlike economic class, sex class sprang

directly from a biological reality: men and women were created different and not equally privileged"(6). Toutefois, selon l'auteure de La dialectique du sexe, cela ne signifie pas que la domination d'un sexe par un autre soit une donnée immuable. Citant Simone de Beauvoir, Firestone affirme que l'être humain a toujours exercé un contrôle sur la nature et que l'on ne peut plus, aujourd'hui, invoquer l'argument de la supériorité naturelle des hommes pour justifier l'infériorisation des femmes(7).

Au contraire de Firestone, Kate Millett ne fait pas une analyse biologisante de la situation des femmes. Elle met plutôt l'accent sur l'infériorisation économique et sociale des femmes dans une société patriarcale. Cette infériorisation marque, dit-elle, les rapports entre les sexes et fait en sorte que les femmes se marient beaucoup plus souvent par intérêt économique que par amour. De plus, dans cette société, règne une double morale sexuelle. L'homme peut avoir une liberté sexuelle quasi complète; la femme, elle, se doit de rester la gardienne du foyer et de la morale familiale. Ainsi, continue Millett, la prostitution est l'envers de la cellule familiale, les femmes ayant un choix quasi exclusif, dans la réalité sinon dans l'idéologie, entre le rôle de mère de famille et celui de prostituée(8).

Toutefois, même si elle se base sur l'analyse d'Engels, exposée dans L'origine de la famille(9), pour avancer que le mariage consiste surtout, pour la femme, en une alliance économique avec l'opprimeur, Millett ne considère pas que la classe sociale des femmes, au sens marxiste de ce terme, soit déterminante dans le processus de domination des hommes sur les femmes. En fait, dans La politique du mâle, Millett entreprend essentiellement une analyse de la culture patriarcale et de la façon dont elle domine les femmes sur le plan de la sexualité. Elle écrit à propos de la révolution sexuelle:

Cette révolution aurait pour objectif d'établir un principe unique de tolérance (...) le principe de la liberté en matière de sexualité. Un tel renversement de situation provoquerait la mort instantanée du patriarcat en tant qu'institution, il abolirait à la fois l'idée de la suprématie masculine et la tradition qui perpétue celle-ci au moyen du rôle, du statut et du tempérament attribués à chacun des deux sexes. Ce qui permettrait d'intégrer des sous-cultures sexuelles jusqu'ici exclues de la société(10).

Millett et Firestone placent les rapports sexuels au centre de l'analyse. Elles prennent toutes deux position en faveur d'une **révolution sexuelle**, qui mettrait fin au règne de la double morale et permettrait aux hommes et aux femmes de choisir librement leur mode de vie et leurs partenaires. En fait, la place que prend la sexualité dans l'analyse féministe radicale s'explique par le rôle majeur que cette analyse accorde à la vie privée. Cependant, comme le soulignent Danielle Juteau et Nicole Laurin(11), il est difficile de trouver, dans les théories

féministes radicales, une analyse systématique de ce en quoi consiste la base matérielle de l'exploitation des femmes. En effet, Millett fait plutôt une analyse de la façon dont on a traité des femmes et des rapports sexuels dans certains ouvrages qui ont marqué la littérature américaine, notamment ceux de Miller, Lawrence et Mailer, tandis que Firestone asseoit l'infériorisation des femmes sur des bases biologiques.

Indépendamment des divergences qui existent entre les différentes théoriciennes de cette école, les féministes radicales s'entendent sur quatre éléments essentiels. Premièrement, les femmes, en tant que catégorie sociale opprimée, constituent une **classe de sexe**, dont l'exploitation traverse les classes économiques. Deuxièmement, **l'oppression des femmes est déterminante sur le plan historique**: sans libération des femmes, il ne peut y avoir de lutte pour le socialisme, ni de lutte contre le racisme. Troisièmement, la lutte féministe est un objectif politique en soi, c'est une **lutte autonome**, qui ne doit être subordonnée à aucune autre. Enfin, quatrièmement, les féministes radicales considèrent que l'amour, la maternité, et les autres institutions de la vie privée ne peuvent servir, dans le contexte d'une société patriarcale, qu'à **renforcer la dépendance des femmes à l'égard des hommes** et à les empêcher d'accéder à l'égalité.

Comme nous le verrons plus loin, ce quatrième élément est sans nul doute celui qui a le plus influencé l'évolution du discours féministe radical, au début des années 70. En effet, à partir des théories de Millett et de Firestone, on en viendra, au sein du mouvement féministe radical à définir l'amour, la maternité, la sexualité comme autant de **rouages de la domination d'un sexe sur un autre** et comme des assises de l'idéologie patriarcale. À propos de l'amour entre hommes et femmes, par exemple, Shulamith Firestone écrit que :

Les femmes sont opprimées du fait de leur fonction biologique; mais l'amour les asservit davantage encore; il est le pivot de leur condition actuelle (...) les hommes pensent, écrivent, créent parce que les femmes les chargent d'énergie, si les femmes ne créent pas, c'est parce qu'elles sont absorbées par l'amour(12).

C'est à partir de ces moments de la vie privée des femmes, en tant que lieux privilégiés de la lutte entre dominants et dominées, que se construit l'analyse féministe radicale du début des années 70. Ainsi, bien plus qu'un slogan, la fameuse phrase selon laquelle "le privé est politique" deviendra graduellement une **méthode d'analyse** qui exercera une influence considérable sur l'ensemble du mouvement féministe contemporain.

1.2 Les consciousness raising groups et la validation de l'expérience des femmes

Au début des années 70, Charlotte Bunch écrit: "Il n'y a pas de domaine privé dans une existence personnelle qui ne soit

politique et il n'y a pas de problème politique qui, en dernier ressort, ne soit personnel"(13). Si on doit l'analyse selon laquelle le privé est politique aux théoriciennes féministes radicales comme Kate Millett, Shulamith Firestone, Charlotte Bunch et plusieurs autres, on doit l'application de cette thèse aux consciousness raising groups. En effet - même si plusieurs féministes ont reproché ultérieurement à ces groupes de se concentrer uniquement sur les solutions personnelles au détriment des changements politiques - le but premier des groupes de conscience féministes n'était pas, à l'origine, un but thérapeutique. Comme le souligne Hester Eisenstein, il s'agissait plutôt de faire en sorte que les expériences individuelles que vivent les femmes et la signification de celles-ci - signification qui, prétendait-on, était déjà présente dans "l'inconscient" des femmes - forment la base d'une **prise de conscience féministe** et amènent le mouvement des femmes à formuler des revendications communes.

L'affirmation selon laquelle le privé est politique signifiait déjà, dans le discours féministe radical de la fin des années 60 et du début des années 70, que les différents éléments de la vie privée des femmes, la sexualité, la maternité, l'amour, etc, constituaient, en fait, les lieux principaux de leur oppression. Avec la pratique et l'idéologie des groupes de conscience, on franchira un pas de plus dans le continuum de l'analyse féministe: on en viendra à considérer ces

moments de l'expérience des femmes non seulement comme une source d'oppression mais aussi comme une source de connaissance. Dans cette optique, ce que chacune vivait ou avait vécu: expérience d'avortement, de violence conjugale, de divorce, de viol etc., devenait un instrument d'analyse du quotidien et constituait le point de départ d'une analyse plus vaste, celle des rapports politiques entre les sexes. En fait, comme l'écrit Hester Eisenstein, un des principaux apports des consciousness raising groups a été de valider l'expérience des femmes et leur propre interprétation de leurs conditions d'oppression.

A first assumption of consciousness-raising was that what women had to say about the details of their daily lives mattered, it had significance, and above all, it had validity. This meant that the source of authority, of legitimacy and validity, about the lives of woman, and the significance of what they experienced was the individual woman herself. Rather than being the objects of study by psychologists and social scientists, women were the experts, the authorities, the source of knowledge about themselves(14).

1.3 La formation de communautés de femmes et l'apparition d'une idéologie féministe séparatiste

Avec la formation des groupes de conscience et l'évolution de l'analyse selon laquelle le privé est politique, plusieurs féministes sentent le besoin de s'identifier d'abord en tant que lesbiennes et de traduire leur engagement politique en un mode de vie à la fois économique, politique et affectif. En ce sens - bien que les communautés de femmes soient nées d'une scission

à l'intérieur du féminisme radical et que les dissensions soient nombreuses, au début des années 70, entre les féministes radicales et les séparatistes⁽¹⁵⁾ - on peut dire que, à maints égards, le courant séparatiste est une des conséquences du féminisme radical ou, du moins, qu'il constitue une mise en application de plusieurs des thèses propres à ce courant.

En effet, on peut affirmer que l'analyse propre au féminisme radical, selon laquelle il existe une classe d'hommes et une classe de femmes ayant des intérêts opposés, a débouché, pour plusieurs, sur la formation de communautés et de groupes féministes dont pouvaient faire partie uniquement celles qui n'avaient pas de relations avec les hommes. De plus, l'analyse selon laquelle le privé est politique a été interprétée par une partie des femmes du mouvement comme l'obligation de faire correspondre en tous points leur vie privée avec leurs convictions politiques.

C'est dans ce contexte que, durant les années 70, on verra se former aux États-Unis plusieurs groupes de femmes qui choisissent de vivre et de militer dans des communautés formées uniquement de lesbiennes. Parce que ces communautés sont assez nombreuses et aussi parce qu'elles sont relativement autonomes les unes par rapport aux autres, il est difficile de définir, dans son ensemble, ce en quoi consiste le féminisme séparatiste. Certains groupes, comme The Furies, se décrivent explicitement

comme une avant-garde parmi le mouvement des femmes et évitent les coalitions avec les groupes non-séparatistes du mouvement afin de ne pas "gaspiller leur énergie" avec des femmes hétérosexuelles(16). D'autres, comme les Radicalesbians, pratiquent une attitude plus conciliante et tentent, à l'intérieur des coalitions entre groupes de femmes, de rallier les hétérosexuelles à leur cause.

Pour plusieurs de ces femmes, l'objectif de ces communautés était d'abord de type économique et politique. Il s'agissait, premièrement, de ne plus avoir à se dissimuler ou à négocier leurs conditions d'existence, en tant que lesbiennes et féministes, dans une société patriarcale et, deuxièmement, de mettre en commun leurs ressources économiques et de travailler essentiellement avec des femmes.

We see separatism as working directly only with women (...) we do not participate in discussion groups with men. All our energy is spent with women and working on things which will further our liberation(17).

À ces objectifs économiques et politiques, d'autres groupes ajouteront celui de la **construction d'une éthique et d'une culture matriarcales**, afin de pouvoir faire échec à la définition des femmes comme des êtres dominés, définition imposée par une société à dominante masculine. Dans cette optique, la prise de contrôle par les femmes de leur vie quotidienne devait entraîner la construction d'une identité

différente, qui était considérée comme un premier pas vers la libération. C'est dans cette perspective que Marilyn Frye écrit:

When we take control of sexual access to us, of access to our nurturance and to our reproductive function, access to mothering and sistering, we redefine the word "women". The shift of usage is pressed on others by a change in social reality; it does not await their recognition of our definitional authority(18).

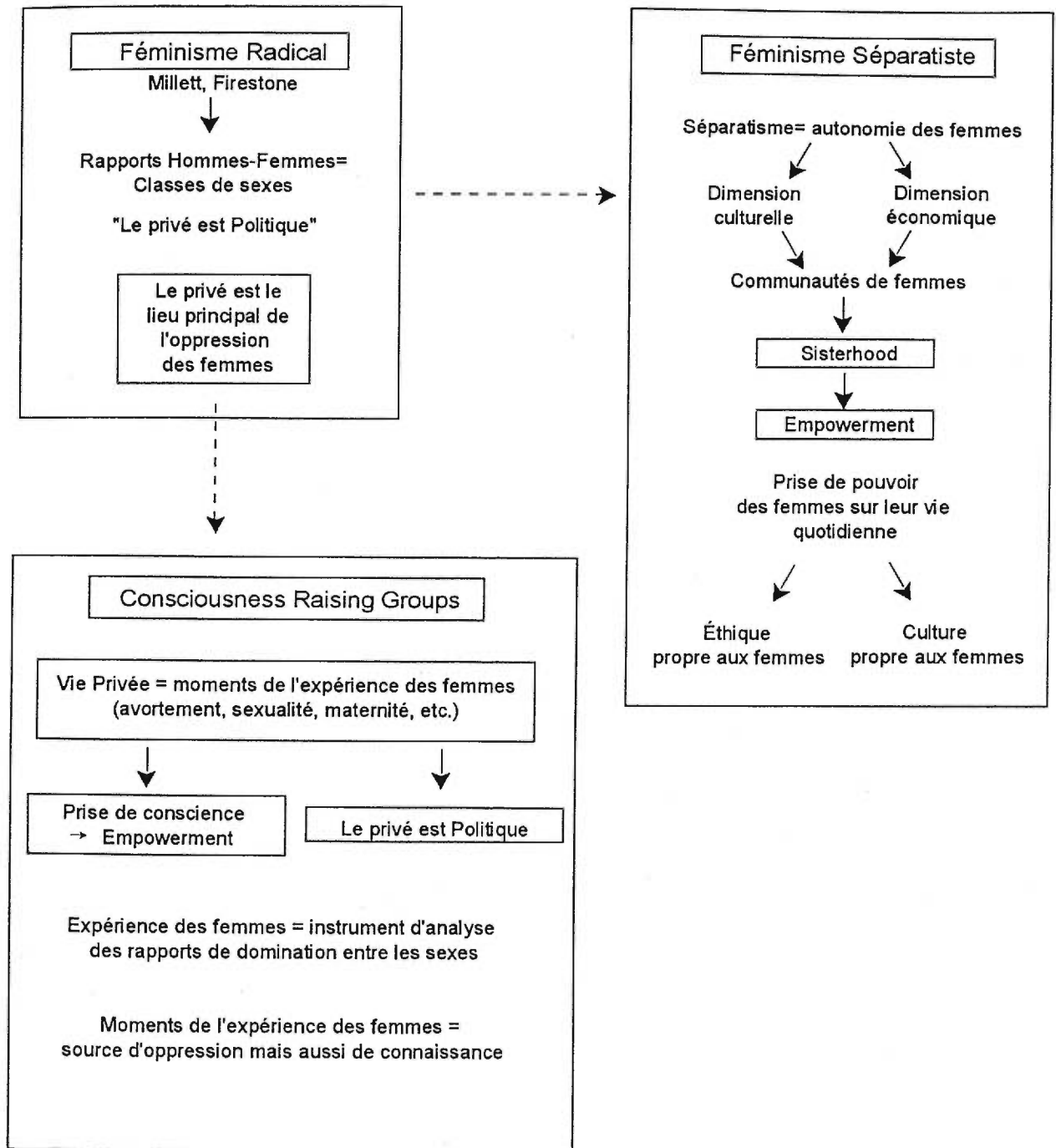
C'est à partir de ce dernier objectif que l'on verra apparaître, à l'intérieur du discours de certains groupes séparatistes, plusieurs éléments d'une idéologie de type féministe culturaliste. À titre d'exemple, nous analyserons un texte du début des années 70 qui a, si l'on peut dire, "fait école" au sein du mouvement féministe puisque les notions qui y sont utilisées ont été reprises assez fréquemment par la suite, si bien que l'expression "Women-Identified-Women" (femmes-identifiées-aux-femmes) deviendra presque un mot de passe dans les textes féministes du début des années 70(19).

2. **Féminisme radical, séparatisme et contre-culture: les discours idéologiques et théoriques qui ont influencé le féminisme culturaliste au début des années 70**

2.1 "The Women-Identified-Women"

C'est le 1^{er} mai 1970, à un congrès réunissant plusieurs groupes féministes de différentes tendances - The Second Congress to Unite Women - qu'un texte intitulé "The Women

Tableau I; Les divers courants qui sont à l'origine du Féminisme Culturaliste (1970 - 1975)



Légende:
 -----> = Influence d'un courant sur un autre

Identified Women", distribué par les Radicalesbians, a commencé à circuler. De l'aveu même des auteures, ce texte avait pour objet d'apaiser les craintes des hétérosexuelles à l'endroit des lesbiennes et de présenter du lesbianisme une image positive et non menaçante(20). En effet, en employant, comme on le fait dans cet article, des termes tels "relating to women" et "identification to women", plutôt que de parler de relations sexuelles entre les femmes, on place le débat sur le plan de la lutte politique et de la solidarité entre femmes et on évite, en apparence du moins, de heurter de front les féministes hétérosexuelles en les attaquant sur le plan de leur vie privée.

Comme nous le verrons au cours des chapitres subséquents, on retrouvera, dans le texte des Radicalesbians, plusieurs des thèmes et des concepts-clés qui reviendront fréquemment, par la suite, dans le discours des auteures féministes culturalistes des années 80. On y parle en effet d'**identité**, des rapports entre la **vie privée** et le politique et enfin de **révolution culturelle**, une notion qui est assez centrale dans les textes du début des années 70.

Cependant, au début des années 70, les Women Identified Women traitent de l'**identité** comme d'un **construit social**. Dans ce texte des Radicalesbians, il n'y a aucune référence à la biologie ou à la physiologie féminine. De plus, il s'agit ici d'une **identité féministe** - et on pourrait ajouter **féministe-**

lesbienne - qui se conquiert dans et par la lutte, celle qui est menée à l'encontre de l'image de la femme-féminine, de la femme-objet, qui ne se perçoit qu'à travers le regard des hommes. C'est par le biais d'une relation de solidarité mais aussi d'un engagement affectif et amoureux avec d'autres femmes que les femmes pourront, selon les Radicalesbians, en arriver à construire cette nouvelle identité.

It is very difficult to realize and accept that being "feminine" and being a whole person are irreconcilable. Only women can give to each other a new sense of self (...) For this we must be available and supportive to one another, give our commitment and our love, give the emotional support necessary to sustain this movement(21).

En ce qui regarde les rapports entre le privé et le politique, les Women Identified Women font, là aussi, figure de pionnières. En effet, comme en ce qui concerne l'identité, elles commencent à tracer les pistes d'une réflexion qui se retrouvera par la suite dans les écrits des féministes culturalistes de la fin des années 70 et du début des années 80. Il s'agit d'une réflexion selon laquelle le privé et les rapports qui sont vécus dans le quotidien - plus précisément la sexualité, le rapport au corps, les rapports affectifs et/ou amoureux - sont des lieux de construction de l'identité, d'une part, et d'une prise de contrôle sur le politique, d'autre part. C'est en ce sens que les Radicalesbians déclarent que des changements profonds dans la vie privée des femmes sont nécessaires à une véritable révolution. Ainsi, par ce type de réflexions, elles définissent

le privé non seulement comme le lieu d'un rapport d'oppression, à la manière des féministes radicales du début des années 70 (Firestone, Millet, etc.), mais aussi comme étant à la base d'une construction de l'identité et d'une prise de conscience féministe, prise de conscience sans laquelle il n'y a pas de libération possible sur le plan politique.

On one level, wich is both personal and political, women may withdraw emotional and sexual energies from men, and work out various alternatives for those energies in their own lives. On a different political/psychological level, it must be understood that what is crucial is that women begin disengaging from male reponse patterns (...) For irrespctive of where our love and sexual energies flow, if we are male identified in our head, we cannot realize our autonomy as human being(22).

Enfin, un dernier concept central dans le texte des Radicalesbians, que l'on retrouvera aussi chez la plupart des féministes culturalistes du début des années 70, est celui de **révolution culturelle**, ou si l'on préfère de contre-culture, redéfini à la manière féministe. On définit cette révolution comme un processus de construction d'une culture propre aux femmes, qui deviendrait, graduellement, une culture féministe, en opposition avec la culture qui a été imposée jusqu'alors par une société patriarcale.

Il peut être important de dire un mot sur ce concept de révolution culturelle, dans la mesure où il a fait, au début des années 70, l'objet d'un débat à l'intérieur du mouvement féministe radical. En effet, certains groupes féministes - et

notamment ceux qui, comme les Redstockings, se réclamaient du courant radical tout en restant assez proches de l'analyse marxiste - formulaient plusieurs réserves, tant à l'endroit de la notion de révolution culturelle, telle que définie par les groupes féministes culturalistes, qu'à l'endroit des consciousness raising groups, qui ont fait les beaux jours du féminisme des années 70.

À l'époque, les Redstockings, et parmi elles Shulamith Firestone, reprochaient au courant culturaliste et aux groupes de conscience leur manque d'action politique et opposaient la recherche d'un nouveau style de vie, recherche que l'on considérait comme individualiste, à la lutte politique contre l'oppression. Alice Echols écrit à ce sujet:

Redstockings' fears about personal solutionism were not unfounded, for experimentation with nontraditional lifestyles was often accompanied by diminished political activism. Some women become more interested in making internal changes - "changing their heads" - than in struggling to change external conditions(23).

La notion de révolution culturelle, cependant, existait déjà chez les radicales, comme Kate Millett et Shulamith Firestone mais elle prenait alors une toute autre signification. En effet, au lieu de faire référence à la construction et à la promotion d'une **culture propre aux femmes**, on faisait référence, chez les féministes radicales, à une **lutte pour l'abolition des différences culturelles entre hommes et femmes**, qui devait

déboucher sur l'abolition des catégories sociales d'hommes et de femmes. Comme nous le verrons plus loin, c'est cette dernière revendication que les féministes de la différence abandonneront graduellement, durant la décennie des années 70, au profit de la revalorisation d'un "principe féminin".

D'autre part, bien que nous ayons affirmé auparavant qu'en parlant de solidarité entre les femmes plutôt que de relations sexuelles les Radicalesbians évitaient de heurter de front les féministes hétérosexuelles, il nous faut à présent nuancer une telle affirmation. En effet, l'accent mis sur la sororité et sur l'identification aux femmes avait pour objectif de montrer que, malgré leurs divergences, les lesbiennes féministes et les féministes hétérosexuelles luttait pour une même cause, soit la fin de l'oppression des femmes et l'avènement d'une culture féministe. Cependant, c'est le lesbianisme qui est considéré ici comme étant à la base de cette nouvelle culture. De plus, selon les Radicalesbians, l'engagement premier des femmes, sur le plan amoureux et sur le plan politique, devait être pris envers les autres femmes.

En fait, le texte des Radicalesbians sous-entend, du moins de façon implicite, qu'être lesbienne, c'est à dire s'unir à des femmes sur le plan de la vie privée et politique, facilite grandement le processus d'identification aux femmes. Les lesbiennes, disent les women-identified-women, ont la

possibilité de ne pas dépendre du regard et de l'approbation des hommes pour se définir; elles considèrent les femmes et la lutte féministe comme étant de première importance dans leur vie et, en ce sens, elles vont à l'encontre de l'idéologie patriarcale selon laquelle les femmes sont des êtres humains de second ordre: "Until women see in each other the possibility of a primal commitment which includes sexual love, they will be denying themselves the love and value they readily accord to men, thus affirming their second class status"(24).

Dans une telle optique, c'est grâce à leur engagement politique et amoureux envers d'autres femmes que les femmes peuvent reconquérir l'estime d'elles-mêmes; le lesbianisme est à la base de l'identification aux femmes. Ici, on voit donc se profiler, bien que cette affirmation ne soit pas toujours formulée de façon explicite, l'idée que les lesbiennes, à cause de leur vie privée qui leur permet de résister plus efficacement que les hétérosexuelles à la domination masculine, constitueraient une avant-garde dans le mouvement des femmes.

2.2. "The Fourth World Manifesto"

Comme nous l'avons vu plus haut, le féminisme séparatiste a influencé à sa manière le discours culturaliste américain des années 70. Une autre des sources d'influence que l'on peut identifier est le féminisme marxiste. Le deuxième texte que nous

allons analyser se différencie du premier dans la mesure où il tire son influence, non pas du discours des féministes séparatistes, mais bien de celui des féministes marxistes qui se réclamaient, à l'époque de la lutte contre la guerre du Vietnam, d'une idéologie anti-impérialiste.

À plusieurs égards, le féminisme américain de la différence se situe, comme d'ailleurs le féminisme radical qui l'a précédé, en rupture avec la gauche américaine(25). Pourtant, certains écrits des féministes de la différence du début des années 70 reproduisent, comme le font d'ailleurs la plupart des écrits qui se réclament du féminisme radical, le vocabulaire des groupes marxistes qui, tels le S.D.S. (Student for a Democratic Society) et le S.N.C.C. (The Student Non-Violent Coordinating Committee), se sont formés dans le cadre de l'opposition à la guerre du Vietnam. De plus, ces textes empruntent aussi au discours marxiste plusieurs de leurs catégories d'analyse les plus importantes, tout en les transformant considérablement. Le marxisme parlait de classe ouvrière et de classe bourgeoise, le féminisme radical et le féminisme culturaliste, parleront de **classe des femmes**. Les militants du SDS et du SNCC parlaient d'impérialisme pour désigner l'action des États-Unis dans les pays du tiers-monde, le féminisme culturaliste du début des années 70 qualifiera d'**impérialisme culturel** la domination des hommes sur les femmes.

"The Fourth World Manifesto" est un texte hautement polémique, rédigé dans une conjoncture bien précise et écrit tout spécialement pour répondre à l'action d'un groupe de féministes socialistes qui s'opposaient à la guerre du Vietnam. Comme pour toute idéologie, le but de ce texte est bien la mobilisation plutôt que le questionnement ou l'argumentation théoriques. En ce sens, les affirmations que l'on retrouve dans "The Fourth World Manifesto" sont fort peu développées: il s'agit plutôt d'énoncés à peine esquissés, très peu nuancés, présentés le plus souvent sous forme de slogans. Si nous avons décidé, toutefois, de l'inclure dans notre analyse, c'est que ce texte définit de façon assez explicite ce en quoi consiste la notion d'une culture propre aux femmes. De plus, de par sa conception des différences entre les hommes et les femmes, il marque une étape importante dans l'évolution de l'idéologie féministe culturaliste.

Les auteures du Fourth World Manifesto se définissent comme des anti-impérialistes. Elles laissent également entendre que la seule lutte qui puisse réellement être qualifiée d'anti-impérialiste est la lutte des femmes. Cependant, elles donnent au concept d'**impérialisme** une définition assez particulière. En reprenant la définition de Frantz Fanon selon laquelle ce concept signifie, pour une population, la privation de son autonomie et de son auto-détermination, les auteures du manifeste définissent la domination des hommes sur les femmes

comme une forme d'impérialisme. Cette domination, disent-elles se manifeste à plusieurs niveaux, entre autres par l'exploitation économique et sexuelle.

Ici, l'impérialisme est défini principalement comme l'imposition d'une culture: celle des hommes sur les femmes. Dans cette optique, les diverses cultures nationales sont, en fait, définies exclusivement par les hommes de la nation. La culture des femmes en est une de dominées et de colonisées et, à cause de cette domination, les femmes ne sont pas encore à même d'identifier ce en quoi consiste leur propre culture.

Because the male culture is dominant and in control in every nation, the "national" culture becomes synonymous with, and in fact is, the male culture. The female culture exists "invisibly", in subjection to the male-defined "national" culture(26).

Pourtant, affirme-t-on, et c'est là que réside la principale contradiction du texte, il existe une culture propre aux femmes; il existe un "principe féminin" (women principle) qu'on ne définit pas de façon exhaustive. On affirme simplement, dans le texte, que les femmes ne correspondent pas à l'image que l'on donne d'elles dans l'idéologie dominante. De plus, ce principe féminin est identifié ici comme étant l'inverse du principe masculin.

A female culture exists. It is a culture that is subordinated and under male colonial, imperialist rule all over the world. Underneath the surface of every national, ethnic, or racial culture is the

split between the two primary cultures of the world - the female culture and the male culture(27).

Étonnamment, les auteures du manifeste s'étendent très peu sur le contenu de cette "culture propre aux femmes". On pourrait même dire que, dans ce texte, les femmes sont très rarement présentées comme des acteurs sociaux et encore moins comme des sujets de l'histoire: elles ont une culture de colonisées, les décisions politiques, économiques et militaires leur échappent, les privilèges, liées à leur classe sociale et à la couleur de leur peau, dont elles pourraient éventuellement bénéficier, sont, en fait, ceux de leur mari, etc. En résumé, les femmes sont présentées par les auteures du manifeste comme étant sans histoire (on ne voit pas comment leur situation a changé au cours des siècles) et sans pouvoir. Et pourtant, malgré la position de colonisées qu'elles occupent dans la société actuelle, c'est à elles que revient la "mission" de lutter contre l'impérialisme.

En fait, "The Fourth World Manifesto" est un texte de transition entre le féminisme radical de la fin des années 60 et le féminisme culturaliste qui se développera graduellement, en tant que discours théorique, durant la deuxième moitié des années 70. En affirmant que toutes les femmes font partie d'une même classe sociale et ont des intérêts communs, indépendamment de leur condition économique, de la couleur de leur peau, et de la région du monde où elles habitent, ce texte reprend les

propos des féministes radicales. Cependant, selon la féministe américaine Alice Echols, "The Fourth World Manifesto" est un des exemples de la façon dont l'idéologie féministe culturaliste se différencie de l'idéologie féministe radicale et ce, de plusieurs façons(28).

Parmi ces différences dont parle Alice Echols, nous en avons relevé trois, que nous considérons comme les plus importantes. La première de ces différences est que le féminisme radical considère que la solidarité féministe peut et doit permettre aux femmes de transcender les conflits de classes afin de faire front contre une oppression commune. "The Fourth World Manifesto", cependant, nie jusqu'à l'existence même de ces conflits, affirmant que la classe sociale des femmes est en fait celle de leur conjoint et, qu'en ce sens, elles ne bénéficient en aucune façon des privilèges liés à leur appartenance de classe.

D'autre part, il y a une seconde différence et elle est de taille: malgré leur rupture avec les groupes marxistes, les féministes radicales n'ont jamais vraiment abandonné l'objectif d'une révolution socialiste dans la mesure où elles assimilaient cet objectif à la construction d'une société égalitaire pour tous et pour toutes. Au contraire, cette révolution était considérée comme une deuxième étape, suite à la révolution sexuelle qui avait pour objectif de transformer les rapports

entre les sexes et d'établir l'autonomie du mouvement féministe par rapport à la gauche. Dans cette perspective, les féministes radicales, telles Ti-Grace Atkinson, Shulamith Firestone et Kate Millett, se définissent comme féministes mais aussi comme socialistes, bien que, leur objectif premier étant la révolution sexuelle, elles ne prennent pas toujours la peine de décrire concrètement ce à quoi ressemblerait cette société égalitaire(29). Kate Millett, par exemple, écrit en conclusion de La politique du mâle:

En Amérique, on peut s'attendre à ce que le nouveau mouvement féministe s'allie sur une base égalitaire avec les Noirs et les étudiants, au sein d'une coalition radicale qui se développera sans cesse (...) Les changements qu'une telle coalition de groupes lésés - les Noirs, les jeunes, les femmes, les pauvres - s'efforceraient d'apporter aux valeurs fondamentales sont ceux qui permettraient le mieux, non seulement de réaliser la révolution sexuelle, mais de réunir l'élan nécessaire pour nous libérer définitivement des notions contraignantes de rang ou de rôle, sexuels ou autres(30).

À la différence du féminisme radical cependant, "The Fourth World Manifesto", en reprenant à son compte la notion d'impérialisme et en considérant que les féministes sont les seules représentantes légitimes de la lutte anti-impérialiste, rompt non seulement avec la gauche mais surtout avec l'objectif d'une révolution socialiste. D'autre part, la révolution sociale et économique devient un objectif tout à fait secondaire par rapport à la révolution culturelle, qui passe au premier plan.

La troisième différence, enfin, réside dans la définition même que donne le manifeste de la notion de **révolution culturelle**, par rapport à la signification que cette notion avait dans le cadre d'un discours radical. En effet, comme nous l'avons affirmé plus haut, les féministes radicales employaient déjà cette notion vers la fin des années 60. Leur objectif cependant consistait en l'abolition aussi bien de la culture féminine que de la culture masculine. Avec l'avènement de la révolution culturelle, telle que prévue par Millett et par Firestone, il n'y aurait plus de catégories sociales d'hommes et de femmes: chaque être humain pourrait suivre ses aspirations personnelles, indépendamment des contraintes sociales pouvant limiter ses possibilités d'épanouissement. Kate Millett écrivait, à la fin des années 60:

A Sexual Revolution would bring about the following conditions, desirable upon rational, moral and humanistic grounds: (...) 2° unisex, or the end of separatist character-structure, temperament or behavior, so that each individual may develop an entire rather than a partial, limited, and conformist-personality; 3° re-examination of traits categorized into "masculine" and "feminine", with a total reassessment as to their human usefulness and advisability in both sexes(31).

Toutefois, en faisant de la notion de différence culturelle un concept central dans son discours, en prônant la promotion d'une culture propre aux femmes ou d'un "principe féminin", "The Fourth World Manifesto" abandonne cet objectif d'abolition des catégories sociales d'hommes et de femmes. On prône la différence, on prend donc pour acquis qu'il y aura toujours des

hommes et des femmes et que l'identité sexuelle est, en quelque sorte, irréductible.

C'est d'ailleurs là que, malgré leurs divergences, les deux textes que nous avons analysés se rejoignent. Dans "The Fourth World Manifesto" et "The Women Identified Women", la culture féminine n'est plus uniquement, comme chez Millett et Firestone, une source d'oppression ou de domination: il y a une "nouvelle" culture féminine à reconstruire et à promouvoir. Cette "nouvelle" culture peut devenir un lieu de revendication et une source de pouvoir pour les femmes. De même, l'identification aux femmes n'est plus à dépasser ou à abolir: elle est à redéfinir.

C'est ce concept d'identification aux femmes que s'emploieront sans cesse à raffiner les théoriciennes féministes culturalistes qui écriront dans les dix années qui suivront la période que nous venons d'étudier, soit de 1976 à 1986, durant une décennie que l'on pourrait qualifier d'"âge d'or" du féminisme culturaliste. Mais, avant de nous attaquer aux écrits de cette période, nous devons d'abord faire un détour par un autre discours, qui a lui aussi influencé les écrits théoriques des féministes de la différence: il s'agit des utopies du matriarcat.

3. Les utopies du matriarcat et leur rôle dans le discours féministe de la différence aux États-Unis

3.1 Le mythe matriarcal et le "refus d'une infériorité posée comme essentielle".

Les deux derniers textes que nous avons cités en exemple sont de nature idéologique, dans la mesure où ils ont pour fonction principale de donner un sens aux pratiques des groupes féministes, dans la mesure également où ils restent très près des questionnements et des débats qui ont lieu à l'intérieur de ces groupes. Les textes que nous étudierons dans cette section, cependant, sont plutôt de nature utopique, dans la mesure où, même s'ils rejoignent les préoccupations actuelles du mouvement des femmes, ils nous renvoient à des sociétés du passé qui relèvent probablement plus du mythe que de la réalité.

En effet, l'existence des sociétés matriarcales est fort problématique. D'ailleurs, il ne s'agit pas vraiment, pour beaucoup d'auteurs féministes qui évoquent ces sociétés, de **démontrer scientifiquement** que le matriarcat a bien existé. Dans ce domaine, pour plusieurs, la présence ou l'absence de preuves est souvent secondaire. Il s'agit en fait, de l'aveu même de plusieurs auteurs, de forger un mythe qui leur permette de formuler un projet de société, même si ce projet est utopique, et de se réapproprier le passé pour pouvoir agir sur le présent et sur l'avenir.

Dans ce contexte, comme le souligne l'anthropologue Paula Webster, le mythe peut servir d'incitation à l'action. Les femmes, soutient Webster, ont été privées de pouvoir pendant si longtemps qu'imaginer une société où elles ont eu du pouvoir devient pour elles politiquement important.

Though the matriarchy debates revolves around the past, its real value lies in the future (...) Women have been powerless, and have had their reality defined for them, for so long that imagining such a society is politically important. Because the matriarchy discussion uncovers the inadequacies of old paradigms, it encourages women to create new ones(32).

Il faudrait analyser la croyance en des sociétés matriarcales en faisant référence à la signification que Fernand Dumont donne aux mythes et à l'utopie. Chez Dumont, rappelons-le, les utopies et les mythes ne sont pas seulement des illusions; ils exercent une influence sur les pratiques et, même s'ils ne dessinent pas un projet social réalisable, ils n'en confèrent pas moins un sens à ces pratiques. "Nous n'avons pas toujours été dominées", disent les féministes qui croient à l'existence d'un matriarcat, "il fut un temps où les femmes avaient le pouvoir, de plus, la domination des hommes sur les femmes est un processus qui s'est installé progressivement dans l'histoire de l'humanité, donc, contrairement à ce que l'on veut nous faire croire, elle n'est pas éternelle". Et il leur arrive fréquemment de citer Monique Wittig dans Les guerrières:

There was a time when you were not a slave, remember that. You walked alone, full of laughter, you bathed bare-bellied. You say you have lost all

recollection of it, remember. You know how to avoid meeting a bear on the track. You know the winter fear when you hear the wolves gathering. But you can remain seated for hours in the tree tops awaiting morning. You say there are no words to describe this time, you say it does not exist. But remember. Make an effort to remember. Or, failing that, invent(33).

Autrement dit, pour reprendre l'expression de Lise Noël, cet âge d'or où les femmes avaient le pouvoir et où elles étaient libres et autonomes, représente, pour celles qui y croient, "le refus d'une infériorité posée comme essentielle"(34).

3.2 "Il était une fois..." ou les principaux concepts qui caractérisent l'utopie du matriarcat.

Si l'on en croit les auteures de l'utopie matriarcale, il fut un temps où les femmes avaient du pouvoir, où elles étaient respectées et considérées parce qu'on leur attribuait, à elles seules, le pouvoir de donner la vie. En ce temps-là, les sociétés étaient plus égalitaires, plus en accord avec les lois de l'environnement et les êtres humains étaient plus proches de la nature. De plus, les valeurs que l'on respectait étaient liées à la reproduction de la vie plutôt qu'à la compétition et à la recherche de la domination d'un groupe social sur un autre. Autrement dit, la société n'était pas une société de classe. D'autre part, parce que la paternité n'était pas reconnue - on ne connaissait pas le rôle du père dans la reproduction - les femmes, en tant que mères, jouissaient d'un véritable culte.

À partir essentiellement de trois textes majeurs de l'utopie matriarcale, The First Sex, d'Elizabeth Gould-Davis(35), Quand Dieu était Femme de Merlin Stone(36) et Féminisme et Anthropologie(37), d'Evelyne Reed, nous ferons ici une analyse des principales notions auxquelles fait appel le discours féministe sur le matriarcat. Au cours des lignes qui suivent, nous nous servirons aussi de quelques autres écrits pour comprendre ce en quoi consiste cette utopie. Cette analyse n'a pas la prétention d'être exhaustive, mais bien de faire ressortir les principaux thèmes qui reviennent dans ce discours de façon récurrente, thèmes que l'on retrouvera également, comme nous allons le voir lors de notre prochain chapitre, dans les théories féministes culturalistes des années 70 et 80 qui, sans toujours se référer explicitement aux adeptes du matriarcat, s'en inspireront cependant abondamment. Ces principales notions sont au nombre de trois: il s'agit du pouvoir, de l'identité et de l'éthique.

La notion de pouvoir des femmes et celle d'identité sont intimement liées, nous les analyserons donc ensemble, et par la suite, nous nous pencherons sur la façon dont on aborde la question de l'éthique à l'intérieur de ce discours. Au cours de notre étude, nous verrons que, comme les idéologies féministes de la différence du début des années 70, les utopies du matriarcat ne sont pas monolithiques et qu'elles ne sont pas non plus, tout comme les idéologies, exemptes de contradictions.

Pour être concis, on peut définir le matriarcat comme une utopie selon laquelle, dans les sociétés préhistoriques, les femmes auraient exercé le pouvoir et auraient fait l'objet d'un culte religieux à cause de leur capacité de reproduire l'espèce humaine. Les adeptes du matriarcat ne s'entendent pas toutes sur l'époque où de telles sociétés auraient existé. Merlin Stone situe les débuts du matriarcat à l'époque du paléolithique supérieur (environ 25,000 ans av. J.C.), époque à laquelle remontent, croit-on, les premières statuettes représentant la déesse. Evelyne Reed et Elizabeth Gould Davis considèrent, pour leur part, que le matriarcat a été le premier mode d'organisation sociale.

Cependant, si les adeptes du matriarcat ne s'entendent pas très bien sur l'époque à laquelle celui-ci aurait existé, elles s'entendent encore moins sur la signification que l'on devrait attribuer à la notion de pouvoir. En fait, lorsqu'on considère la place essentielle que tient cette notion dans l'utopie matriarcale, il peut sembler paradoxal d'affirmer que l'ambiguïté du terme "pouvoir" est une des caractéristiques principales de ce discours. Cette ambiguïté est présente toutefois, dès les débuts de l'apparition de l'utopie du matriarcat, dans l'ouvrage d'Elizabeth Gould Davis. Comment expliquer en effet que, chez Davis, les hommes se révoltent contre le pouvoir des femmes alors que celui-ci est exercé pour

le bonheur de tous et de toutes et dans le respect des lois de l'environnement?

Suite au texte de Davis, on aura souvent affaire, dans les mêmes ouvrages, à deux conceptions différentes, pour ne pas dire opposées, du **pouvoir** des femmes, qui correspondent à des images assez différentes de leur identité:

1) **l'image de la femme autonome** qui, grâce à ses relations avec les autres femmes (sisterhood), apprend à se redéfinir comme telle et à reconstruire son identité, en opposition avec celle de la mère attentive et nourricière, qui lui est imposée par une société patriarcale;

2) **celle de la mère** attentive aux autres, nourricière, non-violente, près de la nature, etc.

La première conception renvoie à des sociétés d'amazones, où les femmes étaient libres, où elles exerçaient des fonctions politiques, économiques et militaires et où elles vivaient **sans enfant ni conjoint**. La deuxième conception, cependant, renvoie à des sociétés que l'on pourrait qualifier, au sens propre du terme, de **matriarcales**, c'est à dire des sociétés où les femmes exercent le pouvoir en tant que **mères** et où elles développent des qualités correspondantes. Elles sont alors présentées comme étant non violentes, proches de la nature, pacifistes, attentives aux besoins des autres, etc.

Parmi les adeptes de l'utopie matriarcale, Merlin Stone est sans doute celle qui a le plus développé cette notion de la femme forte, autonome et souvent autoritaire, qui assume le pouvoir dans les sociétés préhistoriques. Cette notion permet de faire échec, selon l'auteure, à une autre image que l'on a imposée aux femmes depuis l'enfance, celle d'Eve, telle que décrite par la Bible, qui tiendra toujours le rôle d'éternelle seconde.

Enfant, on m'avait raconté comment Eve avait été tirée d'une côte d'Adam et mise au monde pour l'aider et lui servir de compagne afin de combler sa solitude. Cette première détermination m'assignait déjà le rôle d'éternelle seconde; je ne serais jamais capitaine(38).

Jane Alpert, pour sa part, dans Mother Right, décrit plutôt le matriarcat comme une forme de pouvoir moral et spirituel où les femmes mettraient de l'avant l'identité qu'elles ont développée à travers la construction d'une culture féministe:

(...) feminist culture is based on what is best and strongest in women, and as we begin to defend ourselves as women, the qualities coming to the fore are the same ones a mother projects in the best kind of nurturing relationship to a child: empathy, intuitiveness, adaptability, awareness of growth (...) and a capacity to respond emotionally as well as rationally(39).

Chez Evelyne Reed, cependant, la notion de pouvoir des femmes et la définition de l'identité féminine correspondent au rôle que cette auteure attribue à la femme dans l'avènement de la civilisation et dans l'évolution de l'espèce humaine. Selon

cette conception de l'identité, les femmes sont d'abord des mères et c'est à ce titre qu'elles ont protégé leurs petits du cannibalisme et des instincts destructeurs des hommes. Leur mission civilisatrice correspond à leur instinct biologique, instinct qui les pousse à collaborer entre elles et avec les hommes, créant ainsi les premières sociétés humaines et introduisant des pratiques culturelles dans des sociétés qui vivaient auparavant à "l'état de Nature".

Prohibition du cannibalisme, prohibition de l'inceste, rituels autour de l'alimentation, "invention" de l'artisanat et de l'agriculture, découverte du feu, etc.: il n'y a aucune découverte importante qui, selon Reed, ne puisse être portée au crédit de la "femme primitive". Le pouvoir des femmes, chez Reed, est donc essentiellement un pouvoir pacificateur, un pouvoir qui leur permet de jouer le rôle de protectrices de la race humaine et de principales agentes de son évolution.

Contrairement aux écrits des féministes culturalistes, qui suivront plus tard, on ne parle pas encore d'éthique de façon explicite dans les utopies matriarcales de la première moitié des années 70. Il y a cependant, chez plusieurs auteures, un postulat selon lequel les femmes exerçaient le pouvoir - et l'exerceraient aujourd'hui si on voulait bien leur en laisser la possibilité - d'une façon plus juste et plus éclairée que les

hommes et selon lequel tous les êtres humains étaient plus heureux à l'époque des sociétés matriarcales.

Chez Evelyne Reed, cette capacité des femmes à exercer le pouvoir en fonction du bien-être de l'humanité est indubitablement liée à leur "instinct maternel". Les femmes, nous dit Reed, possèdent un **avantage biologique** indéniable: leur rôle majeur dans la reproduction, qui les a poussées à s'entraider et à déployer leur énergie en vue de la préservation de l'espèce humaine. C'est grâce à cette capacité de reproduction et à leur instinct maternel que les femmes ont réussi à interdire aux hommes la pratique du cannibalisme et à faire de celui-ci un tabou. C'est aussi grâce à l'instinct maternel, qui les poussait à oeuvrer en vue de la conservation de l'espèce, que les femmes ont réussi, dans les sociétés qu'elles dirigeaient, à faire régner l'entraide et la coopération, plutôt qu'un esprit de compétitivité et d'agressivité entre les humains. Elles ont ainsi rendu possible le passage, pour reprendre les termes mêmes de l'auteure, de l'état de "Nature" à l'état de "Culture"(40).

Elizabeth Gould Davis, pour sa part, nous raconte, avec force détails, l'histoire suivante:

Matriarchal societies, as studied by scholars from Morgan to Bachofen to Malinovsky and Mead, are characterized by a real democracy in which the happiness and fulfilment of the individual supersede all other objectives of society. There is a philosophy of live-and-let-live in which the dignity

and self-hood of each individual is respected and nurtured(41).

Démocratie, bonheur, respect et dignité de l'individu; c'est comme si nous y étions! Pour faire bonne mesure, Davis ajoutera même à ce tableau la liberté sexuelle. En fait, on pourrait se demander si ce ne sont pas leurs propres désirs et leurs propres aspirations - tout à fait contemporaines d'ailleurs - que projettent, dans leur définition des sociétés matriarcales, les féministes utopistes de la première moitié des années 80.

3.3 "The Use and Abuse of Anthropology" ou les critiques de Michèle Rosaldo concernant la pertinence du concept de matriarcat.

Dans un article intitulé "The Use and Abuse of Anthropology"(42), l'anthropologue Michèle Zimbalist Rosaldo se penche sur la pertinence et sur la valeur explicative de l'hypothèse du matriarcat pour les théories féministes contemporaines. À ce sujet, un des principaux arguments de Rosaldo consiste à s'opposer au débat sur les origines de l'oppression des femmes, en remettant en question la nécessité de ce débat. Selon l'auteure, le débat sur les origines est, en quelque sorte, un faux débat, dans la mesure où il nous amène à privilégier des explications universalistes et à considérer les sociétés que nous nommons "primitives" comme des sociétés

"naturelles" où les êtres humains échapperaient à la socialisation.

L'abus de l'anthropologie commence, dit Rosaldo, lorsque nous recherchons, dans l'étude des sociétés "primitives", la présence de vérités universelles qui pourraient nous éclairer sur ce que nous étions "à l'état de Nature". En formulant cette critique, l'auteure s'oppose, entre autres, à des tentatives d'explication comme celles d'Evelyne Reed, qui attribuent à l'instinct maternel ou à la capacité reproductive des femmes le rôle social qui aurait été assumé par celles-ci dans les sociétés dites "primitives". Lorsqu'on utilise de tels arguments, affirme Rosaldo, on postule l'existence d'un état de Nature qui aurait précédé la socialisation. On oublie donc que les sociétés que l'on étudie possédaient, elles aussi, une culture et que, par conséquent, elles ne peuvent pas nous éclairer sur ce que nous étions "avant la civilisation".

En fait, le primitif à l'état de nature, celui d'avant la chute dans la civilisation, n'existe évidemment pas. Cette façon de penser, selon Rosaldo, est un héritage de l'anthropologie victorienne, qui dénotait des tendances à la fois biologisantes et individualistes. Ainsi, ce ne sont pas les hommes et les femmes "à l'état de Nature" que nous devrions tenter d'appréhender en anthropologie, pas plus d'ailleurs que les

hommes et les femmes en tant qu'individus, mais bien les rapports sociaux entre les sexes.

D'autre part, c'est faire fausse route, nous dit l'auteure, que de rechercher un pouvoir propre aux femmes dans la sphère domestique. Tenter de revaloriser ce que les femmes ont fait dans les sociétés simples - qu'il s'agisse du travail de ceuillette, d'agriculture, ou de celui de soins aux enfants - est une entreprise de peu d'utilité, tant que l'on a pas réussi à démontrer que, dans la société qu'on étudie, ce travail se voit accorder autant de valeur que celui qui est effectué par les hommes.

Assuming that brute reproductive, or productive, facts (the food they bring, the children they give life to) define what women are and mean, this view cast women, initially, as mother. Thus, much as with domestic/public and related analytic frames, women are conceptualized as biological beings, differentiated from men, instead of as men's partners and/or competitors in an ongoing and constraining social process. My alternative is to insist that sexual asymmetry is a political and social fact, much concerned with individual resources and skills than with relationships and claims that guide the ways that people act and shape their understandings(43).

Autrement dit, ce ne sont pas les tâches que les femmes assument, dans une société donnée, qui sont responsables de leur infériorisation, mais bien le degré d'importance que les différentes formations sociales accordent à de telles tâches et les rapports sociaux de domination qui déterminent cette importance.

Conclusion

Dans la lignée de Rosaldo, plusieurs anthropologues féministes reprochent au discours sur le matriarcat son manque de valeur explicative sur le plan théorique(44). Pour notre part, en nous attachant plus spécifiquement à la pertinence de ce discours pour le mouvement féministe contemporain, nous avons voulu souligner que les adeptes du matriarcat définissent peu et mal la notion de pouvoir. En ce sens, ce discours ne répond pas vraiment aux questions concrètes du type: qu'entend-on par "pouvoir des femmes", une catégorie sociale qui monopoliserait le pouvoir ne s'en servirait-elle pas pour ses fins propres, etc.? D'autre part, nous avons aussi voulu souligner que, par plusieurs de ses aspects, l'utopie matriarcale fait abondamment appel à des images traditionnelles selon lesquelles les femmes sont plus proches de la nature, et selon lesquelles elles peuvent gouverner à partir de leurs fonctions de reproductrices et de nourricières.

Pourtant, en se situant dans une toute autre perspective, plusieurs théoriciennes féministes, comme Diana Fuss, considèrent que les discours identitaires, même lorsqu'ils sont à saveur fortement essentialiste, peuvent avoir une certaine pertinence pour les catégories sociales dominées:

I cannot help but think that the determining factor in deciding that essentialism's political or strategic value is dependant upon who is practicing it: in the hand of an hegemonic group, essentialism

can be employed as an essential tool of ideological domination; in the hand of the subaltern, the use of humanism to mime humanism (in the Irigarayan sense of to do by overdoing) can represent a powerful displacing repetition (...) The question of the permissibility, if you will, of engaging in essentialism is therefore framed and determined by the subject-position from which one speaks(45).

À première vue, ce type d'affirmation peut surprendre: comment un discours idéologique ou utopique reposant sur une "illusion essentialiste" peut-il constituer une stratégie valable pour les dominé-es? C'est ce type de discussion que nous avons pour objectif d'entreprendre en conclusion de ce deuxième chapitre. À cet égard, nous pensons que les idéologies et les utopies féministes, que nous avons analysées plus haut, consistent effectivement en un discours qui peut pousser le mouvement féministe à idéaliser les femmes, à les définir comme étant nécessairement plus éthiques, plus morales, plus préoccupées que les hommes du sort de l'humanité. Mais nous tombons également d'accord avec Diana Fuss sur le fait que les discours sur l'identité et sur la culture des minoritaires n'ont pas le même impact ni la même signification lorsqu'ils sont tenus par les minoritaires eux-mêmes que lorsqu'ils sont tenus par les dominants(46).

Lise Noël, dans un essai intitulé L'intolérance, abonde dans le même sens lorsqu'elle affirme que l'exaltation de la différence est une étape essentielle au processus de libération: "Il est trois conquêtes fondamentales à réaliser pour qui aspire

à s'émanciper d'un assujettissement souvent séculaire: son identité, son autonomie et le pouvoir. Plus qu'elle ne la précède, la redécouverte de la première conditionne nécessairement l'acquisition des suivantes"(47). Lors de cette étape essentielle, continue Lise Noël, il arrive souvent que le dominé se réfère à l'oppresseur pour affirmer d'abord qu'il n'est pas comme lui, mais surtout qu'il est meilleur que lui. Dans ce cas, dit l'auteure, même si l'oppresseur reste le référent, les règles du jeu ne sont plus les mêmes que dans le discours dominant:

Étape de la fierté proclamée, l'exaltation de la différence se traduit donc dans un discours à la fois attestataire d'une identité retrouvée et contestataire d'une supériorité prétendue. En ce sens, l'oppresseur demeure en partie le point de repère en fonction duquel le dominé continue de se définir. Mais cette fois-ci, c'est ce dernier qui mène le jeu, et le premier qui est mis sur la sellette. Car, de la même façon que le discours dominant dressait le portrait de l'opprimé comme celui d'un éternel perdant, ainsi, rien de bon désormais ne semble pouvoir être attribué à l'oppresseur par la victime(48).

Nous ajouterions à ces réflexions que, contrairement à ce qui se passe dans le discours dominant, le discours du dominé lorsqu'il exalte la différence s'accompagne, le plus souvent, d'une dénonciation de l'oppression dont il est victime. On laisse entendre ici que, malgré l'oppression, ou à cause de celle-ci, le dominé a développé des qualités supérieures à celles du dominant. Cette dénonciation n'existe évidemment pas dans le discours de l'oppresseur(49).

Cependant, le discours idéaliste, même valorisant, peut constituer un piège non seulement sur le plan théorique mais aussi sur le plan stratégique: à trop employer les arguments propres au discours dominant, on risque d'adopter un mode de pensée qui s'en rapproche considérablement. Ainsi, comme nous le démontrerons dans les chapitres subséquents, le discours féministe culturaliste tombera fréquemment dans le piège d'une idéologie essentialiste et, ce faisant, il aura tendance à utiliser les arguments des néo-conservateurs, entre autres, comme nous le verrons, en ce qui concerne le rôle des femmes dans la famille, leur rapport à l'érotisme, à la vie privée et à l'éthique.

D'après nous, cependant, il faut analyser la manière dont s'est fait ce rapprochement et le contexte historique et social dans lequel celui-ci a fini par se produire. Il faut aussi voir que le courant féministe américain de la différence consiste souvent en un amalgame de plusieurs discours théoriques et idéologiques et qu'il tire ses origines autant des théories féministes marxistes que du féminisme radical et d'un courant féministe propre aux années 80, que l'on qualifiera plus tard de néo-conservateur. Ce sont ces différents sous-courants, qui caractérisent le discours féministe culturaliste, que nous analyserons plus en détail dans le prochain chapitre.

Références

1. ECHOLS, Alice, Daring to Be Bad; Radical Feminism in America, 1967-1975, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p.244.
2. Voir à ce sujet DELPHY, Christine, "Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles.", in Nouvelles Questions Féministes, vol.1, No 2, Octobre 1981 et GUILLAUMIN, Colette, "Femmes et théories de la société; remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées.", Sociologie et Sociétés, vol. XIII, No 2, octobre 1981.
3. cf. Sisterhood is Powerful, op.cit. préface de Robin Morgan, pp.XXIV-XXX.
4. FREEMAN, Jo, The Politics of Women's Liberation, New York, David McKee Compagny, 1975, pp. 116-119.
5. FIRESTONE, Shulamith, The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution, New-York, Bentam Books, 1970 et MILLETT, Kate, La politique du mâle, Paris, Stock, 1971
6. FIRESTONE, Shulamith, op.cit., p.8.
7. FIRESTONE, Shulamith, The Dialectic of Sex; The Case for Feminist Revolution, New York, Bentam Books, 1970, p.10.
8. MILLETT, op.cit. p.40-74
9. ENGELS, L'Origine de la Famille, de la propriété privée et de l'Etat, Paris, Les Editions Sociales, (c.1973), pp.80 et ss.
10. MILLETT, Kate, La politique du mâle, Paris, Stock, 1971, 3e édition, p.78.
11. JUTEAU, Danielle et LAURIN, Nicole, "L'évolution des formes de l'appropriation des femmes, des religieuses aux mères porteuses" in Revue Canadienne de Sociologie et d'Antropologie, Vol. 25 No 2, mai 1988, pp. 185-188.
12. Shulamith Firestone, op.cit., pp. 161-162. Voir aussi à ce sujet ATKINSON, Ti-Grace, L'odyssée d'une amazone, Paris, Les Éditions des femmes, 1975, pp. 60-61. et MORGAN, Robin, "Introduction" in Robin Morgan ed., Sisterhood is Powerful, An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement, New York, Vintage Books, a division of Random House, New York, 1970, pp. xv-xlvi.

13. BUNCH-WEEKS, Charlotte, "A Broom, of One's Own; Notes on the Women's Liberation Movement" in COKE, Johane and BUNCH, Charlotte eds, The New Women, Indianapolis, Books Henrill, 1970, cité par CASTRO, Ginette, Radioscopie du féminisme américain, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1984, p.75.
14. EISENSTEIN, Hester, Contemporary Feminist Thought, G.K. Hall and Co., Boston, 1983, p.37.
15. Voir à ce sujet Echols, Alice, Daring to be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, pp. 232-241. et FREEMAN, Jo, The Politics of Women Liberation, New York, David McKee Company, 1975, pp. 134-142.
16. Echols, Alice, Daring to Be Bad, op.cit., pp. 228-238.
17. Revolutionary Lesbian, "How to stop chocking to death or: separatism" (1971), in For Lesbians Only, a Separatist Anthology, Sarah Lucia Hoagland and Julia Penelope, eds, London, Onlywomen Press, 1988, p.22.
18. FRYE, Marilyn, "Some Reflections on Separatism and Power" (1977), in For Lesbians Only, op.cit., p.70.
19. Voir à ce sujet Echols, Alice, Daring to be Bad: Radical Feminism in America, op.cit., pp. 215-220.
20. ECHOLS, Alice, Daring to Be Bad..., op. cit., p.215.
21. Radicalesbians, "The Women Identified Women." in KOEDT, Anne, LEVINE, Ellen, and RAPONE, Anita, eds., Radical Feminism, New-York, Quadrangle, The New-York Times Book Co., (c.1973), p.245.
22. *ibid*, pp. 243-244.
23. ECHOLS, Alice, Daring To Be Bad, op.cit., pp. 156-157.
24. *ibid*, p.243.
25. Voir entre autres, à ce sujet, le texte de Robin Morgan "Good Bye to all that!" in MORGAN, Rubin, Going Too Far: the Personal Chronicle of a Feminist., New York, Random House, (c.1977). Dans ce texte l'auteure, qui est une des représentantes du féminisme culturaliste, fait littéralement ses adieux à la gauche américaine.
26. BURRIS, Barbara, in agreement with Kathy Barry. and al., "The Fourth World Manifesto" in KOEDT, Anne, LEVINE, Ellen, and

- RAPONE, Anita, eds., in Radical Feminism, op. cit., pp. 322-357, p.342.
27. *ibid*, p.341.
28. Voir à ce sujet Echols, Alice, Daring to Be Bad, op.cit., pp. 246-247.
29. Voir à ce sujet, Echols, Alice, Daring To Be Bad. op.cit., pp. 78-79. Selon Echols, les féministes radicales de la fin des années 60 et du début des années 70 considéraient les rapports d'oppression entre les sexes comme une des assises principales du système capitaliste. Conséquemment, elles étaient convaincues que le capitalisme ne résisterait pas à une révolution dans les rapports entre les sexes.
30. Millett, Kate, op.cit., p.394.
31. MILLET, Kate, "Sexual Politics: a Manifesto for Revolution", (c. 1968), in KOEDT, Anne, LEVINE, Ellen, and RAPONE, Anita, eds., Radical Feminism, New-York, Quadrangle, The New-York Times Book Co., (c.1973). p.366.
32. WEBSTER, Paula, " Matriarchy, a Vision of Power.", REITER, Rayna, ed., Toward an Anthropology of Women, New-York and London, Monthly Review Press, 1975, p. 155.
33. Cité par ADLER, Margot, "Meaning of Matriarchy", in SPRETNACK, Charlene, ed., The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power in the Feminist Movement, New-York, Anchor Press Edition, (c.1982), p.131.
34. Noël, Lise, op.cit., p.218.
35. GOULD-DAVIS, Elizabeth, The First Sex, New-York, Penguin Books, 1975, (c.1971).
36. STONE, Merlin, Quand Dieu était femme, Montréal, Les Éditions L'Étincelle, (c.1976), 1979.
37. REED, Evelyne, Féminisme et Anthropologie, Paris, Les Éditions Denoël\Gonthier, (c.1975), 1979.
38. *ibid*, p.37
39. ALPERT, Jane, " Mother Right: a New Feminist Theory.", Ms, August 1973, p.92.
40. REED, Evelyne, Féminisme et Anthropologie, Paris, Les Éditions Denoël\Gonthier, (c.1975), 1979, p.76.
41. GOULD-DAVIS, Elizabeth, op. cit. p.116.

42. ROSALDO, Michelle-Zimbalist, " The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding.", in Signs, Vol. 5, No 3, Spring 1980, pp. 389-417.
43. *ibid*, p.414.
44. Voir à ce sujet la thèse de BRAUN, Françoise, Quand la nature donne le pouvoir aux femmes, une analyse du concept de matriarcat, mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures en vue de l'obtention d'un grade de Maîtrise en Anthropologie, Département d'Anthropologie, Université de Montréal, 1985.
45. FUSS, Diana, Essentially Speaking, Feminism, Nature and Difference, New-York and London, Routledge, 1989, p.32.
46. Gayatri Spivak s'inscrit dans la même perspective que Diana Fuss, lorsqu'elle affirme: "(...) we have to look at where the group - the person, the persons, or the movement - is situated when we make claims for or against essentialism. A strategy suits a situation. A strategy is not a theory." SPIVAK, Gayatri, Chakravorty, "In a Word, Interview [with Ellen Rooney]. The Essential Difference, Another Look at Essentialism", Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, vol. 1., no 2, p.125.
47. NOEL, Lise L'intolérance ; une problématique générale. Montréal, Les Éditions du Boréal, 1989, p.218.
48. *idem*, p.229.
49. Nous remercions Danielle Juteau de nous avoir aidé à analyser cet aspect du discours des dominé-es en ce qui concerne la notion de différence.

CHAPITRE TROIS - Les théories féministes culturalistes aux États-Unis, (1976-1986).

Introduction

Depuis la deuxième moitié des années 70, le courant théorique du féminisme américain de la différence s'est à la fois étendu et diversifié. En fait, ce courant a consisté non pas en un corpus homogène mais en un ensemble de notions - comme celle du pouvoir des femmes par le biais de la maternité et celles d'une créativité et d'une culture propres aux femmes - qui nous semblent traverser la plupart des théories féministes contemporaines aux États-Unis, durant les années 1976 à 1986.

En quoi a consisté plus précisément l'approche de la différence? C'est une approche qui partait du postulat selon lequel les femmes, parce qu'elles assument, dans les sociétés patriarcales, la fonction à la fois biologique et sociale de reproduction de l'espèce, ont développé non seulement une culture mais aussi une éthique qui leur sont propres. Cette éthique et cette culture les amènent à considérer tout autrement les questions de la sexualité, des relations interpersonnelles, de la vie, de la mort, etc.

Comme on pourra le voir dans ce chapitre, les auteures qui se réclament du féminisme américain de la différence, traitent des questions **pré-théoriques ou philosophiques** (pour paraphraser Masterman) que sont l'**identité**, les **rapports entre la sphère privée et la sphère publique** et le **rapport à l'éthique** à partir

de plusieurs concepts-clés qui sont propres à chacune d'entre elles. Parmi ces concepts, nous en avons relevé trois qui nous semblent refléter le mieux les préoccupations principales des théoriciennes féministes culturalistes: il s'agit de la maternité, de la sexualité et du rapport des femmes à la connaissance. C'est à partir de ces trois concepts-clés et de la façon dont les auteures féministes culturalistes les définissent, durant les années 1976 à 1985, que nous avons pu définir trois courants spécifiques à l'intérieur même du féminisme culturaliste, soit le courant radical, le courant socialiste et le courant néo-conservateur.

Ce sont ces trois courants, ainsi que les frontières politiques et idéologiques qu'ils déterminent, qui expliquent les subdivisions propres à ce troisième chapitre. De plus, c'est à partir de ces trois courants que nous pourrons, en conclusion de ce chapitre, vérifier notre premier objectif de démonstration, à savoir si, malgré leurs différences politiques et idéologiques, les théories féministes de la différence constituent un paradigme au sens de Margaret Masterman, soit un ensemble d'auteurs qui partagent une même vision du monde et des préoccupations philosophiques communes.

1 - Le féminisme culturaliste et la maternité: entre l'expérience et l'institution

1.1 Adrienne Rich: un ouvrage charnière

A bien des égards, l'ouvrage d'Adrienne Rich, Of a Woman Born, constitue un ouvrage charnière. En effet, jusqu'à la parution de cet ouvrage, les auteures féministes, et notamment les radicales telles Shulamith Firestone et Ti-Grace Atkinson, avaient analysé la maternité principalement comme un facteur d'oppression à l'endroit des femmes. Firestone écrit à ce sujet:

La nature a créé cette inégalité fondamentale - la moitié des humains doit porter et élever les enfants de l'ensemble de l'espèce - qui plus tard fut renforcée et institutionnalisée à l'avantage des hommes (...). Les femmes formaient la classe d'esclaves qui perpétuaient l'espèce, afin de libérer l'autre moitié de la population et lui permettre de veiller aux affaires de ce monde(1).

Or, l'ouvrage de Rich marque un tournant dans la mesure où il se situe à la frontière entre le féminisme culturaliste et le féminisme radical du début des années 70. En fait, cet écrit est le premier d'un courant théorique que l'on peut qualifier de "féminisme culturaliste de tendance radicale". Tout en employant les mêmes notions que les féministes radicales telles Millett et Firestone, soit celles de révolution culturelle, de la vie privée versus la vie publique et, enfin, celle d'antagonisme entre les catégories sociales d'hommes et de femmes, ce courant en introduit cependant de nouvelles, soit

celles d'identité, de culture, de pouvoir et enfin d'éthique propres aux femmes.

Parmi ces notions, c'est surtout celle de **pouvoir des femmes** qui amène de véritables changements dans le discours féministe américain. En effet, dans le discours radical du début des années 70, on parle d'une identité, d'une culture et de valeurs **imposées** aux femmes dans le cadre d'une société patriarcale. Dans le discours féministe culturaliste de tendance radicale, celui de la deuxième moitié des années 70, on parlera du **pouvoir** qu'ont les femmes de construire une identité, une culture et une éthique qui leur sont propres, à partir de leur **expérience quotidienne**, expérience dont l'aspect central est celui de la maternité.

1.2 La maternité: expérience et institution

L'originalité de Rich consiste à diviser la maternité en deux aspects différents qui, dit-elle, se superposent l'un à l'autre, et s'influencent l'un l'autre, soit **l'expérience** de la maternité et **l'institution patriarcale de la maternité**.

Au long de ce livre, j'essaie d'isoler deux significations de la maternité, l'une se superposant à l'autre: la relation potentielle d'une femme avec ses rapports de reproduction et avec ses enfants et l'institution qui vise à faire que ce potentiel - et toutes les femmes - soit soumis à l'autorité masculine. Cette institution a été la clef de voûte des divers systèmes idéologiques et politiques(2).

En tant qu'expérience, Rich définit la maternité comme étant fondamentale pour toutes les femmes puisque elles ont toutes, dit-elle, ce pouvoir qui consiste à donner la vie. Selon Rich, à cause même de cette expérience de la maternité, qu'elle soit potentielle ou réalisée, les femmes ont un rapport privilégié à leur corps. Bien entendu, on objectera que toutes femmes ne sont pas des mères. Pourtant, dira Rich, toutes les femmes ont vécu l'expérience primordiale d'un rapport à la mère et, comme leur mère, elles ont d'abord vécu cette expérience sur le plan du rapport au corps.

La connaissance première qu'à une femme de la chaleur, de la tendresse, de la nourriture, de la volupté, de l'échange lui vient de sa mère. Cet intime encombrement d'un corps de femme par un autre peut, tôt ou tard, être renié, ou rejeté, ressenti comme une possessivité étouffante, comme un rebut ou un piège, ou un tabou; mais il n'en constitue pas moins, dans le commencement, l'univers tout entier(3).

La maternité comme institution patriarcale, par contre, est la maternité imposée: c'est le pouvoir des femmes transformé en contrainte, c'est l'obligation pour toutes les femmes de procréer, sans égard à leur liberté individuelle ou à leurs préférences personnelles et c'est, enfin, le contrôle, par les experts, du processus de la grossesse et de l'accouchement ainsi que de la relation mère-enfant. Rich écrit, à propos de l'institution de la maternité:

Elle crée un schisme périlleux entre vie privée et vie "publique", elle pétrifie les options humaines et les possibles. Par la plus parfaite et la plus déroutante des contradictions, elle a privé les

femmes de leur corps en les y emprisonnant (...) d'une façon générale, la maternité en tant qu'institution a maintenu la femme dans un ghetto et a dégradé les potentialités féminines(4).

A l'opposé, la maternité acceptée, choisie, signifie, pour la femme, connaissance de son corps et de son identité, accroissement de ses possibilités sur le plan sexuel - à cause même de cette possibilité de connaître mieux son corps - et, enfin, ouverture, plutôt que fermeture, sur le monde extérieur.

Mais, comment passer d'un état à l'autre? De la maternité imposée à la maternité choisie, contrôlée, définie par les femmes? A ce sujet, Rich ne donne pas de recettes mais plutôt des points de repères. Il s'agirait d'abord que les femmes aient la possibilité de choisir librement ce statut. Il faudrait qu'être "non-mère" ne signifie pas, aux yeux des autres, avoir manqué sa vocation de femme ou, pire, être incomplète. Deuxièmement, il s'agit, pour les femmes, d'avoir leur mot à dire dans le processus de la grossesse et de l'accouchement. Troisièmement, il s'agit de se réapproprier et de redéfinir ce en quoi consiste la relation mère-enfant. Enfin, dans ce processus de redéfinition de la relation mère-enfant, il faut accepter que la colère et le doute fassent partie de la relation au même titre que le plaisir et la sensualité auxquels les femmes font plus aisément référence lorsqu'elles parlent de leur rapport aux enfants. Selon Rich, la relation à l'enfant étant une relation à un être humain, il faut cesser de l'idéaliser et

accepter qu'elle soit vécue, comme plusieurs autres types de relations affectives, sous le signe de l'ambivalence. Dans son journal personnel, qui fait d'ailleurs partie intégrante de son ouvrage, Adrienne Rich écrit: "Mes enfants me causent la plus exquise souffrance que j'aie jamais connue. C'est la souffrance de l'ambivalence: l'alternance meurtrière entre le pire ressentiment et les nerfs à vif et une satisfaction et une tendresse heureuses"(5).

1.3 Les apports et les failles de l'analyse d'Adrienne Rich

D'après Shulamith Firestone et d'après l'ensemble du mouvement féministe radical du début des années 70, c'est la **capacité biologique** qu'ont les femmes de donner la vie - capacité qui a été transformée par la société patriarcale en une responsabilité exclusive de l'éducation des enfants - qui est à la base de leur **infériorisation sociale**. C'est à partir de cette fonction biologique que l'on a interdit aux femmes l'accès à la créativité, à l'univers de la rationalité et à celui de la pensée abstraite(6). En fait, dans les écrits des féministes de la première moitié des années 70, on parlait de la maternité essentiellement comme d'un facteur d'aliénation. Avant 1976, et avant les écrits d'Adrienne Rich, il n'y avait pas, dans le discours féministe américain, d'évaluation positive de ce que pouvait être la maternité du point de vue de l'expérience des

femmes. Une grande partie de ce que vivait la majorité des femmes restait donc inaccessible à l'analyse féministe.

A partir de 1976 cependant, en séparant l'expérience de la maternité de l'institution patriarcale, Adrienne Rich réussit, tout en continuant à faire l'analyse de l'oppression des femmes par le biais de la maternité, à parler d'un pouvoir des femmes. Le terme pouvoir est utilisé ici dans le sens de "empowerment", qui signifie, dans ce contexte, la possibilité, pour les femmes, de se connaître elles-mêmes et d'exercer un certain pouvoir sur leur environnement physique et social. Il signifie aussi la possibilité, pour les femmes, d'introduire des changements profonds dans leur vie quotidienne, par le biais du contrôle du processus de la maternité.

En effet, le programme de Rich est que, par le biais de leur rapport à la reproduction, les femmes puissent faire échec au contrôle des experts et qu'elles puissent contrôler non seulement leurs décisions sur le plan la contraception et de l'avortement mais aussi leurs conditions d'accouchement. C'est d'ailleurs à partir de cette analyse que l'on a vu se développer, aux États-Unis et en Amérique du Nord, les revendications pour des chambres de naissances, pour le droit d'accoucher dans un environnement où les besoins des femmes seraient respectés, etc.

Notons aussi que, pour Rich, ces changements dans la vie quotidienne des femmes ne peuvent se produire sans qu'aient lieu des changements en profondeur dans les rapports entre les sexes. Autrement dit, la reconnaissance par la société du rôle des femmes en tant que reproductrices doit mener à une plus grande égalité entre hommes et femmes mais aussi à une **révolution féministe** où ce que Rich identifie comme étant les **valeurs propres aux femmes** - le pacifisme, le respect de la nature et des personnes humaines, etc. - deviendraient des valeurs prédominantes dans toute la société.

En dépit de ces apports, l'analyse de Rich présente cependant plusieurs problèmes. Premièrement, même si elle équivaut, pour le mouvement féministe, à "tendre la main" aux femmes qui continuent de choisir la maternité, cette analyse ne montre pas vraiment comment on peut passer de l'expérience individuelle des femmes dans leur rapport à la maternité à la lutte féministe qui se vit de façon collective. En effet, la résistance des femmes au savoir des experts et aux diktats du patriarcat, aussi bien que la redécouverte de leur propre identité, peut se traduire par des changements sur le plan individuel et s'arrêter à ce stade. Toutes les femmes qui accoucheront dans l'environnement de leur choix ne participeront pas nécessairement pour autant à la lutte féministe et, de la même façon, la réappropriation du rapport à l'enfant peut se limiter à une expérience sur le plan personnel. En fait, même

si le but ultime de Rich reste la révolution dans les rapports entre les sexes, son analyse est silencieuse en ce qui regarde la transition entre la formation de l'identité individuelle, par le biais de l'expérience à la fois biologique et sociale de la maternité, et l'engagement dans des luttes collectives.

D'autre part, il est cependant significatif qu'à cet égard Adrienne Rich parle d'**expérience de la maternité** plutôt que "d'instinct maternel". Le terme d'expérience suppose une relation à l'autre qui se forme avec le temps, plutôt qu'un attribut "naturel" qui relèverait de la biologie féminine. L'auteure fait donc ici référence à une **relation** mère-enfant librement choisie, redéfinie et contrôlée par les femmes plutôt qu'à un "instinct maternel", qui serait d'ordre strictement biologique. Pourtant, malgré cette distinction importante, une question continue à se poser, à laquelle Rich n'offre pas de réponse satisfaisante: que font les femmes qui n'ont pas d'enfant ou celles qui, tout en ayant des enfants, refusent de se définir essentiellement par la maternité? Comment se définissent-elles?

D'après nous, le silence d'Adrienne Rich à cet égard laisse à penser que l'identité des femmes serait **obligatoirement** définie par leur **expérience de la maternité et par leur capacité à se reproduire**. En fait, ici comme dans les utopies du matriarcat, on a affaire à un "noyau d'identité naturelle",

propre à l'individu-femme et à son potentiel physiologique de reproduction, plutôt qu'à une relation de type dialectique entre les individus et les différentes formes de socialisation.

Dans un deuxième temps, on peut se demander comment, concrètement, on peut vivre la distinction entre la maternité-expérience et la maternité-institution. A ce sujet, Paule Brière, auteure d'un mémoire de maîtrise sur la pensée féministe et la maternité, souligne fort justement que: "Dans la réalité quotidienne la distinction entre ce qui relève du vécu intrinsèque à la relation avec l'enfant et ce qui est dicté par des exigences sociales est très difficile à effectuer"(7). En effet, les préjugés et les diktats imposés par le patriarcat sont vécus quotidiennement par les femmes et ils peuvent miner profondément le rapport à l'enfant comme le rapport à la grossesse et à l'accouchement. Rich fait ressortir cette imbrication entre expérience et institution et la façon dont elle est vécue sur le plan personnel. Elle n'indique toutefois pas vraiment les moyens d'y échapper.

L'analyse de Rich fait cependant ressortir, et c'est là un autre apport original, combien la maternité est vécue par les femmes de façon ambivalente. En mettant en évidence la colère, comme sentiment normal et légitime que les femmes peuvent ressentir dans plusieurs situations, Rich se détache encore une fois de la conception selon laquelle la maternité relève de

"l'instinct" plutôt que d'une relation à construire avec un individu qui, fût-il notre propre enfant, a quand même sa personnalité et ses exigences bien à lui, qui vont souvent à l'encontre des nôtres. Donc, tout en étant par certains de ses aspects biologisante et essentialiste, l'analyse de Rich s'oppose quand même, par plusieurs autres aspects, à une conception idéalisée de la maternité.

2. **Le travail de maternage comme fondement d'une identité individuelle et collective: les féministes culturalistes de tendance socialiste**

2.1 **Une source d'influence importante: les féministes socialistes**

Au début des années 70, contrairement aux féministes radicales, plusieurs féministes américaines et anglo-saxonnes continuent de s'inspirer de l'analyse marxiste pour cerner l'oppression des femmes, qu'elles définissent essentiellement comme étant de nature économique. Dans les écrits de ces auteures, parmi lesquelles on pourrait citer Sheila Rowbotham, Margaret Benston, Jean Gardiner(8), cette oppression est liée de façon inéluctable à celle du prolétariat, et la lutte des femmes est liée à la lutte pour le socialisme. Toutefois, les femmes parce qu'elles assument, dans leur grande majorité, la presque totalité des tâches domestiques, subissent une double exploitation: l'une des formes de cette exploitation est liée au système capitaliste et l'autre au système patriarcal.

Ajoutons que, durant cette période, les débats qui occupent les différentes auteures faisant partie de l'école féministe marxiste portent essentiellement sur la productivité du travail domestique. Pour ces théoriciennes, en fait, il s'agit d'abord de démontrer aux théoriciens masculins que le travail domestique est essentiel à la bonne marche du système capitaliste, qu'il soit ou non producteur de plus-value.

D'après Nathalie Sokoloff(9), cependant, à mesure que l'on avancera dans la décennie des années 70, les féministes marxistes se diviseront en deux tendances différentes: celles de la première vague (1970-1975), qui adoptent une **conception dualiste** de l'oppression des femmes, et celles de la deuxième vague (1975-1980), qui font une **analyse dialectique** de cette oppression. Les tenantes de l'analyse dualiste (Rowbotham, Bentson, Gardiner) considèrent qu'il existe deux systèmes - le **capitalisme et le patriarcat** - à l'intérieur desquels les femmes sont opprimées. Toutefois, ces auteures n'étudient pas, ou très peu, les liens qui existent entre ces deux systèmes; elles se contentent plutôt d'établir la détermination du premier par rapport au second. Pour leur part, les féministes marxistes de la deuxième vague, qui s'identifient aussi comme des féministes socialistes, considèrent que les femmes sont opprimées **par un seul et même système: le capitalisme patriarcal**, et que la dynamique de cette oppression repose à la fois sur les **conflits et les collusions** qui existent entre ces deux réalités

distinctes - et parfois contradictoires - que sont le marché du travail et la famille patriarcale.

Avec ce dernier type d'analyse, on a donc affaire, dans un seul et même système, à une sphère de production et à une sphère de reproduction qui interagissent parfois de façon conflictuelle et dont la dynamique est un des éléments déterminants de l'oppression des femmes. Nous ajouterions à l'analyse de Sokoloff que, durant cette période qui s'étend de 1975 à 1980, on délaisse progressivement le débat sur la productivité du travail domestique - la nécessité de ce dernier ayant été admise de façon définitive - pour se pencher, comme nous le verrons plus loin, sur les différentes composantes de ce travail. D'après Zillah Eisenstein, qui est une des principales représentantes des féministes socialistes, une analyse en profondeur de la place des femmes à l'intérieur du capitalisme patriarcal doit comporter plusieurs éléments des théories marxistes et des théories féministes radicales, et consister en une synthèse de ces deux courants. Pour Eisenstein, en effet, ainsi que pour l'ensemble des auteures qui se réclament du courant féministe socialiste, il s'agit d'étudier la façon dont le patriarcat a perduré à travers l'histoire, mais aussi la façon dont l'oppression des femmes a changé de forme, selon les changements historiques qui sont intervenus à travers les différents modes de production⁽¹⁰⁾.

Cependant, une lecture attentive des écrits des féministes socialistes nous montre que celles-ci n'adoptent pas toutes la même analyse. En effet, alors que certaines auteures, comme Heidi Hartmann, s'attardent principalement aux aspects économiques de l'exploitation des femmes, une deuxième catégorie d'auteures, comme par exemple Zillah Eisenstein, Nancy Chodorow et Sandra Harding, définissent la place des femmes sur le marché du travail comme étant le produit d'une **exploitation de type économique** mais ont recours à des **explications de type culturel, sociologique et psychologique** pour illustrer l'oppression des femmes dans le cadre la famille patriarcale. Pour cette deuxième catégorie d'auteures, en fait, le terme d'**oppression** a une acception beaucoup plus large que celui d'**exploitation**, et il s'applique, entre autres, à la **domination sexuelle et affective** que vivent les femmes à l'intérieur des institutions propres au patriarcat(11). D'après nous, le principal apport de cette dernière catégorie d'auteures, a consisté à analyser la **maternité** comme un **travail** comportant des **composantes affectives, sociales et culturelles**.

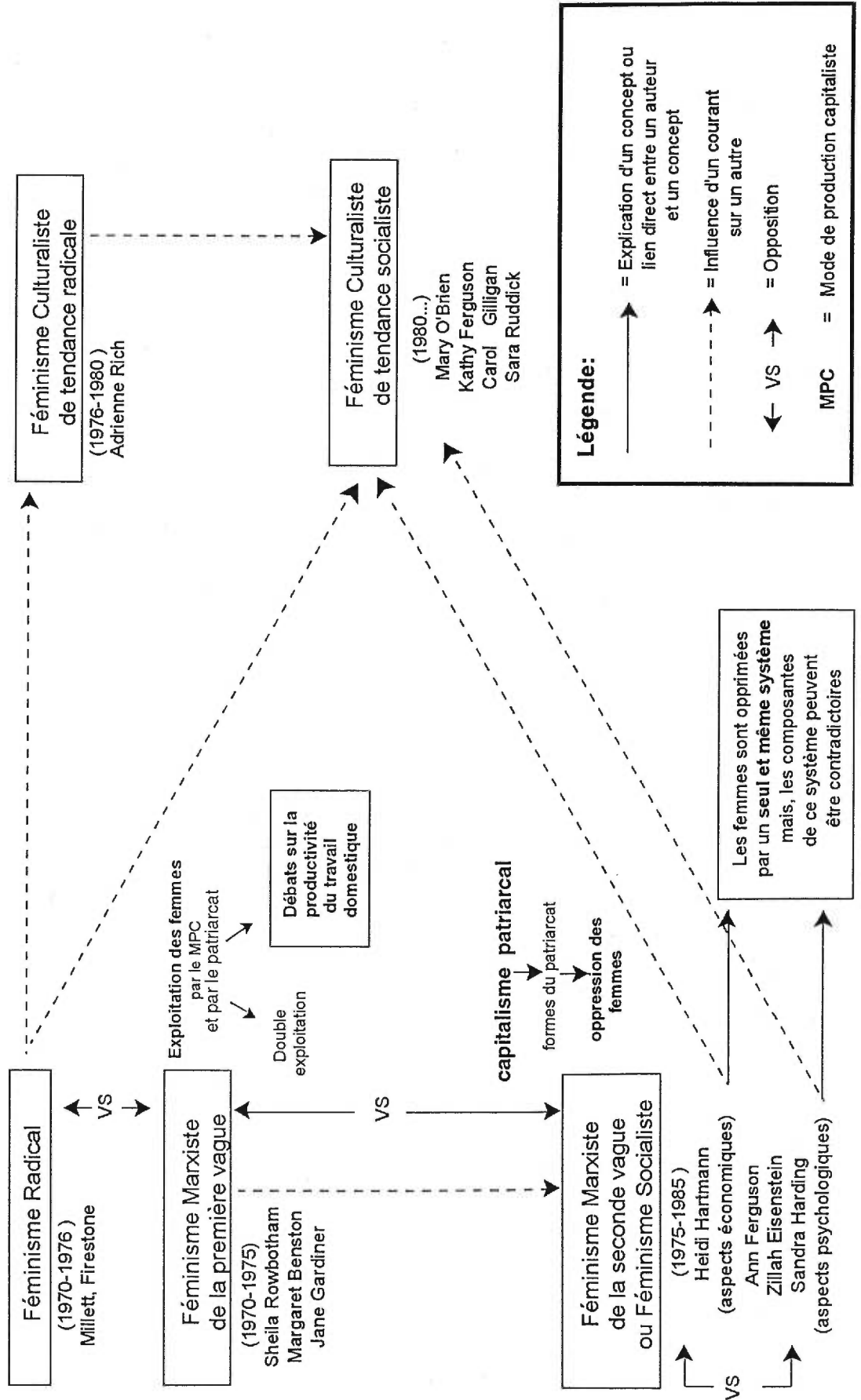
A l'intérieur du courant féministe socialiste, deux auteures, Ann Ferguson et Sandra Harding, ont insisté tout particulièrement sur les **composantes affectives** du **travail de maternage**. La féministe américaine Ann Ferguson, introduit à ce sujet, à l'intérieur même du féminisme socialiste, des transformations intéressantes, lorsqu'elle affirme que

l'organisation sociale du travail à l'intérieur du système de reproduction ne peut être analysée de façon exhaustive, si l'on ne tient pas compte des composantes affective et sexuelle qu'implique le processus de "production de la vie":

(...) humans do not reproduce themselves (i.e. have children) merely as a mean to guarantee that their material needs for physical survival will be met (...) Rather, humans are a social species whose needs to connect to one another in some form of sexual and/or affectional interaction are as basic as their material needs as an animal species to produce a material livelihood(12).

En fait, ce qu'Ann Ferguson fait ressortir, dans cet article, c'est que le travail de maternage ne sert pas uniquement à la reproduction de la force de travail. Ce travail inclut la **prise en charge physique et émotive des êtres humains**, composantes qui, souvent, ont été mises de côté dans l'analyse marxiste et même dans plusieurs des analyses entreprises par les féministes socialistes. D'autre part, la famille patriarcale, qui se transforme à travers l'histoire selon les différents modes de développement économique, implique une certaine forme d'**organisation et de règlementation des rapports sexuels et affectifs**, en fonction de laquelle d'autres formes d'organisation de ces rapports - par exemple les rapports sexuels entre deux personnes du même sexe - se trouveront marginalisées.

Tableau II: Les théories féministes au début des années 1980 :
Provenance et formation d'un courant féministe culturaliste de tendance socialiste



De plus, ajoute Ferguson dans une perspective qu'elle qualifie de **matérialiste**, il est important d'entreprendre des études historico-sociales concernant cette prise en charge affective et ces différentes formes d'organisation de la sexualité. En effet, on peut définir à travers l'histoire différents modes d'organisation de la sexualité et de prise en charge émotive des êtres humains, qui impliquent différents rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes et divers modes d'oppression des femmes. L'auteure souligne aussi, dans cet article, qu'à travers la plupart des époques historiques les femmes demeurent les principales dispensatrices de ce travail sexuel et affectif que comporte le processus de reproduction de la vie.

Sandra Harding, s'inscrit dans le même courant qu'Ann Ferguson. Critiquant les écrits de Heidi Hartmann⁽¹³⁾, elle intègre dans la perspective féministe socialiste une conception selon laquelle le **travail de maternage**, d'écoute psychologique et de **soutien affectif** fourni par les femmes, est un travail, au plein sens du terme dans la mesure où il contribue à la "**production sociale des êtres humains**"⁽¹⁴⁾, et selon laquelle les hommes ont, tout compte fait, intérêt à ce qu'il continue d'être assumé par les femmes.

En fait, tout en restant attachées au marxisme et en employant les concepts de **travail**, **division du travail**,

domination de classe, production et reproduction de la vie etc., Ann Ferguson et Sandra Harding, subvertissent ces termes, en y introduisant une composante affective et socio-culturelle lorsqu'il s'agit du travail de maternage fourni par les femmes, et apportent ainsi des changements majeurs à la perspective matérialiste, telle qu'elle s'est développée à l'intérieur du féminisme américain des années 80.

Ann Ferguson et Sandra Harding ne peuvent pas vraiment, du moins en ce qui concerne leur analyse de la maternité, être considérées comme des féministes culturalistes. La première s'oppose aux conceptions homogénéisantes de l'identité des femmes telles que définies par le discours de la différence, la seconde analyse la place des femmes dans la famille et dans le système de reproduction en termes d'oppression plutôt qu'en termes de pouvoir. Cependant, en introduisant le concept de "sex-affective production", ces deux auteures influenceront de façon certaine la formation d'une tendance socialiste au sein même du féminisme culturaliste.

2.2 Mary O'Brien et la formation d'un courant féministe culturaliste de tendance socialiste

Sur le plan théorique, Adrienne Rich peut, à bien des égards, être considérée comme une pionnière du féminisme américain de la différence, celle à qui les féministes culturalistes des années 70 et 80, toutes tendances confondues,

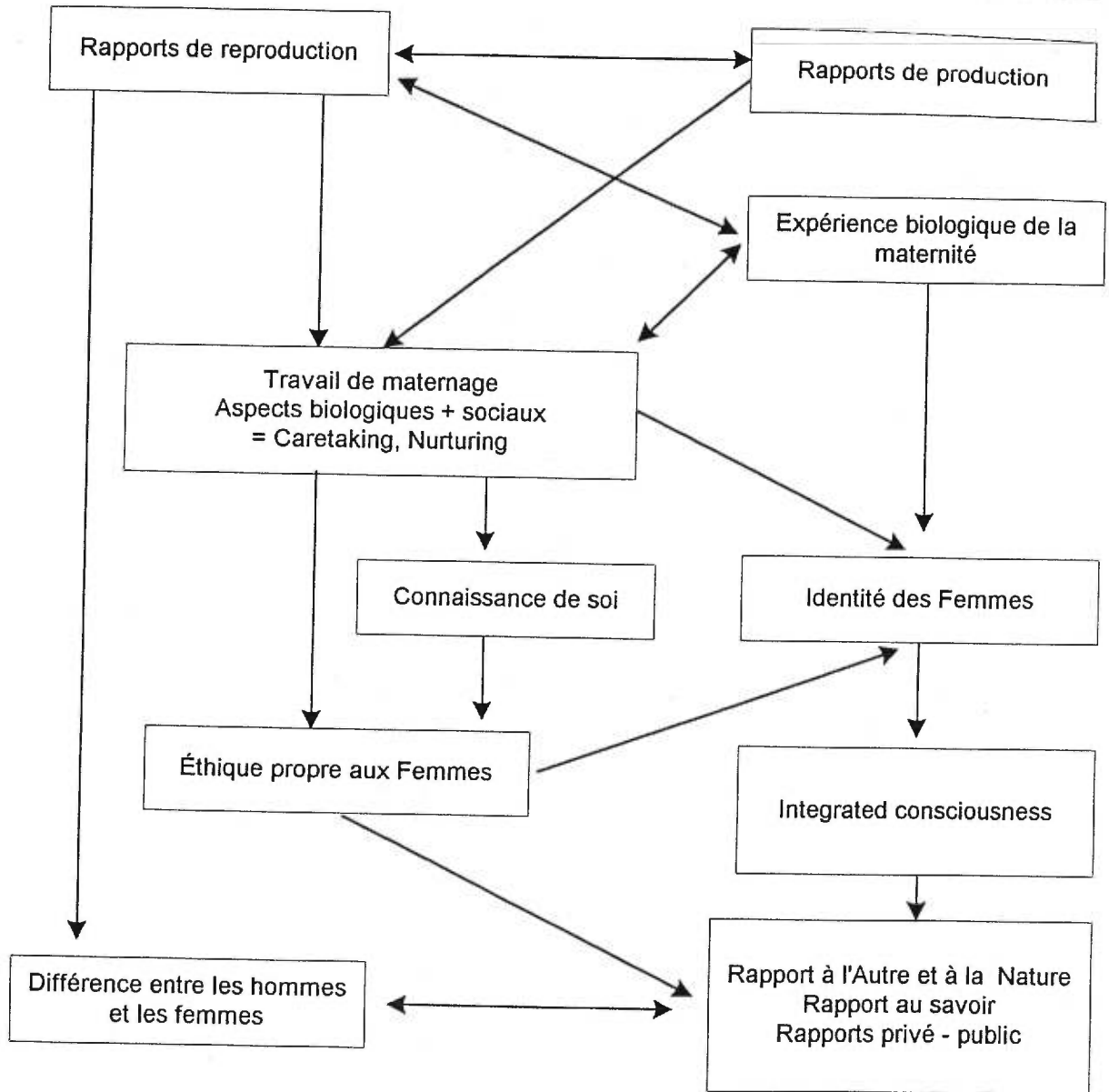
se référeront le plus abondamment. En ce sens, son originalité a consisté à ouvrir une porte afin que les revendications des femmes qui vivent cette expérience puissent être intégrées à l'ensemble des revendications féministes. En effet, comme le souligne Pauline Bart: "In the past few years the women's movement has discovered that mother are women and that motherhood is an appropriated even compelling issue"(15). En fait, on peut affirmer que presque toutes les féministes culturalistes qui suivront se réclameront d'Adrienne Rich et retravailleront plusieurs des concepts qu'elle a définis. Toutefois, celles qui, parmi les féministes américaines de la différence, ont le plus défini la maternité non seulement comme un point d'ancrage de l'identité des femmes mais surtout comme un travail et comme un instrument de changement social, ce sont les féministes culturalistes de tendance socialiste. A mesure que l'on avance dans la décennie des années 80, ces auteures formeront la tendance majoritaire du courant féministe de la différence aux États-Unis.

Par comparaison avec les féministes socialistes de tendance non culturaliste, comme Zillah Eisenstein, Ann Ferguson et Sandra Harding(16), auxquelles nous avons fait référence plus haut, c'est plutôt Mary O'Brien que nous identifierons, comme étant, au début des années 80, une des principales représentantes du féminisme culturaliste de tendance socialiste. En effet, les écrits de cette auteure peuvent être définis comme

féministes socialistes dans la mesure où elle définit la maternité essentiellement comme un **travail** et où elle tente de théoriser l'articulation qui existe entre le système de production, qu'elle identifie comme capitaliste, et le système de reproduction, qu'elle définit comme étant patriarcal. D'autre part, ces écrits peuvent être considérés comme culturalistes dans la mesure où elle considère que le **travail de maternage** est à la fois **une source de pouvoir** et **une source de production de l'identité** et non pas uniquement, ni même principalement, **une source d'oppression ou d'exploitation**. Dans cette dernière perspective, un peu à la manière d'Adrienne Rich dans Naître d'une femme, O'Brien veut établir la façon dont l'opprimée peut passer, lorsqu'elle parvient à se **réapproprier son identité**, de la situation de dominée à celle d'une prise en charge, dans le quotidien, de son **environnement social et affectif**.

Dans cette optique, les femmes ne sont pas uniquement dominées; à partir de la construction et de la découverte de leur identité, elles peuvent être porteuses d'un **projet social**. Selon l'auteure, ce projet consiste à **humaniser les relations entre les personnes** et à établir des **rapports égalitaires entre les sexes**, tant dans la **sphère privée** que dans la **sphère publique**. Il consiste aussi à introduire un plus grand **respect** dans le **rapport des êtres humains avec la nature**.

Schéma I; Mary O'Brien: La formation de l'identité des femmes dans
The Politics of Reproduction



Il convient à présent d'ouvrir une parenthèse sur le sens du concept de **pouvoir**, tel que défini par les féministes culturalistes de tendance socialiste. Ce terme est utilisé ici dans le sens spécifique de **connaissance de soi**. Comme chez Adrienne Rich, en effet, le **pouvoir**, chez Mary O'Brien, c'est celui de se connaître soi-même, connaissance qui permet par la suite d'agir sur son environnement politique et social. Chez O'Brien cependant, encore plus que chez Rich, la maternité comme **expérience** et le **travail de maternage** doivent déboucher non seulement sur la formation d'une **identité propre aux femmes** mais surtout sur la construction d'une **éthique** et sur un **projet de changement social** que l'auteure qualifie de féministes. Vu sous cet angle, prendre du pouvoir (**empowerment**) consiste en un processus continu où l'individu développe une **conscience**, qui lui permet de faire le lien entre son **identité individuelle** et sa **conscience de classe** ou plus précisément, pour les femmes, la conscience d'appartenir à la **classe des femmes**. Nous reviendrons plus loin sur ce concept lorsque nous parlerons des liens entre le privé et le politique.

S'inspirant de Marx, chez qui le travail de l'ouvrier détermine sa conscience de classe, O'Brien affirme qu'en ce qui concerne les femmes, c'est le travail de maternage qui détermine leur conscience. L'auteure dira que la conscience reproductive des femmes se base sur leur **expérience biologique** de la maternité et que cette expérience est **médiatisée par leur**

travail de maternage. De plus, ajoute-t-elle, avec le développement des méthodes de contraception, les femmes peuvent choisir de jouer ou de ne pas jouer un rôle dans la reproduction de l'espèce humaine. La maternité, la relation avec l'enfant et la part qu'elles prennent dans le processus de reproduction, deviennent donc, avec l'accès à la contraception, des choix concrets et tangibles pour les femmes.

D'autre part, selon O'Brien, l'identité des femmes, telle que structurée par leur rôle dans le processus de production et par le travail de maternage, est une **identité collective** et elle engendre une **conscience reproductive collective**. En effet, dit l'auteure, que les femmes donnent ou non naissance à des enfants, elles ont été socialisées en vue de devenir des mères. Elles savent depuis l'enfance qu'elles ont la capacité d'enfanter et le **pouvoir** de jouer un rôle central dans la reproduction de l'espèce.

Women do not need to bear children to partake in female reproductive consciousness, for such consciousness is a socially and culturally transmitted consciousness. Women have a particular form of reproductive consciousness not because they are mothers, but because they are women(17).

Ainsi, à cause du lien particulier qu'elles créent avec leurs enfants, grâce au **travail de maternage** mais aussi grâce à leur **rôle biologique** dans le processus de reproduction de l'espèce, les femmes, selon Mary O'Brien, développeraient une **conscience reproductive intégrée**, soit une **conscience collective**

qui leur permettrait de faire le lien entre la **sexualité** et leur **rôle biologique et social** dans le **processus de reproduction**. Du côté des hommes, cependant, le tableau est tout autre. Dans la plupart des civilisations humaines, dit O'Brien, les hommes ne participent pas au travail de maternage, leur relation avec l'enfant est donc abstraite. De plus, la **procréation** est souvent un **acte involontaire**, une conséquence accidentelle des relations sexuelles. Enfin, l'homme n'est jamais vraiment sûr de sa paternité.

Ainsi, les hommes développeraient une **conscience reproductive aliénée**, basée sur leur expérience de la **séparation** entre leur **activité sexuelle** et leur **rôle biologique et social** dans le **processus de reproduction**. A cause de cela, dit O'Brien, les hommes chercheront continuellement à établir avec les femmes et avec les enfants un **rapport d'appropriation**. Appropriation qui, si elle ne parvient pas à les rassurer sur leur paternité, leur assure du moins un **contrôle** sur la cellule familiale. C'est ainsi qu'O'Brien définit les fondements du **système patriarcal**: par ce besoin qu'ont les hommes de s'assurer une **propriété** sur les **moyens de production de la vie**, afin de pallier leur manque d'expérience du travail de maternage et leur **séparation** d'avec la **continuité inter-générationnelle**.

Assez étonnamment, pour ceux et celles qui sont familiers avec l'école française du féminisme matérialiste, Mary O'Brien

se qualifie de matérialiste. Comme chez Marx, en effet, où c'est le travail que les individu-es effectuent qui est à la base de leur conscience de classe, O'Brien affirme que c'est le **travail effectué par les femmes**, en ce qui a trait à la reproduction de l'espèce, qui est à la base de ce qu'elle nomme leur "**conscience reproductive**". Une part de ce travail est **biologiquement déterminée**: l'auteure fait ici référence à la **grossesse**, à **l'accouchement** et à **l'allaitement**; cependant le travail des soins aux enfants, qui est dévolu à la majorité des femmes(18), est **déterminé socialement** et il est **socialement nécessaire**.

D'après nous cependant, bien qu'elle se réclame du matérialiste historique, l'analyse d'O'Brien reste fondamentalement biologisante. En effet, il ne semble pas possible que les hommes puissent effectuer un travail de maternage. Même si le matérialisme de Mary O'Brien consiste, selon les termes de l'auteure, en "l'étude historique de la réponse des êtres humains aux nécessités biologiques", il découle de sa perspective que ce sont les femmes qui assument un rôle majeur dans la reproduction de l'espèce et qui effectuent la majeure partie du travail lié à ce processus. De plus, même si cette auteure n'écarte pas la possibilité d'un partage des tâches entre les hommes et les femmes, elle n'indique pas la façon dont le travail lié aux soins et à l'éducation des enfants pourrait être partagé de façon plus

équitable. Enfin, la place qu'elle accorde à la **gestation** et à l'**accouchement**, par rapport au **rôle socio-historique** qu'assument **les hommes et les femmes** dans le processus de reproduction, peut laisser à penser que les hommes n'auront sans doute jamais à jouer un rôle aussi important que celui des femmes dans ce processus.

En fait, bien qu'elle prétende définir la **maternité** comme un **phénomène social**, en introduisant dans la théorie féministe des concepts comme ceux de **conscience reproductive intégrée** en ce qui concerne les femmes, et de **conscience reproductive aliénée** en ce qui concerne les hommes, O'Brien jette les bases d'une théorie selon laquelle **les hommes et les femmes** sont **fondamentalement différenciés** de par leur **rôle biologique** dans les **rapports de production**. Ici donc, comme chez les féministes culturalistes du début des années 70, on prend pour acquis qu'il y aura toujours des hommes et des femmes et que l'identité sexuelle est, en quelque sorte, irréductible.

2.3 Carol Gilligan, Kathy Ferguson et Seyla Benhabib: la maternité, l'éthique et les rapports entre le privé et le politique.

Dans la perspective féministe culturaliste de tendance socialiste, les relations de maternage forment l'identité des femmes et les amènent à développer une **éthique relationnelle** ou une éthique basée sur la notion d'**interdépendance**. Un des

ouvrages les plus élaborés à ce sujet est celui de Carol Gilligan, selon lequel les différences entre les hommes et les femmes sont attribuables non pas à l'anatomie ou à la biologie mais bien aux rôles sociaux imposés à chacun des deux sexes. Dans la perspective de Gilligan, les femmes, à cause de leur rôle social qui est de prendre soin des autres et notamment des êtres dépendants, ont développé une éthique qui les amène à penser à autrui en termes de **responsabilité** et d'**interdépendance**.

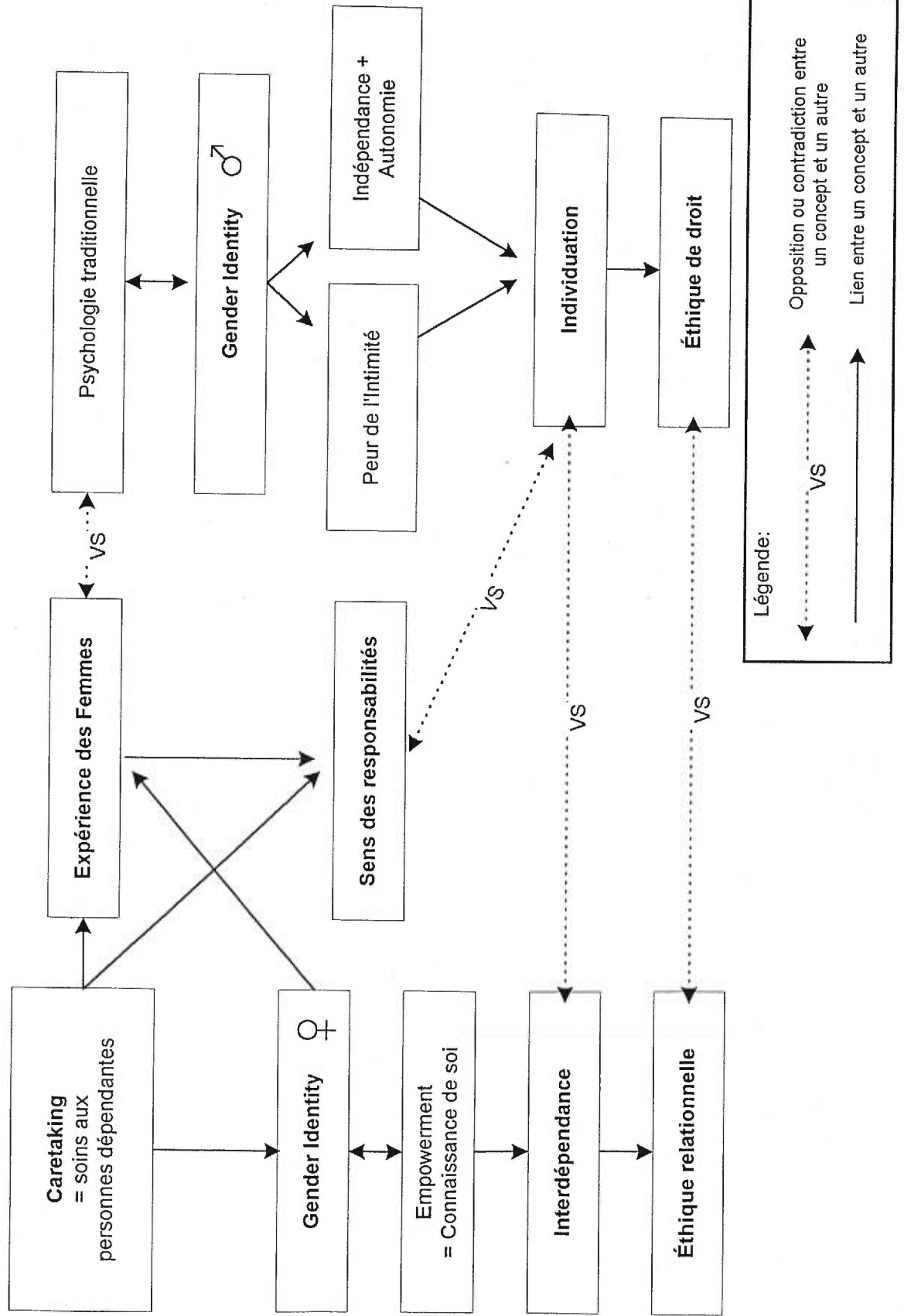
Toutefois, continue l'auteure, la **psychologie traditionnelle** tient l'**individuation** ou l'autonomie pour une vertu première. En effet, de Freud à Bethelheim en passant par Erickson, ce qui a été valorisé, dans le développement de l'individu, c'est sa capacité de se séparer de l'autre, de se concentrer sur ses besoins et ses capacités propres, afin de pouvoir forger sa personnalité. Cependant, affirme Gilligan, les femmes ont été conditionnées depuis l'enfance à valoriser l'**attachement** et les **relations avec autrui** plutôt que l'**individuation**, de sorte que leur **identité** leur apparaît comme ne pouvant se développer que dans un **contexte d'interdépendance**. Pour les femmes, c'est dans un rapport avec l'autre qu'on en arrive à se connaître soi-même.

Il en est du développement moral comme du développement de la personnalité et de l'identité. Le sommet du **développement moral**, selon l'échelle de Kolberg notamment, consiste, pour un

individu, à pouvoir poser des **jugements justes** ; soit, à en arriver à un certain niveau d'abstraction qui lui permette de dépasser les contingences afin de poser un jugement sur l'acte lui-même, indépendamment des **circonstances** dans lesquelles il a été posé ou de la personne qui l'a posé. Selon une telle conception, la vie en société est une question de respect des **droits individuels**, dans la mesure où les droits de chacun n'entravent pas ceux d'autrui.

Les femmes par contre, parce que leur éducation les a amenées à agir et à poser des jugements selon une **éthique relationnelle** (an ethic of care), ont plutôt tendance, selon Gilligan, à considérer les questions morales comme impliquant un choix entre **différentes responsabilités** parfois contradictoires. D'autre part, parce qu'elles ont été formées à valoriser **l'empathie** plutôt que la séparation et l'individuation, elles auront tendance à considérer **les circonstances concrètes** dans lesquelles tel ou tel acte a été posé et à tenir compte de **l'histoire et des besoins de la personne**, plutôt qu'à s'abstraire des contingences pour juger l'acte lui-même.

Schéma II; Carol Gilligan et le développement moral des femmes



Dans un tel contexte, continue Gilligan, les femmes sont toujours perçues, par la psychologie traditionnelle, comme ne pouvant répondre aux critères de développement personnel et moral à partir desquels on évalue, en général, les personnes adultes. Dans une société où la maturité est associée à l'indépendance et à l'individuation, elles apparaissent comme d'éternelles déviantes. C'est pourtant cette même société qui exige de leur part le développement d'**aptitudes nécessaires au travail de maternage** telles l'**empathie**, l'**écoute de l'autre**, la **compassion**, de même que toutes ces aptitudes qui sont liées au "**caretaking**" plutôt qu'à un développement de l'individuation. Comme l'écrit Carol Gilligan:

Yet herein lies a paradox, for the very traits that traditionally have defined the "goodness" of women, their care for and sensitivity to the needs of others, are those that mark them as deficient in moral development(19).

L'ouvrage de Gilligan a été écrit essentiellement dans une perspective psychologique. Dans une optique sociologique, cependant, une question se pose inévitablement: comment passer d'une analyse micro-sociale à une analyse macro-sociale; comment imaginer une **sphère publique** qui serait fondée sur les principes du "care", de l'attention, de l'écoute, etc? Durant la décennie des années 80, il y a eu, sur le plan de la pensée sociale et politique, plusieurs interprétations de l'ouvrage de Gilligan. En 1984, Kathy Ferguson, auteure d'un ouvrage intitulé The Feminist Case Against Bureaucracy, affirme qu'il pourrait y

avoir une façon féministe de prendre soin des êtres humains et de gérer les formations sociales qui pourrait être radicalement opposée au mode de fonctionnement bureaucratique. En faisant référence à Gilligan, Kathy Ferguson écrit: "Women tend to assume tend to assume responsibility for taking care of others as a moral obligation, and to pass judgement that are based more on contextual rather than on abstract criteria and to focus more on process than on outcome"(20). Toujours en se situant dans la même perspective que Gilligan, Ferguson affirme également que l'analyse féministe peut servir à critiquer le mode de fonctionnement propre à la bureaucratie de deux façons différentes. Premièrement, l'analyse des relations de domination et de pouvoir entre hommes et femmes peut aider à comprendre les rouages des **relations de pouvoir** et de **contrôle social** qui existent dans une **société fortement bureaucratifiée** et, deuxièmement, la réévaluation de l'**expérience traditionnelle des femmes** et de son influence sur la formation de l'identité peuvent suggérer une **conception non bureaucratique** de la vie en collectivité.

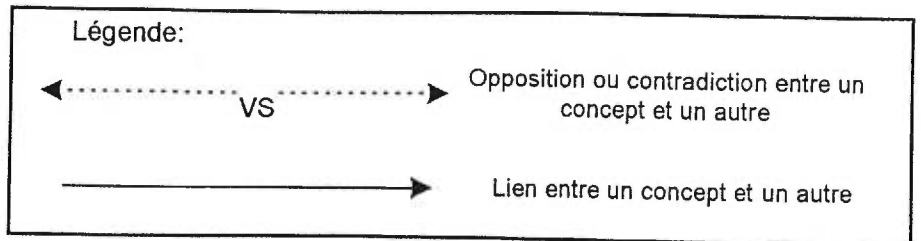
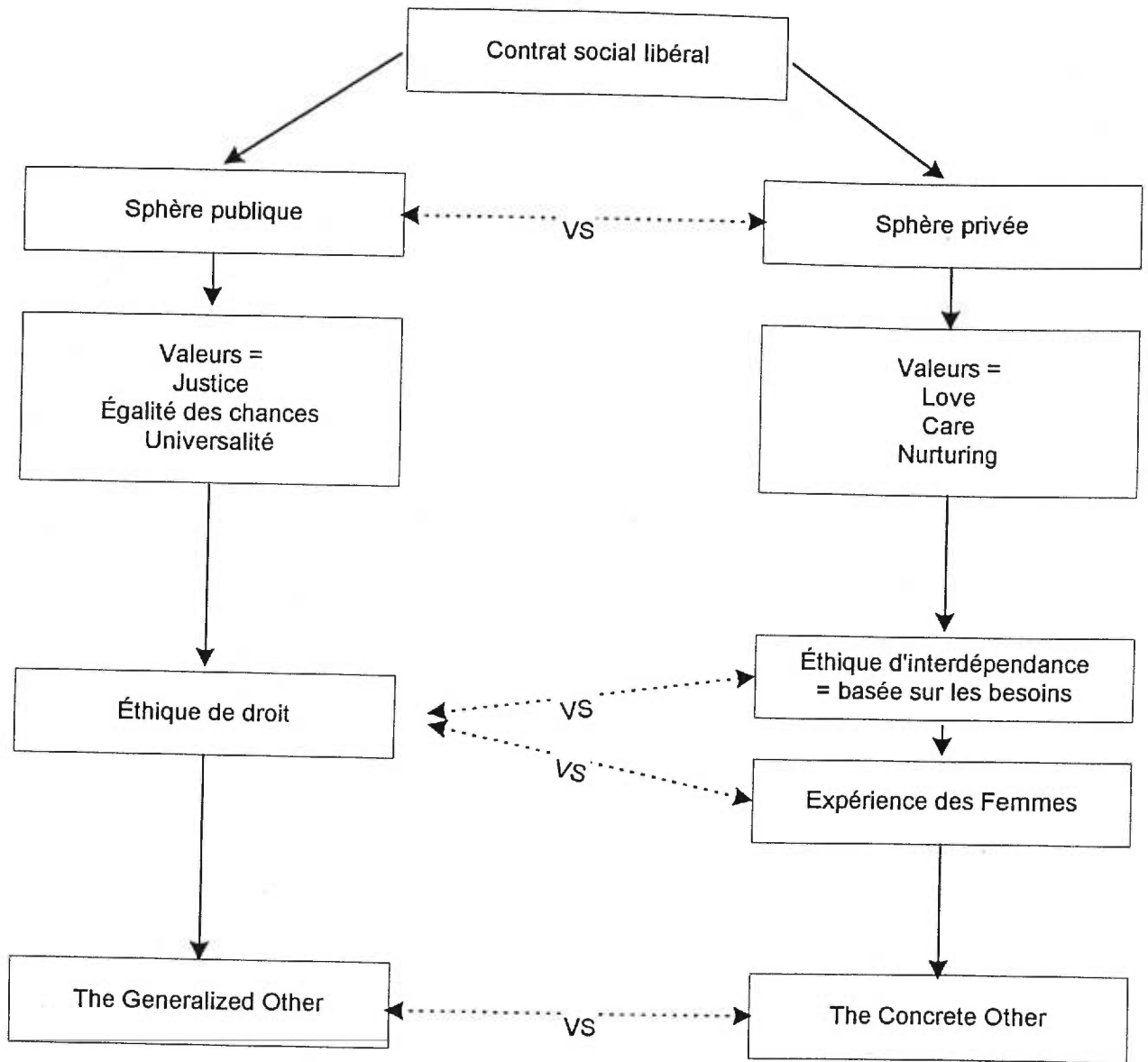
Toutefois, tout en s'inspirant de Gilligan, Kathy Ferguson se place dans une perspective critique face aux thèses de celle-ci. En effet, Ferguson souligne que l'on ne peut pas abstraire l'expérience des femmes du contexte de domination patriarcale dans lequel elle a été construite. Dans cette optique, dit-elle, les rapports de domination, à travers lesquels l'identité

féminine s'est formée, font en sorte que cette aptitude à prendre soin des êtres dépendants, que Gilligan considère comme un acquis pour les femmes, peut facilement devenir une stratégie d'aménagement de l'oppression:

What is lacking here is an explicit recognition of the political context within which the male and female voices develop. Since women's psychology of dependence is tied to the reality of male power, women are not likely to view self-assertion as safe; assertiveness is always risky for the powerless. (...) As long as women are subordinate to men, the virtue of female experience will be turned to the requirements of surviving subordination: the capacity to empathize, to hear and appreciate the voice of the other, and so forth, will be used as strategies for successful impression management(21).

D'autre part, selon des auteures féministes plus récentes qui, comme Seyla Benhabib, se sont inspirées de Gilligan, il est tout à fait impossible d'imaginer une société qui serait fondée uniquement sur les conceptions libérales d'**individuation** et d'**autonomie**(22). Peu d'enfants, de personnes âgées, de personnes handicapées survivraient dans un tel monde. En fait, continue Benhabib, c'est bien parce que les valeurs d'**interdépendance** et d'écoute face aux besoins des autres existent dans la **sphère privée** que l'on peut se payer le luxe de les ignorer dans la **sphère publique**. Et, forcément, ce sont les femmes qui payent le prix de cette ignorance puisqu'elles écopent à la fois de la **responsabilité** des personnes dépendantes et des **exigences contradictoires** que leur imposent les corrélations entre la sphère privée et la sphère publique.

Schéma III; Seyla Benhabib (Filière: Carol Gilligan)
Le contrat social libéral et le concept de "Concrete Other"



Selon Benhabib, l'établissement de règles dans la **sphère publique** qui sont basées sur une **éthique de droit**, ignorant les différences et les contradictions entre les responsabilités quotidiennes auxquelles chacun et chacune doivent faire face, se fait donc aux dépens de l'**expérience** et de l'**identité des femmes** qui, leur vie durant, ont eu affaire aux contingences et aux exigences contradictoires propres à la sphère privée. Une éthique fondée sur les **responsabilités** et sur la notion d'**interdépendance** amène, au contraire, à voir l'autre d'abord comme un **être de besoins** ayant une expérience et une histoire de vie particulière et ne pouvant poser des choix moraux qu'en fonction de cette expérience. Benhabib résume ces différentes notions en faisant appel au concept de "**concrete other**". Ce dernier concept désigne l'autre à travers son expérience particulière, les contingences auxquelles il fait face dans différentes situations et les différentes relations qu'il noue avec autrui.

Chez Benhabib, cependant, ce type de réflexion n'exclut pas la possibilité de l'**universalisation** de certaines règles et de certaines valeurs. Cette universalisation, ajoute t-elle pourtant, ne pourrait être établie qu'au terme d'un dialogue entrepris librement entre des personnes ou des groupes sociaux, conscients que leurs expériences propres et leurs histoires de vie sont différentes, et que celles-ci peuvent constituer un

point de départ valide pour la formation de jugements moraux.

Comme l'écrit Seyla Benhabib:

Every act of self-reference expresses simultaneously the uniqueness and difference of the self as well as the commonality among selves. Discourses about needs and motives unfold in this space created by commonality and uniqueness, generally shared socialisation, and the contingency of individual life-histories(23).

De l'aveu même de Benhabib, sa propre conception de l'éthique se rapproche de celle développée par Jürgen Habermas dans sa Théorie de l'agir communicationnel. Cependant, la différence entre la conception de Benhabib et celle de Habermas est qu'ici le dialogue entre les acteurs sociaux se construit non seulement à partir du langage parlé mais aussi à partir des émotions, des besoins affectifs et de tout ce qui constitue la vie privée des personnes impliquées(24). C'est donc une toute autre conception de la rationalité de l'acteur social qui est présente ici.

Dans cette perspective, les critiques adressées à Habermas par les féministes culturalistes de tendance socialiste rejoignent celle qui est formulée par la philosophe Agnès Heller lorsque cette auteure reproche à Habermas sa conception rationaliste de l'action communicationnelle, conception où les besoins essentiels de l'être humain sont tous ramenés au besoin de raison(25). En fait, ce que ces critiques font ressortir c'est que l'expérience humaine est multiple: elle comprend la

colère, la raison, les émotions, la douleur et le plaisir et tous ces éléments participent, chacun à leur manière, à l'élaboration des connaissances.

D'après nous, un des "effets pervers" de cette façon de voir est que peu de domaines de la vie privée peuvent échapper à la formulation de jugements moraux, de telle sorte que même les désirs des acteurs sociaux peuvent devenir sujets à l'examen par les pairs. En effet, comme l'affirme Seyla Benhabib, sans toutefois s'attarder aux problèmes que pose une telle conception: "Moral agents are not only limited to reasoning about primary goods which they are assumed to want whatever else they want. Instead, both the goods they desire and their desires themselves become legitimate topics of moral disputation"(26). Nous verrons plus loin comment cette façon de voir intervient dans les prises de positions éthiques des féministes culturalistes en ce qui concerne la pornographie.

2.4 Une tendance propre aux années 80: le féminisme culturaliste néo-conservateur de Jean B. Elshtain

Si les écrits des auteures que nous avons analysés jusqu'ici sont très différents les uns des autres, ils ont cependant quelque chose en commun: partant de la thèse selon laquelle le privé est politique, ils proposent tous une vision du monde qui va à l'encontre du système patriarcal et qui en questionne les fondements. En fait, même s'ils ne remettent pas

toujours en question l'image traditionnelle que l'on se fait des femmes dans la société actuelle - la femme est toujours celle qui prend soin des autres et qui panse leurs blessures - ils considèrent les rapports entre les sexes comme des rapports d'oppression et de pouvoir, qui sont susceptibles de transformation, au moyen de luttes collectives entreprises par le mouvement féministe.

Il existe cependant un courant féministe culturaliste que l'on pourrait qualifier de néo-conservateur qui, tout faisant référence à des théoriciennes féministes reconnues et tout en adoptant une terminologie semblable à celle de ces théoriciennes, rejette ce qui fait l'originalité même de leur analyse ainsi que son point de départ, soit la prémisse selon laquelle le privé est politique. Une des principales chef de file de ce courant est la théoricienne Jean Bethke Elshtain dont l'ouvrage Public Men, Private Women(27) a pour objectif central de remettre en question les liens entre le privé et le politique que le mouvement féministe avait établis jusque-là. Pour Elshtain en effet, la principale erreur du féminisme radical, et de l'ensemble du mouvement féministe aux États-Unis, consiste à avoir politisé les rapports entre les sexes et à avoir fait de la **sphère privée**, et plus spécifiquement de la famille, un **lieu de lutte et de conflits sociaux**.

Elshtain s'appuie principalement, pour étayer ses affirmations, sur les thèses de Gilligan selon lesquelles les femmes auraient développé, à cause de leur socialisation, des compétences et une éthique particulières qui les rendent aptes à s'occuper des êtres humains. A cause de ces compétences particulières, dit-elle, les femmes sont celles qui sont les mieux placées pour protéger la famille et la vie privée contre la déshumanisation qu'entraîne le système capitaliste et la loi du marché. Ainsi, selon Elshtain, loin de travailler à éroder la famille et la sphère privée, les féministes devraient plutôt promouvoir le type d'éthique qui existe dans cette sphère, une éthique du "care", basée sur l'écoute de l'autre et sur l'empathie.

D'autre part, en se posant comme porte-parole de la majorité des femmes américaines - celles qui, dit-elle, ne se sentent pas représentées par le mouvement féministe radical - Elshtain affirme qu'il faut maintenant abandonner un discours féministe qui a politisé à l'extrême les relations entre les sexes. D'après elle, il s'agit plutôt de se concentrer sur un réaménagement des liens entre le privé et le public, réaménagement qui serait basé sur la pérennité de la famille comme institution de base, essentielle à la vie en société.

Étonnamment, dans le cadre d'une analyse qui se veut sociologique, Elshtain tente de démontrer que la famille a

existé dans toutes les sociétés humaines et qu'elle est essentielle à l'existence et à la reproduction de ces sociétés. Chez cette auteure, la famille est presque une **nécessité biologique**, dans la mesure où elle est une institution qui a toujours existé à travers l'histoire et où elle est essentielle au processus de reproduction de la vie. C'est aussi, affirme-t-elle, la seule institution pouvant répondre aux besoins légitimes d'intimité et de sécurité qui sont présents chez tout être humain.

I begin with a reaffirmation: familial ties and modes of childrearing are essential to establish the minimal foundation of human social existence. What we call human capacities could not exist outside a family mode; for human beings to flourish a particular ideal of family is necessary (...) It is the family that constitutes our "common humanity", for our use of language, the basis of that humanness has its origin in family forms. This makes the family the universal basis of human culture...(28).

Un lecteur non averti pourrait penser que l'auteure désigne ici par le concept de "famille" toute forme de regroupement humain à partir duquel se tissent des liens durables de solidarité. Pourtant, il n'en est rien. Dans un de ses articles, écrit en 1982, Elshtain affirme que le concept de famille désigne nécessairement **un regroupement intergénérationnel d'individus ayant entre eux des liens de parenté**: "By 'family' I mean the widely accepted popular understanding of the term as having its basis in marriage and kinship, involving links between particular persons that cannot be reduced to instrumental terms."(29) D'autre part, toujours dans le cadre

de cet article, Elshtain affirme que les femmes et les féministes, pour sauvegarder cette institution qu'est la famille, devraient mettre en veilleuse leurs revendications "individualistes", continuer à s'occuper de l'éducation des enfants et revendiquer un retour au salaire familial.

Dans cette optique, la famille est considérée ici non seulement comme une institution essentielle à toute société humaine mais, plus précisément, comme une institution essentielle à toute société démocratique digne de ce nom. Cependant, il s'agit ici d'une famille où les parents restent les principaux responsables de l'éducation des enfants. Les enfants qui grandissent en garderie ou, pour reprendre les termes d'Elshtain, qui sont socialisés de façon trop précoce, ne possèdent pas une identité assez fortement constituée pour s'opposer à l'ordre établi:

Child-rearing in which children are raised primarily by and within institutionalized structures, perhaps with the family serving as adjunct function, avoids some of the diseases of nonattachment but is more likely to create obedient, oversocialized rule-followers who unquestioningly do their "duty" and do not challenge authority as adults(30).

Le problème avec ce type d'analyse est que, tout en mettant de l'avant des idées néo-conservatrices, Elshtain utilise non seulement une terminologie féministe mais aussi une terminologie socialiste, ou plutôt sociale-démocrate, pour étayer ses thèses. En effet, dit-elle, les féministes doivent lutter pour une

sphère publique qui garantirait des **droits égaux** à tous les citoyens, y compris les handicapé-es, les personnes âgées, les jeunes, etc. Toutefois, cette lutte pour une **société plus juste** ne peut se faire sans une **sphère privée** qui serait **autonome** face à la **sphère publique** et qui serait, en quelque sorte, "protégée" contre les agressions de cette dernière. Cette sphère privée, dit Elshtain, devrait mettre de l'avant d'autres **valeurs** que celles de la **compétition** et du **conflit**, valeurs sur lesquelles la **sphère publique** continuerait inévitablement d'être basée même dans une société sociale-démocrate. En fait, c'est l'idéal même du libéralisme qu'Elshain défend ici, mais un **idéal assorti de certaines lois** et d'une **éthique** qui garantiraient des **droits égaux pour tous**, ainsi que de **certaines mesures sociales** de nature à protéger les citoyens les "plus démunis" de la déshumanisation de la sphère publique qui est la règle dans un système capitaliste.

Dans cette optique, en plus d'être essentielles à la vie en société, la sphère privée, et plus spécifiquement la famille, deviennent aussi une sorte de refuge contre la "**déshumanisation**" de l'**espace public**. En effet, tout en prônant une conception libérale de la sphère publique, où le capitalisme serait assorti d'une "**éthique de la compassion**", Elshain laisse entendre qu'en attendant l'avènement d'une telle société, la famille reste le seul refuge contre la bureaucratisation de l'espace public entraînée par le développement du capitalisme, le seul lieu où

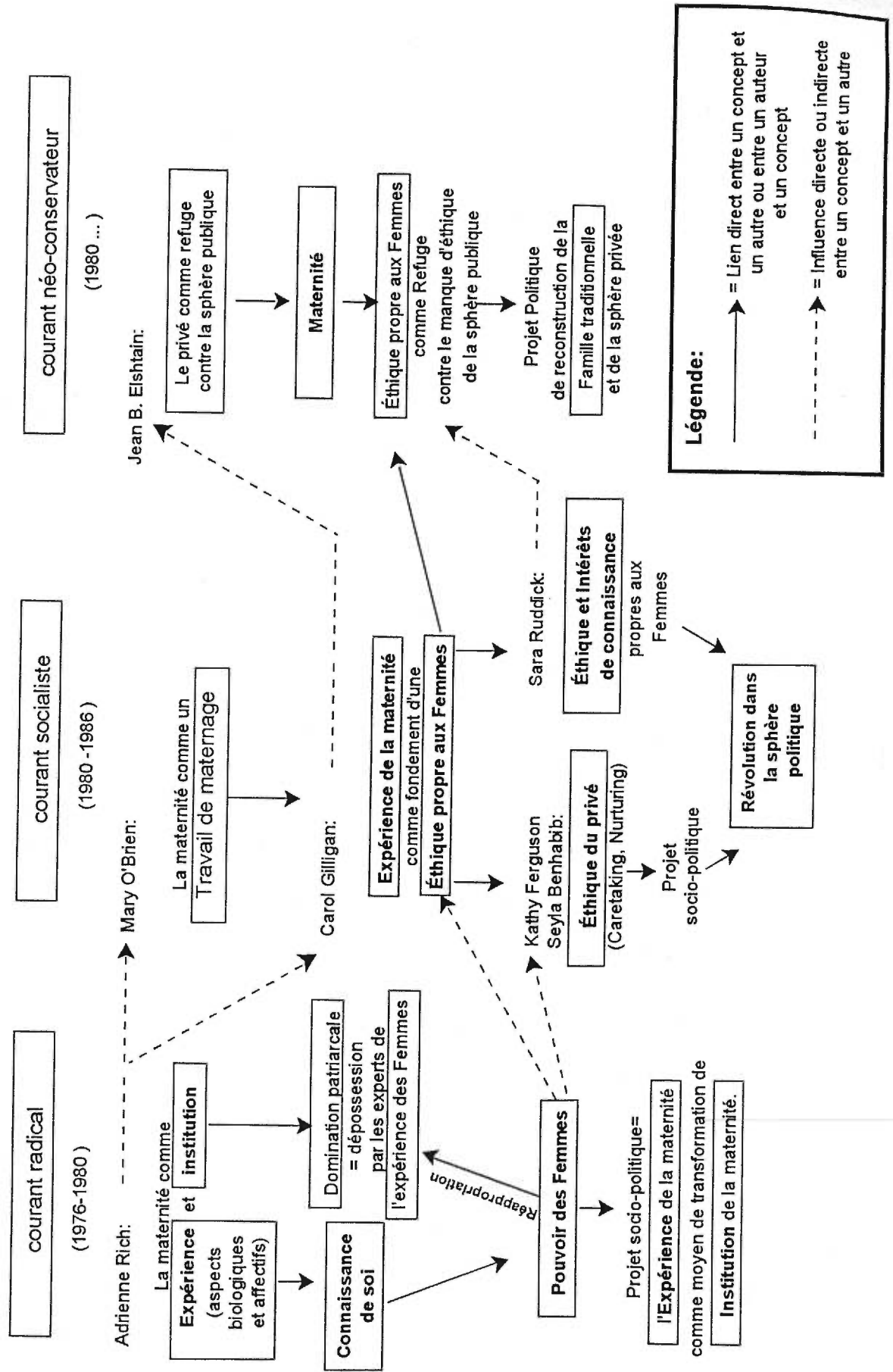
une telle éthique de la compassion peut vraiment s'exercer. Ainsi, comme le souligne Judith Stacey:

Because Elshtain equates the private with the family, and the family with personal life, her antipathy to personal politics is essentially a rejection of struggles that politicize family relationships (...) Elshtain identifies the family as the last haven in a bureaucratic capitalist and totalitarian socialist world, a world she sometimes identifies as "modernity"(31).

Enfin, les thèses d'Elshtain ont ceci de particulier que "l'ennemi principal" qui est identifié ici n'est plus vraiment le patriarcat mais bien le **féminisme radical**. L'auteure se trouve ainsi à faire l'économie d'une analyse de l'oppression des femmes. On comprend alors la conclusion à laquelle arrive Judith Stacey lorsqu'elle affirme que c'est l'essence même de la conception selon laquelle **le privé est politique**, conception qui constitue pourtant la pierre angulaire de l'analyse féministe des années 70, que remet en question Jane Elshtain:

The germinal insight of feminist thought was the discovery that "women" is a **social** category, one that has been constructed historically and socially, and one that has subordination at his core. Sexual politics was a form of direct struggle against this social construction (...) Reflecting the ambiguous dual meaning of the word "sexual", feminist sexual politics has included efforts to transform both gender and sexuality(32).

Tableau III; Les trois courants du féminisme culturaliste et le concept de maternité



3. Les positions des féministes culturalistes concernant la sexualité et la pornographie

3.1 L'opposition Nature/Culture: les conceptions d'Andrea Dworkin et de Susan Griffin

Comme nous le verrons au cours de cette section, les positions des féministes culturalistes concernant la sexualité s'avèrent plutôt conservatrices. En effet, comme certaines critiques de ce courant l'on souligné à plusieurs reprises, ces positions rejoignent fréquemment celles de la droite américaine à l'égard de la sexualité et du rôle des femmes dans la dynamique des rapports sexuels. D'autre part, c'est sûrement dans les positions des féministes culturalistes en ce qui concerne la sexualité et la pornographie que l'on peut retrouver le plus d'arguments biologisants pour expliquer la violence des hommes à l'endroit des femmes.

Pourtant, dans plusieurs de ces mêmes écrits, les auteures affirment d'emblée que ce sont la **culture et l'idéologie patriarcales** qui sont à la base de la **violence sexuelle**. Une fois qu'elles ont formulé ce type d'affirmation, cependant, leur discours devient rapidement biologisant et l'**anatomie des hommes et des femmes** semble expliquer à elle seule les rapports de violence et de domination entre les sexes.

C'est la pornographie, en tant que discours idéologique, affirme Andréa Dworkin dans Pornography: Men Possessing Women, qui fait en sorte que les rapports sexuels, ainsi que l'ensemble des rapports sociaux entre les hommes et les femmes, sont basés sur la violence. Toutefois, son ouvrage, tout comme d'ailleurs celui de Susan Griffin, manque particulièrement d'une perspective historique et sociologique. Chez Andrea Dworkin en effet, la pornographie d'aujourd'hui et l'idéologie sado-masochiste prônée par le marquis de Sade semblent faire partie d'un seul et même problème, nécessiter une seule et même analyse. D'autre part, on a la nette impression, à la lecture de son ouvrage sur la pornographie, que tous les hommes, à travers l'histoire de l'humanité, sont des pornocrates. En fait, même si Dworkin fait allusion, dans son ouvrage, à la **culture patriarcale**, il semble que ce soit dans la **nature** des hommes d'avoir recours à la violence lors de rapports sexuels:

Pornography reveals that male pleasure is inextricably tied to victimizing, hurting, exploiting; that sexual fun and sexual passion in the privacy of male imagination are inseparable from the brutality of male history(33).

De là à condamner la sexualité masculine en tant que telle, et, par ricochet, toute **relation hétérosexuelle**, il n'y a qu'un pas. Ce pas, Dworkin le franchit de façon encore plus explicite dans Intercourse, où elle décrit la pénétration et les relations hétérosexuelles comme une **invasion**, une **violation permanente des**

femmes et de leur intégrité, comme une occupation des colonisées par le colonisateur.

Violation is a synonym for intercourse. At the same time, the penetration is taken to be a use not an abuse; a normal use (...). There is a deep recognition in culture and in experience that intercourse is both the normal use of a woman, her human potentiality affirmed by it, and a violative abuse, her privacy irredeemably compromised, her selfhood changed in a way that is irrevocable, unrecoverable⁽³⁴⁾.

Son analyse étant essentiellement descriptive, Dworkin donne peu d'indices de ce qu'elle considère comme étant les causes profondes de la pornographie et de la violence sexuelle, de sorte que l'on a la nette impression non seulement que ces deux dernières font partie intégrante de la **sexualité masculine**, mais que la cause principale en est la biologie même des hommes et des femmes.

Enfin, Dworkin ne parle pas, dans son ouvrage, du rôle que jouent les femmes dans la pornographie. De quelle façon les femmes participent-elles à l'industrie pornographique? Comment la pornographie transforme-t-elle leur sexualité? Quelle définition féministe de la sexualité des femmes pourrait-on opposer à l'image de la sexualité féminine que nous renvoie la pornographie? Singulièrement, Dworkin ne répond pas à ces questions; c'est de la sexualité masculine dont elle traite principalement.

De nature plus analytique, l'ouvrage de Susan Griffin, Pornography and Silence, offre une version plus élaborée de ce en quoi consistent les causes de la pornographie mais son explication reste somme toute assez biologisante. Pour l'auteure de Pornography and Silence, la **culture patriarcale** a développé, chez les hommes, une **sexualité violente et dominatrice** qui met de côté les **émotions**, les **sentiments**, la **connaissance de son corps et du corps de l'autre**, autrement dit tous les aspects de la sexualité qui sont présents dans une relation intime et égalitaire.

Selon Griffin, la **pornographie** existe pour combattre l'**Éros** chez les hommes, cette partie d'eux-mêmes que la culture patriarcale a, non pas anéantie totalement en eux, mais amoindrie considérablement. Dans la culture actuelle, continue Griffin, le corps des femmes, et les femmes elles-mêmes, représentent tout ce que l'homme est forcé de faire taire en lui, afin de pouvoir garder intacte son image de dominant. Voilà pourquoi, dit-elle, dans l'histoire du patriarcat, la pornographie devient de plus en plus violente et de plus en plus meurtrière envers les femmes et envers leur corps: l'homme n'arrête pas de combattre en lui-même **ses sensations**, **ses émotions**, **son propre corps**. Les hommes, en fait, ont peur des relations intimes en général et des relations sexuelles en particulier, parce que celles-ci impliquent une grande ouverture à l'autre et une très grande vulnérabilité; elles impliquent,

au sens fort, de se laisser "toucher" par l'autre, déstabiliser par lui ou par elle. À cause de cette peur, les hommes deviennent en quelque sorte impuissants dans le domaine des émotions et des sentiments. Ils sont amputés d'une partie d'eux-mêmes et n'arrivent plus à s'exprimer que par la violence:

In truth, what has made a man impotent are his feelings, because he is afraid to have them. He would avoid knowledge of himself. And, in the language of the body, this fear and denial of a part of himself is expressed as impotence. For he is literally afraid to experience sensation, especially sexual sensation, which is an intense physical feeling, and therefore an intense emotional feeling. This is the real history of his impotence(35).

Chez Griffin, la vision de la sexualité qui est prônée par ce qu'elle nomme "l'esprit pornographique" a des répercussions chez les hommes comme chez les femmes. Comment expliquer, dans cette optique, que les hommes soient des consommateurs de pornographie et que les femmes en soient les victimes? Griffin avance une hypothèse de nature psychanalytique selon laquelle les hommes et les femmes, lors de la petite enfance, auraient souffert de la **séparation d'avec la mère** et de la prise de conscience de leur existence indépendante. Ce processus de séparation leur a fait réaliser qu'ils avaient peu d'emprise sur le monde extérieur, que les objets et les autres personnes ne répondaient pas toujours à leurs désirs ni à leurs attentes. Au terme de ce processus, les petits garçons en sont venus à haïr leur mère - parce qu'elle représentait le monde extérieur - et les petites filles à se haïr elles-mêmes, ce qui a eu pour effet

de construire une **relation sado-masochiste** entre les hommes et les femmes.

Tout au long de l'ouvrage principal de Griffin, qui a comme sous-titre d'ailleurs Culture Revenge Against Nature, la femme est assimilée à la **Nature** et l'homme à la **Culture**. La pornographie n'existe que parce que la culture occidentale oblige les hommes et les femmes à effectuer une **séparation** non seulement avec la mère et avec la nature, mais aussi une séparation entre, d'une part, le domaine de l'**Érotisme** qui est celui la sexualité, des sens et des émotions, et, d'autre part, le domaine de la "**Raison**", concept qui représente ici l'intelligence humaine lorsqu'elle est amputée de l'univers des sentiments et de la sensualité.

Toutefois, pour l'auteure de Pornography and Silence, cet aboutissement du processus de séparation n'est pas inéluctable; il n'existe que parce que la civilisation patriarcale actuelle exige des hommes qu'ils **contrôlent la Nature et les personnes humaines**, plus spécifiquement les femmes. Si nous parvenions plutôt à construire des **rapports harmonieux entre hommes et femmes**, ainsi que **des rapports harmonieux**, en tant qu'êtres humains, avec la **Nature**, nous pourrions aussi vivre cette séparation d'avec la mère plus en douceur et nous accueillerions mieux, pour reprendre les termes de Griffin, "les joies à la fois douces et amères de l'autonomie". Nous pourrions alors

renouer avec l'Érotisme, soit avec nos émotions et avec l'idéal d'une sexualité plus égalitaire qui existe toujours en chacun et chacune de nous.

3.2 La sexualité comme un des éléments fondamentaux de l'identité des femmes

Contrairement aux écrits d'Andréa Dworkin, l'ouvrage de Griffin offre une explication de type social et psychanalytique pour expliquer la violence sexuelle des hommes à l'endroit des femmes. Cependant, une grande partie des réflexions de Griffin sont basées sur le présupposé selon lequel il existe une **identité sexuelle naturelle**, qui pourrait s'épanouir dans le cadre de relations amoureuses à long terme entre deux personnes égales, qui se respectent l'une l'autre. Toujours selon Griffin, les hommes et les femmes, à cause du conditionnement socio-culturel dont ils ont été victimes dans leur petite enfance, ont appris à haïr le corps des femmes mais, dans une société plus égalitaire, ils pourraient retrouver tous deux une sexualité ou un érotisme plus proche de la nature, qui correspondrait mieux à leurs aspirations profondes.

En fait, par plusieurs de ses aspects, la conception que Griffin développe, en ce qui a trait à la sexualité, n'est pas sans rappeler celle de Rich, concernant la maternité. Comme chez Adrienne Rich, où l'**expérience personnelle de la maternité** est continuellement en butte à la définition qui est imposée par

l'institution patriarcale, chez Griffin, chaque individu possède en lui une sexualité de nature érotique et non violente, qu'il ou elle pourrait développer en faisant appel à son expérience propre. Cette sexualité est présentée ici comme une sexualité "naturelle", à laquelle tout être humain aspire, et qui pourrait s'épanouir librement, si elle n'était constamment réprimée par une société patriarcale.

Pourtant, chez Griffin et chez les autres auteures féministes culturalistes qui ont traité de la pornographie, il est établi (bien qu'il s'agisse parfois d'une affirmation implicite) que ce sont les femmes qui ont à promouvoir ce type de sexualité, puisque ce sont elles qui sont les premières victimes de la pornographie. Audre Lorde écrit à ce sujet:

Quand je parle d'érotisme, j'en parle comme d'une affirmation de la force vitale des femmes. Je parle de cette énergie créatrice et puissante dont nous réclamons maintenant le savoir et l'usage dans notre langage, notre histoire, nos danses, notre travail et notre vie(36).

Pour sa part, dans son ouvrage sur L'esclavage sexuel de la femme, Katleen Barry affirme, lors d'un plaidoyer pour l'établissement de nouvelles valeurs sexuelles:

En examinant ce que seraient ces valeurs nouvelles, nous voyons qu'en fait nous retournons aux valeurs que les femmes ont de tout temps attachées à la sexualité, et qui ont été volées, déformées et détruites, de sorte que les femmes ont été colonisées à la fois par la violence et la soi-disant "libération sexuelle"(37).

En fait, comme le soulignent Lorna Weir et Leo Casey, c'est comme s'il existait un **érotisme naturel** à partir duquel les femmes aspireraient toutes à des **rapports sexuels égalitaires**, basés sur un engagement affectif. Cet érotisme aurait été brimé par la société actuelle et pourrait être "retrouvé", suite à des relations amoureuses avec d'autres femmes ou en participant à des groupes de conscience féministes:

Therefore, the concept of sexual repression rests upon the assumption of sexual naturalism. The project of emancipation from sexual oppression is then formulated as a moment of liberation in the literal sense of the word - as a revolution that restores the state of natural, sexual liberty(38).

On a donc affaire ici à un mode de pensée essentiellement dualiste, où l'**identité naturelle des femmes**, constituée en grande partie par leur rapport à la sexualité, serait réprimée par la **culture patriarcale**.

D'autre part, il ressort du discours féministe culturaliste que la sexualité constitue un des éléments fondamentaux de l'**identité des femmes**. Afin de retrouver leur identité propre, les femmes doivent "réinventer" un érotisme qui leur appartienne. Dans cette optique, l'érotisme constitue pour les femmes, une source d'énergie vitale qui leur permet de se connaître elles-mêmes et d'agir sur leur environnement. C'est dans cette perspective qu'Audre Lorde décrit l'érotisme non seulement comme un pouvoir propre aux femmes, mais aussi comme

une source de connaissance de leur **nature profonde**, qui leur donne accès à "ce qu'elles sont réellement":

Il existe plusieurs sortes de pouvoirs, utilisés et non utilisés, reconnus et non reconnus. En chacune de nous, à un niveau profondément féminin et spirituel, il y a cette ressource de l'érotisme solidement enraciné dans des sentiments inexprimés ou inavoués. Pour se perpétuer, toute oppression doit corrompre ou déformer, dans la culture de ceux qu'elle opprime, ces sources de pouvoir susceptibles de générer l'énergie nécessaire au changement. Pour les femmes, cela a signifié le refoulement de l'érotisme considéré comme source de pouvoir et d'information dans notre vie(39).

3.3 La sexualité, l'éthique et les rapports entre le privé et le public.

À l'intérieur du mouvement féministe américain, plusieurs critiques ont été adressées au discours des féministes culturalistes contre la pornographie. Il faut cependant souligner que les féministes culturalistes ne sont pas les seules à s'opposer à la pornographie, bien qu'elles aient exercé un impact important sur les termes mêmes de ce débat aux États-Unis(40). Il faut aussi souligner que toutes les tendances que nous avons définies, à l'intérieur du féminisme culturaliste, en ce qui regarde le rapport des femmes à la maternité, ne sont pas toutes représentées dans le débat sur la pornographie aux États-Unis. En effet, Griffin et Dworkin font partie de la tendance radicale du féminisme culturaliste. De plus, les féministes culturalistes de tendance socialiste se sont très peu prononcées à l'intérieur de ce débat. D'autre

part, il faut également souligner que, lorsque des auteures comme Andréa Dworkin et Susan Griffin formulent leurs théories, elles le font dans un contexte bien précis, celui d'une polarisation d'un débat qui, au début des années 80, portait non seulement sur la pornographie mais également sur la place de la sexualité dans le mouvement des femmes(41).

C'est dans ce contexte que, analysant les termes de ce débat tel qu'il a été formulé dans le mouvement féministe américain du début des années 80, Ruby Rich écrit: "How can it be that I, as a feminist, even one who objects to pornography and subscribes to many of the arguments against it, can at the same time object just as strenuously to the anti-pornography movement (...)"(42). Pourquoi, en effet, le discours féministe culturaliste contre la pornographie a-t-il suscité tellement de critiques dans le mouvement féministe même, formulées par des femmes qui venaient de divers horizons politiques et théoriques? La raison principale en est que ce discours, en plus d'être un discours contre la pornographie, était aussi un discours fortement moraliste, qui travaillait à promouvoir une certaine éthique sexuelle, allant à l'encontre du mode de vie et du mode de pensée de plusieurs femmes du mouvement.

C'est dans cette optique de promotion d'une éthique sexuelle, définie comme propre aux femmes, que plusieurs

féministes culturalistes affirment que le mouvement des femmes devrait militer pour l'avènement d'un certain type de sexualité, soit une **sexualité égalitaire**, où les sentiments amoureux seraient partagés également par les deux partenaires. Cette conception de la sexualité va à l'encontre de ce que l'on identifie, dans le discours féministe américain de la différence, comme "**l'objectivation**" de la personne, soit la **réduction de la personne à l'état d'objet**. Katleen Barry écrit à ce sujet: "À notre point de vue, là où l'on cherche à séparer l'expérience sexuelle de l'individu dans sa totalité, ce premier acte de réduction à l'état d'objet est une perversion"(43). Tout comme l'objectivation de la personne, le discours féministe culturaliste condamne aussi la fantaisie et les jeux de rôle (role-playing) dans les rapports sexuels.

À cet égard, plusieurs des auteures qui ont critiqué le discours féministe américain de la différence reprochent à celui-ci d'appliquer au pied de la lettre le fameux slogan selon lequel "le privé est politique". Selon ces critiques, que nous analyserons en profondeur dans un chapitre ultérieur, c'est comme si la **vie privée** de chacune des membres du mouvement féministe devait correspondre en tout point à ses **options politiques**, c'est aussi comme si le quotidien de chaque femme devenait la propriété du mouvement. En effet, au début des années 70, les **féministes radicales** qui affirmaient que le "**privé est politique**" exposaient là une théorie à la fois

descriptive et explicative, selon laquelle l'**oppression des femmes**, qui était vécue dans la **sphère du privé**, avait pour base les **rappports politiques et sociaux de domination entre les sexes**. Par opposition, le discours féministe culturaliste des années 80 est devenu essentiellement prescriptif: d'une perspective d'analyse féministe des rapports de domination entre les sexes, on est passé à une conception selon laquelle la **vie privée des femmes** doit être remodelée ou **réformée** par l'**analyse féministe**. Anne Koedt, en 1973, mettait déjà les groupes de femmes en garde contre de tels glissements: "While it is true that there are political implications in everything a woman qua woman experiences, it is not therefore true that a woman's life is the political property of the women's movement." (44)

À l'opposé de cette conception des rapports entre la vie privée des femmes et leurs options politiques, on retrouve deux positions assez divergentes l'une de l'autre, qui ont toutes deux des conséquences différentes sur le plan théorique. La première est celle des féministes libertaires de tendance socialiste, qui considèrent que la sexualité des femmes (et celle des hommes) est un mélange de résistance et de conformité aux normes sociales. La seconde est celle féministes libertaires de tendance radicale, qui affirment que toute forme d'érotisme ou d'activité sexuelle entre deux adultes consentants devrait être considérée comme acceptable à la fois par la société et par les militantes du mouvement féministe. Comme nous l'exposerons

dans le cinquième chapitre de cette thèse, notre propre conception se rapproche de la première position, alors que nous formulons de sérieuses réserves quant à la seconde.

4. Le discours de la différence et le rapport des femmes à la connaissance

Au sein du discours féministe culturaliste concernant le rapport des femmes à la connaissance, on peut distinguer deux tendances principales à l'intérieur desquelles il est cependant possible d'identifier des constantes sur le plan des questionnements et des concepts. La première tendance part du principe selon lequel les femmes, de par leur **fonction biologique de reproductrices** et de par leur **rôle social de maternage**, auraient accès à une forme de connaissance privilégiée, grâce à laquelle elles se trouveraient **en accord avec la nature** plutôt que dans un **rapport de domination** avec elle. Toujours selon cette première tendance, les femmes devraient promouvoir un **rapport d'intégration** avec la nature et avec leur **environnement social**. Cette première tendance se rapproche, par certains de ses aspects, du féminisme radical du début des années 70 et elle se qualifie elle-même de radicale tout en utilisant des concepts et des catégories d'analyse qui sont propres au féminisme culturaliste, dans cette optique nous l'identifierons comme un féminisme culturaliste de tendance radicale.

La seconde tendance au sein du féminisme culturaliste se réclame d'une **idéologie à la fois féministe et socialiste**. Sans pour autant rejeter entièrement le mode de connaissance rationnel, elle considère que les femmes, ayant été exclues du monde de la recherche scientifique, doivent maintenant en revoir les règles et redonner la place qui leur revient aux sentiments, aux émotions, à l'intuition, enfin à tout ce qui constitue la **trame de l'expérience humaine**, dans le processus cognitif.

Dans les pages qui suivront, nous nous attacherons à l'étude de la conception féministe culturaliste de tendance radicale puis à celle de la conception féministe culturaliste de tendance socialiste, pour enfin examiner de plus près les apports de ces deux conceptions en ce qui concerne les rapports entre le privé et le public et les liens entre les questions d'éthique et le processus d'acquisition des connaissances.

4.1 La tendance radicale du féminisme culturaliste et le rapport privilégié des femmes à la connaissance

Dans Pure Lust, un ouvrage publié en 1984, Mary Daly décrit en ces termes la façon dont les femmes sont reliées à leur environnement:

This bonding of women as deeply connected with our final cause takes place in a world of vibrations, of resonances, of ribbons of rhythm weaving through rivers, sands, trees, winds, flames, seed. Our thoughts respond to the music of plants and animals, music and stars(45).

Selon Mary Daly, le rapport des femmes à la connaissance est un rapport spontané, basé sur leur connexion avec les forces qui régissent l'univers. Elle considère que les femmes sont intégrées à la nature plutôt qu'extérieures à celle-ci. Dans cette optique, la connaissance de la nature et de leur environnement social équivaut, pour les femmes, à un processus de connaissance de soi: pour connaître la nature, les femmes n'ont qu'à entrer en elles-mêmes, à reprendre contact avec leurs émotions et avec les forces spirituelles qui les habitent. D'autre part, parce qu'elles font partie d'un grand tout, parce qu'elles communiquent entre elles grâce à on ne sait quel procédé de la pensée, les femmes n'ont qu'à se connaître elles-mêmes pour se comprendre les unes les autres. Il y a cependant, ajoute Daly, des différences entre les femmes mais elles n'empêchent ni l'harmonie ni l'unité entre celles-ci:

When racing with the rhythms of Tidal Memory, women are focused. Focus, of course, means: 'a point at which rays (as for light, heat, sound) converge from which they diverge or appear to diverge'. As a verb it means 'to bring (as light rays) to a focus: CONCENTRATE.' Concentrating, re-membling, women bring light, heat and sound together and then forth again with intensified intent. Empowered by Memory to concentrate, women are unable to consent, which in its 'archaic' sense means 'to be in harmony or concord especially in opinion, statement, or sentiment'(46).

Les femmes seraient donc "naturellement" intégrées à leur environnement physique et elles ont une connaissance spontanée de l'univers puisqu'elles en font partie intégrante(47). D'autre part, Daly laisse à penser que les relations entre

femmes se construisent "naturellement" de façon harmonieuse. Dans la même optique, Susan Griffin décrit en ces termes le rapport des femmes à la nature:

We know ourselves to be made from this earth. We know this earth is made from our bodies. For we see ourselves. And we are nature. We are nature seeing nature. We are nature with a concept of nature. Nature weeping. Nature speaking of nature to nature(48).

Dans une telle perspective, qui est celle de la tendance radicale du féminisme culturaliste, les femmes ne font pas qu'étudier la nature: elles sont la nature. Les chercheuses féministes ne font pas que se pencher sur l'étude du mouvement des femmes: chaque femme, prise individuellement, représente le mouvement des femmes et est habilitée à parler en son nom... Cette façon de penser a pour principal effet d'annuler, pour les théoriciennes féministes qui se réclament de cette tendance, la distance entre le sujet et l'objet. On semble considérer ici que la connaissance scientifique va de soi, que la réalité serait, en fait, transparente pour le sujet connaissant. De par leur lien particulier avec la nature et à cause de leur capacité biologique de reproduction, les femmes bénéficieraient d'une position privilégiée qui leur permettrait d'accéder au savoir de façon quasi spontanée.

Selon Alison Jaggar, auteure de Feminist Politics and Human Nature, on peut considérer que la façon de voir de Mary Daly et

de Susan Griffin est assez proche du féminisme radical du début des années 70 et ce, pour trois raisons principales:

1o elle s'inspire des utopies du matriarcat; autrement dit, elle laisse entendre que, dans un monde dirigé par des femmes, les moyens d'accéder à la connaissance seraient plus adéquats et mieux adaptés aux forces qui régissent l'univers;

2o elle est naturaliste, dans la mesure où elle laisse à penser que les femmes sont naturellement portées à développer des moyens de connaissance basés sur l'intuition, l'émotion et sur un rapport étroit avec la nature, plutôt que sur la raison; dans la même optique, elle laisse entendre également que, de par leur fonction biologique de maternité, les femmes auraient une connaissance quasi spontanée de l'univers;

3o fortement inspirée de l'idéologie des consciousness raising groups, elle considère non seulement que l'analyse féministe doit avoir pour point de départ l'expérience des femmes mais aussi qu'elle doit être basée essentiellement sur celle-ci(49).

Pour notre part, nous apporterions plusieurs nuances à cette analyse de Alison Jaggar. Premièrement, il est faux de

dire que le féminisme radical du début des années 70 a été, dans son ensemble, un discours biologisant. En réalité, si certaines auteures radicales du début des années 70, telles Shulamith Firestone, ont formulé des théories fortement biologisantes, d'autres, cependant, comme Kate Millett, ont plutôt mis l'accent sur les causes économiques, sociales et culturelles de l'oppression des femmes.

Deuxièmement, comme nous l'avons déjà souligné dans le deuxième chapitre de cette thèse, **les féministes radicales** du début des années 70 militaient pour **l'abolition des catégories sociales d'hommes et de femmes**, alors que les **féministes culturalistes de tendance radicale** ont, pour leur part, abandonné graduellement cet objectif au profit de la promotion d'une **culture propre aux femmes**. Troisièmement enfin, c'est plutôt ce dernier courant, et non pas celui des féministes radicales du début des années 70, que l'on pourrait rapprocher des utopies du matriarcat. Cependant, Mary Daly et Susan Griffin se qualifiant elles-mêmes de radicales, nous conserverons donc cette appellation, tout en les définissant plutôt comme des "féministes culturalistes de tendance radicale".

D'autre part, en ce qui concerne les "consciousness raising groups", et la façon dont ceux-ci ont influencé le rôle que les culturalistes de tendance radicale accordent à l'expérience des femmes dans le processus de construction des connaissances, nous

dirions plutôt, pour nuancer l'analyse de Jaggar, que les groupes de conscience ont eu le mérite d'avoir pris l'**expérience des femmes** comme **point de départ** pour la construction d'une **analyse féministe**. D'après nous, les véritables problèmes commencent lorsque cette expérience est considérée non seulement comme un début d'analyse mais comme une fin; autrement-dit, lorsque l'analyse féministe considère l'**expérience individuelle** des femmes non seulement comme une **source de connaissance** mais surtout comme une "**preuve**".

À partir de ce moment, comme l'écrit Diana Fuss, on confond les **méthodes d'analyse et de connaissance de soi** avec les **méthodes d'analyse et de connaissance scientifique**. De plus, au nom de la fameuse phrase selon laquelle "le privé est politique", on prend pour acquis non seulement que les **expériences des femmes** ont des points en commun mais aussi qu'elles se ressemblent toutes, indépendamment **des différences de classe** et des **divergences culturelles**. Cette façon de penser est hautement problématique:

"Experience" emerges as the essential truth of the individual subject, and personal "identity" metamorphoses into knowledge. Who we are, becomes what we know; ontology shades into epistemology (...). But the problem with positing the category of experience as the basis of a feminist pedagogy is that the very object of our inquiry, "female experience", is never as unified, as knowable, as universal, and as stable as we presume it to be(50).

D'après nous donc, l'expérience a une place dans la théorie mais uniquement dans la mesure où on la considère non pas comme un fait, qui s'offrirait de façon transparente à l'analyse, mais bien comme un construit, influencé par l'inconscient des individu-es, par les idéologies qui sont en conflit dans une société donnée et par les rapports sociaux existant dans cette même société. D'autre part, le sujet ne devrait pas confondre son **appréhension de l'histoire des sociétés humaines** avec la compréhension de **son histoire personnelle**. C'est ce que souligne aussi Judith Grant lorsqu'elle écrit qu'une théorie qui serait basée uniquement sur l'expérience est une contradiction dans les termes:

If experience has to be used as the basis for feminist epistemology it must be redefined. To speak of unmediated experience is nearly a contradiction in terms. Theories are based on reflection. Experience simply exists. It is therefore important to point out that feminist theory is missing a crucial step - an evaluation of the interpretation of experience(51).

Nous pensons, avec Judith Grant, que la **théorie** commence précisément au moment où il y a une réévaluation de l'**expérience personnelle** et du **contexte social et historique** à partir duquel le sujet **interprète** cette expérience. Ce travail théorique ne peut être que "réflexif", au sens que le sociologue Fernand Dumond donne à ce terme:

La réflexion est l'appropriation d'un sens d'abord dispersé dans ma vie et dans l'histoire. Je suis là dans le monde, avant de décider du sens de mes conduites, avant que des mouvements sociaux m'engagent à prendre parti. Ce monde est moi-même, il m'est aussi étranger. Il sourd de mes impulsions les

plus profondes et d'une histoire collective inscrite dans mes plus modestes façons d'agir: pourtant ces profondeurs m'échappent en définitive(52).

Dans une perspective assez différente de celle de Mary Daly et de Susan Griffin, on peut identifier, au sein du féminisme culturaliste, un deuxième courant qui remet en question le rapport des femmes à la connaissance et qui questionne la place de la raison et des émotions dans le travail théorique. Ce deuxième courant regroupe des théoriciennes féministes qui sont à la fois culturalistes et socialistes. Loin de s'appuyer sur la seule dimension biologique pour expliquer le rapport différent des femmes à la connaissance, ces théoriciennes recherchent plutôt les causes sociales et psychologiques de cette différence. Dans les pages qui suivent, nous verrons qu'une telle approche, même si elle offre des pistes intéressantes de recherche et de réflexion, n'est pas, elle non plus, exempte de contradictions.

4.2 La tendance socialiste du féminisme culturaliste et la recherche d'une approche propre aux femmes dans le rapport à la connaissance

- Sara Ruddick: "Maternal Thinking"

A peu près en même temps que la parution de The politics of Reproduction, Sara Ruddick écrit "Maternal Thinking"(53), dans lequel elle se penchera sur le travail effectué par les

femmes dans le cadre du **processus de maternage**, ainsi que sur les **composantes sociales, culturelles et affectives** de ce travail. En se basant sur les conceptions développées par Jurgen Habermas, selon lesquelles toute connaissance est subordonnée à un intérêt, Ruddick identifie trois types d'intérêts qui guident les femmes dans leur travail de maternage et qui les amèneront à acquérir des connaissances et à développer des aptitudes correspondantes.

Le premier intérêt en est un de **préservation**. Il commence, selon l'auteure, dès que la mère est au courant de la conception; il incite celle-ci à maintenir et à protéger la vie de l'enfant, en dépit des multiples dangers de la vie quotidienne. Dans un article subséquent, l'auteure définit en ces termes cet intérêt de connaissance et le type d'aptitude qu'il entraîne:

Preservative love is an activity of caring or treasuring a creature whose well-being is at risk. In response to the demand that she preserve her child in an indifferent and often hostile world, a mother develops an attitude that I call "holding". This attitude is characterized by the priority given to keeping over acquiring. To reconciling differences, to conserving the fragile, to maintaining the minimal harmony and material conditions necessary to a child's life(54).

Cet intérêt entre fréquemment en contradiction avec un deuxième type d'intérêt qui consiste à **encourager la croissance de l'enfant**. En fait, alors qu'en vertu du premier intérêt, la mère a tendance à se concentrer sur les acquis et sur la

préservation de la vie, parfois à l'encontre de l'enfant lui-même, en vertu du deuxième, elle doit plutôt encourager l'enfant à se mesurer continuellement à de nouveaux obstacles, à faire face à des situations inédites. Dans une telle optique, les mères sont continuellement confrontées à une personne et à un univers en changement. On pourrait presque dire, ajoute l'auteure, citant à ce sujet la psychologue Jane Baker Miller, qu'elles vivent pour le changement.

Ceci signifie, ajoute Ruddick, que dans des situations qui changent continuellement les routines et les normes établies quelques jours ou quelques semaines auparavant peuvent tout aussi bien ne plus fonctionner. La méthode scientifique, selon laquelle on devrait se baser sur des expériences répétées pour tirer des conclusions valables, ne s'applique pas vraiment ici. La mère doit non seulement accepter la nouveauté mais aussi s'adapter continuellement aux nouvelles aptitudes de l'enfant, en acceptant le danger potentiel que les expériences de celui-ci peuvent entraîner. Le respect de la personne, le sens de l'humour, le réalisme sont des qualités que la mère peut acquérir si elle est attentive à encourager la croissance de l'enfant.

Le troisième type d'intérêt pour les mères consiste à faire de l'enfant un être humain acceptable sur le plan social, soit un être humain adapté à la culture dans laquelle il est appelé

à vivre. Il s'agit ici, pour la mère, non seulement de préparer l'enfant à vivre en société mais aussi de former une personne avec qui il lui soit possible et agréable de vivre, c'est-à-dire une personne dont les **valeurs** les plus profondes s'apparentent aux siennes. Ce dernier intérêt de connaissance amène la mère à préciser ses valeurs, à les définir pour elle-même avant de tenter de les transmettre à son enfant. Dans cette optique, selon Ruddick comme selon Adrienne Rich, il peut y avoir un conflit entre les valeurs que vivent la plupart des femmes, valeurs qu'elles voudraient pouvoir transmettre à leurs enfants, et celles qui leur sont imposées par une société patriarcale.

Ruddick conclut son article en disant qu'en plus des connaissances que ces trois types d'intérêt les ont amenées à développer, les mères seront aussi amenées à développer une attitude qu'elle désigne comme étant celle d'un "**amour attentif**"; il s'agit ici de l'amour qui s'intéresse à l'autre en tant que personne appelée à devenir **autonome** et qui consiste à **guider** l'autre mais sans jamais chercher à l'**assujettir** ou à le contrôler. Il s'agit en fait, pour les mères, d'aider l'enfant à grandir et non seulement à s'attacher à ses parents mais aussi à s'en détacher:

The love of a child is not only the most intense of attachments, but it is also a detachment, a giving up, a letting grow. To love a child without seizing it or using it, to see the child's reality with the patient, loving eyes of attention - such loving and attending might well describe the separation of mother and child from the mother's point of view(55).

Contrairement à Mary O'Brien, qui fait fort peu de place aux hommes dans ses projets de société, Ruddick affirme que ce ne sont pas toutes les femmes ni toutes les mères qui développent les aptitudes nécessaires au maternage et que les **hommes peuvent materner tout aussi bien que les femmes**. Elle ajoutera également que la plus grande révolution à laquelle on puisse parvenir dans un avenir proche consiste à **amener les hommes** à partager également le **travail** lié au soin des enfants et à la **fonction sociale de maternité**.

En fait, selon Ruddick, le maternage peut être assumé par toute personne amenée à s'occuper d'un enfant ou bien par toute personne qui développe dans son travail des aptitudes et des connaissances qui relèvent de cette fonction sociale. Les infirmiers et infirmières, les éducateurs et éducatrices de garderies peuvent être appelés à développer des aptitudes propres au maternage dans leurs tâches quotidiennes. Une société dirigée, dit-elle, par des "mères des deux sexes", serait une société dont le but premier serait la préservation des êtres humains et de l'environnement plutôt que la destruction de la nature et l'exploitation de la majorité par une minorité.

Dans un ouvrage intitulé What Can She Know?, Lauraine Code, une épistémologue féministe, écrit au sujet de l'article de Sara Ruddick:

Ruddick's conception of "maternal thinking" is prima facie both appealing and compelling, a fact to

which the widespread influence of her work attest. Even feminists who are critical of its substance (and I count myself among them) have derived their articulation of problems, complexities and ambiguities from within the conceptual space she has opened up(56).

Selon Lauraine Code, si Sara Ruddick innove sur plusieurs plans, ses théories comportent cependant certaines faiblesses importantes, la principale étant qu'elle idéalise grandement ce en quoi consiste le travail de maternage. En effet, Ruddick élève au rang de compétences ou de "vertus" maternelles des aptitudes que seules les femmes d'une certaine classe ont la possibilité et le temps de cultiver: soit les femmes blanches, de la classe moyenne, qui ont eu accès à un certain niveau d'éducation et qui ont le temps de se poser certaines questions, comme par exemple celles relatives à leurs valeurs personnelles. De plus, ajoute Lauraine Code, nous vivons à une époque où les experts ont donné aux femmes une multitude de conseils, souvent contradictoires, sur la bonne façon d'éduquer les enfants. Dans ce contexte, idéaliser, comme le fait Ruddick, la fonction sociale de maternité en mettant très peu l'accent sur les ambivalences et les moments de désarroi que vivent les mères à l'égard de leurs enfants, c'est tomber à pieds joints dans le piège de l'idéologie dominante et c'est imposer aux femmes des exigences qu'elles ne sont pas toutes à même de remplir.

On peut dire, cependant, que l'article de Sara Ruddick représente un apport important pour la construction d'une

analyse féministe du rapport des femmes à la connaissance et ce, de plusieurs façons. Premièrement, il pose la question du **rapport des femmes à la connaissance** en des termes résolument **sociaux**, et non pas en des termes à la fois **biologiques et sociaux** comme dans les théories développées par Adrienne Rich. Deuxièmement, il souligne que, dans le cadre de l'accomplissement de leur **travail de maternage**, les femmes sont amenées à développer des **compétences spécifiques**, qui peuvent être utiles non seulement pour leur famille et pour leur entourage immédiat mais aussi pour la **gestion de l'espace public**. Enfin, troisièmement, il introduit une notion centrale pour les théories féministes contemporaines: celle de la place de l'**expérience quotidienne des femmes** dans l'**élaboration des connaissances**. Pour ces trois raisons, on peut dire que l'article de Ruddick fait figure de précurseur et qu'il s'inscrit dans le même type de problématique que celle de Carol Gilligan. Cette dernière, en effet, à peu près à la même époque, s'interrogera sur ce qui fait que les femmes ont développé un rapport à l'éthique et à la connaissance différent de celui des hommes.

- Carol Gilligan, Sandra Harding, Evelyn Fox-Keller:
"the standpoint of women"

Selon Lauraine Code, il y a un lien certain entre la question du rapport des femmes à la connaissance et celle de leur rapport aux questions d'ordre éthique. En effet, dit-elle,

on peut estimer que les conceptions selon lesquelles les émotions et les sentiments ont une place dans le rapport à la connaissance peuvent s'appliquer aussi aux questions d'éthique. De plus, dans le processus de connaissance comme dans les questions d'ordre éthique, le raisonnement cognitif occupe une place essentielle. Enfin, les questions d'éthique influencent grandement le processus de connaissance scientifique et, inversement, la façon dont les connaissances scientifiques se développent a une influence importante sur les questions d'éthique.

Durant les années 80, deux questionnements parallèles seront entrepris par les féministes culturalistes de tendance socialiste: celui de Carol Gilligan et de ses adeptes, en ce qui concerne le **rapport des femmes au développement moral**, et celui de Sandra Harding, Evelyn Fox Keller et plusieurs autres, en ce qui concerne la question du **rapport des femmes à la connaissance**. Dans les lignes qui suivent nous allons voir comment ces deux questionnements ont pu s'influencer mutuellement pour déboucher sur l'élaboration d'un **point de vue propre aux femmes dans leur rapport à la connaissance scientifique**.

Ce que les travaux de Carol Gilligan font ressortir principalement, rappelons-le, c'est que ce ne sont pas seulement des questions d'ordre cognitif qui entrent en ligne de compte

dans le développement moral. En effet, lorsque Gilligan interroge les femmes sur les critères qui déterminent leurs choix d'ordre moral, celles-ci font souvent appel aux circonstances dans lesquelles elles ont à poser des choix, aux responsabilités contradictoires qu'elles ont à assumer, à leurs sentiments à l'égard des personnes dont elles ont à prendre soin, enfin, à tout ce qui constitue la trame de leur vie quotidienne. Joan Tronto écrit à ce sujet:

Caring suggests an alternative moral attitude. From the perspective of caring, what is important is not arriving at the fair decision, understood as how the abstract individual in this situation would want to be treated, but at meeting the needs of particular others or preserving the relationships of care that exist. In this way, moral theory becomes much more closely connected to the concrete needs of others. How we come to know these needs raises several dimensions of concerns for moral theories(57).

Selon Gilligan donc, les femmes, parce qu'elles ont à s'occuper des personnes dépendantes, développent des connaissances particulières dans la vie quotidienne qui les poussent à poser des choix moraux différents de ceux des hommes.

Les questions que se posent les féministes culturalistes de tendance socialiste en ce qui concerne le rapport des femmes à la connaissance sont assez semblables à celles que se pose Gilligan en ce qui concerne le rapport des femmes à l'éthique. Suite aux réflexions de Sara Ruddick sur le type de connaissances qui sont nécessaires au travail de maternage, Sandra Harding, Evelyne Fox Kelller et les autres auteures de cette école essayeront de voir jusqu'à quel point le savoir et

les pratiques qui sont nécessaires à la vie quotidienne ont leur place dans la construction des théories scientifiques. Dans cette optique, les féministes socialistes de la différence rejoignent le questionnement de Jürgen Habermas sur les liens entre la science et le "monde vécu".

Evelyn Fox Keller, l'une des auteures principales de ce courant, dénonce le fait que, jusqu'ici, les femmes aient été exclues du mode de connaissance scientifique et que la raison ait été associée à des qualités dites masculines, laissant ainsi de côté la place que les émotions, l'intuition, les sentiments peuvent avoir dans le processus cognitif. Cette exclusion des femmes du monde des sciences est néfaste, dit-elle, non seulement pour les femmes mais pour la connaissance scientifique en tant que telle, aussi bien que pour l'étude et la critique des sciences. Dans Reflections on Gender and Science, Evelyn Fox Keller écrit:

(...) despite its rejection of "scientific neutrality", the social study of science has pursued its critique in terms that tacitly support the division between public and private, impersonal and personal, and masculine and feminine: divisions that continue to secure the autonomy of science(58).

C'est cette inclusion du point de vue des femmes dans le processus de connaissance scientifique qui constitue le projet des féministes culturalistes de tendance socialiste. De la même façon que Gilligan s'interroge sur la place de l'expérience quotidienne des femmes dans leur rapport à l'éthique, des

auteures comme Evelyne Fox Keller et Sandra Harding tentent, de leur côté, de voir comment l'expérience quotidienne des femmes modifie leur rapport à la connaissance scientifique. Par ailleurs, ce projet s'inscrit aussi dans la lignée de plusieurs critiques de la modernité qui s'interrogent sur les fondements actuels de la méthode scientifique, tant en ce qui regarde les sciences physiques que les sciences sociales.

Dans cette optique, Evelyn Fox Keller écrit dans Reflections on Gender and Science que si la science a pu si longtemps mettre de côté les émotions, le rapport au corps, les connaissances nécessaires aux soins des êtres humains, soit tout ce qui constitue la **trame de la vie quotidienne**, c'est bien parce qu'il existait une **sphère extra-scientifique**, celle de la **vie privée**, qui prenait ces aspects en charge. Selon Keller, le rôle des théoriciennes féministes est de démontrer que non seulement le privé est politique mais que plusieurs aspects de la vie privée peuvent entrer en ligne de compte dans la production des connaissances scientifiques(59).

Contrairement à Mary Daly et aux autres féministes culturalistes de tendance radicale, les féministes culturalistes de tendance socialiste ne prétendent pas que la connaissance de la nature et des sociétés humaines est un prolongement de la connaissance de soi. Elles ne nient pas l'existence d'une **réalité extérieure** ni l'importance de l'**objectivité**. Elles

veulent plutôt redonner la place qui lui revient au sujet humain dans la production des connaissances scientifiques et elles affirment que les femmes, parce qu'elles ont une **expérience de vie et un rapport au corps différent de celui des hommes**, peuvent contribuer à **renouveler ces connaissances**. A part Evelyn Fox Keller, on peut aussi identifier Sandra Harding, Nancy Hartsock et Alison Jaggar comme étant, au début des années 80, quelques unes des représentantes principales de ce courant.

Il existe, cependant, deux interprétations différentes, parmi les féministes culturalistes de tendance socialiste, de ce que l'on désigne comme "**the Standpoint of women**" dans la littérature féministe contemporaine. La première interprétation est propre au début des années 80. Elle consiste à soutenir que les femmes, à **cause de leur rôle dans le système de reproduction** et de la nature même de leur **travail de maternage**, qui fait qu'elles sont en charge de l'organisation de la vie quotidienne et de tout ce qui touche le rapport au corps, auraient **une vision plus complète que les hommes de la réalité extérieure**. Dans cette même perspective, on considère également que, **de par leur situation d'opprimées**, les femmes auraient un **accès privilégié à la connaissance**, de la même façon que, dans la théorie marxiste, on estimait que les prolétaires avaient une vision plus "juste" de la réalité, à cause de leur place dans les rapports de production. C'est dans le cadre de cette approche que Alison Jaggar affirme que:

The standpoint of the oppressed is not just different from that of the ruling class ; it is also **epistemologically advantageous**. It provides the basis for a view of reality that is **more impartial** than that of the ruling class and also **more comprehensive**. It is more impartial because it comes closer to representing the interest of society as a whole ; whereas the standpoint of the ruling class represents the interest only of one section of the population, the standpoint of the oppressed represents the interest of the totality in that historical period(60).

Cependant, tout comme dans la théorie marxiste, on considère ici que la réalité n'est pas accessible à l'analyse directement et de façon transparente. **Le point de vue des opprimées** doit être "éduqué" par les intellectuelles féministes qui les représentent. Hartsock, Harding, Keller et Jaggar soutiennent donc, au début des années 80, que l'on doit prendre **l'expérience des femmes comme point de départ** mais que **l'investigation scientifique**, tout comme **l'engagement des théoriciennes** dans les luttes que poursuivent les opprimées, sont nécessaires pour pouvoir produire une **analyse** à partir de cette expérience. Comme l'écrit Nancy Hartsock:

In consequence, the vision available to the oppressed group must be struggled for and represents an achievement which requires both science to see beneath the surface of the social relations in which we are all forced to participate, and the education which can only grow from struggle to change those relations. As an engaged vision, the understanding of the oppressed, the adoption of a standpoint exposes the real relations among human beings as inhuman, points beyond the present, and carries a historically liberatory role(61).

La seconde conception, celle des adeptes du "feminist standpoint", consiste à avancer que les femmes n'ont pas nécessairement un rapport privilégié à la connaissance mais bien un rapport à la connaissance **partiel** et **différent** de celui des hommes et qu'elles ont à lutter pour que leurs **analyses théoriques** et leur **point de vue de minoritaires** soient reconnus comme **scientifiques**, au même titre que les productions théoriques de leur collègues masculins. Dans cette optique, le degré de considération que l'on accorde aux théories féministes et aux théories construites par les minoritaires dans la communauté scientifique est fonction du **rapport de force** qui existe dans une société donnée. Cette seconde conception est ultérieure à la première. Elle apparaît au cours de la deuxième moitié des années 80 et se rapproche d'une perspective post-moderniste du rapport des femmes à la connaissance - perspective face à laquelle elle reste toutefois très critique - plutôt que d'une conception féministe culturaliste en tant que telle.

À ce sujet, il peut être intéressant de noter que l'on retrouvera, parmi les adeptes de cette seconde conception, des auteures telles Sandra Harding et Nancy Hartsock qui, durant la deuxième moitié des années 80, ont modifié leur perspective sous la pression d'analyses formulées, entre autres, par les représentantes des minorités ethniques, comme les féministes noires, par exemple(62). Certaines de ces auteures formuleront une critique des plus systématiques des "Standpoint

theories" du début des années 80, quelques années après avoir endossé les réflexions propres à ce courant. C'est dans cette optique que Sandra Harding écrit en 1986 que, comme les philosophes des lumières, les adeptes du "Standpoint of women" recherchaient un "point d'Archimède" qui leur permettrait à la fois de comprendre le monde et de s'analyser elles-mêmes à l'intérieur de ce monde. Autrement dit, un point de vue d'où elles pourraient à la fois être objectives, prendre le parti des femmes et réaliser un progrès pour l'ensemble de l'humanité:

The feminist standpoint epistemologies use for feminist ends the Marxist vision in which science can reflect 'the way the world is' and contribute to human emancipation. Feminist research claims in the natural and social sciences do appear to be truer to the world, and thus more objective than the sexist claims they replace(63).

Lors des réflexions et des analyses que nous entreprendrons dans les chapitres subséquents, nous reviendrons sur cette recherche d'un point d'Archimède, recherche qui, comme nous le verrons, reste particulièrement difficile à abandonner tant pour les théoriciennes féministes de la différence que pour celles qui les critiquent.

Conclusion

Dans le premier chapitre de cette thèse, lors de la formulation de notre premier objectif de démonstration, nous avons tenté de définir ce en quoi consiste un paradigme. En nous

appuyant sur les thèses de Margaret Mastermann, nous avons alors établi que les théories féministes culturalistes peuvent être considérées comme un paradigme si elles remplissent l'une ou l'autre de ces deux conditions: si elles utilisent les mêmes concepts et les mêmes catégories d'analyse, ou bien si la "vision du monde" qui préexiste à l'élaboration de ces théories est la même pour toutes les auteures. La première de ces définitions correspond au concept de paradigme, tel qu'employé par Margaret Mastermann, dans son sens le plus concret et le plus strict, alors que la deuxième définition correspond à ce même concept, pris dans son sens le plus large.

En ce qui a trait au premier sens que Mastermann donne au concept de paradigme, disons que ce qui apparaît au premier abord, suite à notre analyse du discours féministe culturaliste, c'est le grand nombre de sous-courants qui font partie de cette école de pensée. En fait, si l'on s'attarde non seulement aux catégories analytiques utilisées par les théoriciennes mais aussi à leurs prises de position politiques et idéologiques, qui influencent d'ailleurs grandement leur définition de ces catégories, on se retrouve devant plusieurs paradigmes, à l'intérieur desquels les auteures emploient le même vocabulaire mais ne s'entendent pas sur la signification des différents concepts. En ce qui concerne, par exemple, le rapport des femmes à la maternité, qui est un concept central chez les féministes culturalistes, on peut noter des différences importantes entre

la façon dont Adrienne Rich définit ce concept et la façon dont le définit Carol Gilligan, ou encore Jean Elshtain. Rich, en effet, met l'accent sur les aspects biologiques et culturels de l'expérience de la maternité, alors que Gilligan insiste sur les aspects psychologiques et sociaux du travail de maternage, tout en accordant à celui-ci un rôle éthique dans la mise sur pied d'une société plus humaine. Jean Elshtain, pour sa part, attribue au concept de maternage sensiblement la même signification que Gilligan, mais ses prises de position politiques en ce qui concerne la maternité et les rapports entre les sexes sont très différentes de celles de cette dernière.

De plus, on peut dire que les féministes culturalistes de tendance radicale qui prennent position contre la pornographie constituent, à elles seules, un sous-courant puisque, comparativement aux autres, ces auteures sont celles qui assimilent le plus ouvertement les femmes à la nature et les hommes à la culture. Enfin, à l'intérieur même du féminisme culturaliste de tendance socialiste, les adeptes du "feminist standpoint", qui analysent le rapport des femmes à la connaissance, représentent, elles aussi, un sous-courant puisque c'est principalement à partir de leurs préoccupations en tant que sociologues de la connaissance qu'elles critiquent l'exclusion des femmes du domaine de la connaissance scientifique.

D'autre part, au début des années 80, on remarque une nette rupture entre le discours des féministes culturalistes de tendance radicale, telles Adrienne Rich, Susan Griffin et Andrea Dworkin, et celui des féministes culturaliste de tendance socialiste. Chez les radicales, en effet, le discours reste profondément empreint de l'idéologie des consciousness raising groups et des thèses de Millett et Firestone où la vie privée, et plus particulièrement le rapport des femmes à la maternité et à la sexualité, constitue un des principaux fondements de l'oppression des femmes. Cette analyse reste le fondement des théories féministes culturalistes de tendance radicale, même si la vie privée peut devenir également un lieu de pouvoir pour les femmes et un lieu de définition de l'identité collective et individuelle.

Chez les féministes culturalistes de tendance socialiste, par contre, ce sont les aspects positifs de la maternité qui dominant. En effet, chez Sara Ruddick et chez Carol Gilligan, par exemple, on affirme que les femmes développent, à travers l'expérience de la maternité, un savoir, une éthique et des compétences particulières, propres à leur travail de maternage, qui pourraient leur permettre de transformer non seulement la sphère du privé mais aussi la vie politique d'une façon qui serait libératrice pour les hommes et les femmes. En somme, dans le discours de ces auteures, qui forment la tendance majoritaire du discours américain de la différence dans la première moitié

des années 80, les femmes sont d'abord présentées comme des mères et, qui plus est, de "bonnes" mères, c'est-à-dire des femmes qui s'interrogent sur les valeurs inhérentes au maternage et qui prennent leurs responsabilités à l'endroit de leurs enfants. La colère et l'ambivalence face à la maternité qui étaient présentes chez Adrienne Rich ont, au début des années 80, pratiquement disparu du discours féministe culturaliste et on ne parle plus ici de lutte des sexes mais d'une collaboration entre hommes et femmes en vue d'une société meilleure.

Nous pensons cependant que, malgré leur divergences sur les plans politique et idéologique, et malgré le grand nombre de sous-courants qui caractérisent l'école du féminisme culturaliste, les auteures que nous avons analysées dans ce troisième chapitre s'inspirent d'une même vision du monde et apportent, en substance, le même type de réponses à la question de l'identité des femmes. En fait, qu'elle soit définie en faisant appel à la fois à l'expérience biologique des femmes et à leur rôle social de maternage, comme chez Rich ou O'Brien, ou en faisant appel au développement d'une éthique relationnelle basée sur la culture des femmes, comme chez Gilligan, l'identité est liée, chez les féministes culturalistes, à deux notions essentielles: celle d'expérience des femmes et celle d'interprétation.

En effet, ce sont les compétences d'écoute de l'autre, d'empathie, de tolérance, que l'on associe habituellement au rôle traditionnel des femmes dans les sociétés patriarcales, qui constituent la base de l'expérience des femmes dans les théories féministes culturalistes. C'est à partir de ces compétences que les auteures ont tenté de définir ce en quoi consiste une éthique propre aux femmes et de développer un projet politique et social qui consiste à transposer les valeurs liées à la sphère privée dans le domaine du politique et dans l'ensemble de la sphère publique. On peut d'ailleurs retrouver une telle conception jusque dans le discours des féministes du début des années 80 qui, à la manière d'Evelyn Fox Keller et de Sandra Harding, se réclament du "standpoint of women". En effet, dans ces derniers écrits, à travers une critique de la connaissance scientifique, c'est essentiellement un projet de société et une conception de l'éthique fondés sur des qualités que l'on identifie comme étant spécifiques aux femmes, et plus précisément aux femmes en tant que mères, que l'on cherche à mettre de l'avant.

Ainsi, nous pouvons affirmer au terme de notre analyse que les théoriciennes féministes culturalistes s'entendent sur trois énoncés majeurs. Premièrement, chaque femme a la capacité d'interpréter, à partir de ce qu'elle vit, les normes sociales qui lui sont imposées par une société patriarcale. Deuxièmement, parce qu'elles ont toutes été socialisées à s'occuper des

enfants et des autres en général, et parce qu'elles ont développé, à partir de leur rôle dans la reproduction, un **rapport au corps spécifique**, on peut parler d'une **expérience collective** propre aux femmes et non pas uniquement d'une expérience individuelle. Troisièmement, enfin, selon ces théoriciennes, la socialisation qui a été imposée aux femmes leur a permis de développer un **savoir**, une **culture** et une **éthique** qui leur sont propres. A partir de cette éthique et de cette culture, elles peuvent se servir de leur expérience individuelle et collective pour amener des changements sur le plan des rapports entre les sexes et pour modifier les rapports de pouvoir à l'intérieur des sociétés patriarcales.

Il y a donc chez les féministes culturalistes américaines, de 1976 à 1985, une même **vision du monde** selon laquelle les **valeurs liées au "care"**, qui prédominent dans la sphère du privé, devraient servir à humaniser la sphère du politique, les relations entre individus dans les différents domaines de la vie sociale et même le rapport des êtres humains à la connaissance scientifique. Enfin, on retrouve également chez ces théoriciennes, une même **définition générale de l'identité des femmes**, qui est liée à leur **expérience à la fois biologique et sociale de la maternité**.

À partir de ces constantes dans le discours féministe culturaliste, nous considérons que l'on peut diviser les

théoriciennes de ce paradigme en deux catégories principales. Dans la première de ces catégories, la définition de l'identité des femmes est liée essentiellement à la capacité biologique qu'elles ont de donner la vie. Toutefois, définir cette perspective uniquement comme étant biologisante serait tout à fait réducteur. En effet, chez les théoriciennes qui font partie de cette catégorie, la maternité est liée non pas uniquement au **corps des femmes**, pris dans son sens biologique, mais bien au **rapport que les femmes entretiennent avec leur corps**. Et, dans ce rapport, les influences du social interviennent constamment. Chez Rich et chez O'Brien, par exemple, chaque femme a le pouvoir d'interpréter et de réinterpréter, à partir de son expérience quotidienne de la maternité et de la reproduction, les différentes composantes du travail de maternage qui lui sont imposées par la société.

De plus, dans ce rapport au corps, les revendications et les réflexions du mouvement féministe interviennent continuellement. On reconnaît ici l'influence des consciousness raising groups, où l'expérience vécue par chaque femme est à la base des revendications collectives du mouvement et est influencée, à son tour, par ces revendications. C'est d'ailleurs dans cette optique que, dans la mouvance du courant féministe américain de la différence, on a vu se développer, au Canada comme aux États-Unis, des maisons des naissances et des groupes d'entraide qui accompagnent actuellement les femmes au cours de

leur accouchement et de la période post-partum. En fait, chez beaucoup d'auteures qui font partie de cette première catégorie, le corps des femmes n'est pas considéré comme une réalité statique, mais plutôt comme une réalité en mouvement sur laquelle les femmes, par le biais d'un contrôle qu'elles parviendraient à exercer sur le processus de reproduction pourraient avoir une certaine prise.

Cette conception est illustrée de façon très intéressante par la féministe Sandra Harding lorsqu'elle affirme qu'il faudrait parler des **influences et des limites socio-historiques** dans lesquelles évoluent les individus et les mouvements sociaux, plutôt que des "**déterminismes**", au sens marxiste de ce terme. Harding souligne aussi que même le corps anatomique, qui est habituellement conçu comme une réalité statique, se transforme constamment sous l'influence des limites socio-historiques et grâce à l'action des individus et des mouvements sociaux.

It substitutes the notion of historical limits for ahistorical determinants. Limits have a width in that we can move around in them - there are alternatives available within them. Determinants do not have a width. (...) it will be helpful to consider how we are not even physically determined though there are many ways at any historical time that each of us is physically limited, and though there obviously are species-wide limits to the ways in which we can change our physical bodies(64).

Il existe toutefois une deuxième catégorie d'auteures, qui représentera graduellement la majorité parmi les féministes

culturalistes des années 80. Dans cette catégorie, l'ambiguïté ne se situe pas vraiment entre une définition biologique et une définition sociale de l'identité des femmes, mais plutôt entre une définition **essentialiste** et une définition plus **dynamique** de cette identité. Nous faisons ici référence au cas des auteures féministes socialistes de la différence qui, comme Carol Gilligan et Sara Ruddick par exemple, s'opposent résolument à une définition de l'expérience des femmes qui serait liée à l'anatomie ou à la biologie. Notre analyse montre que ces auteures, bien qu'elles insistent sur les **dimensions culturelles et sociales** de l'identité, mettent de l'avant une définition de l'identité des femmes qui est somme toute assez traditionnelle et qui ressemble à s'y tromper à l'image qu'on en donne dans le discours dominant.

Ici, en effet, les femmes sont plus compétentes que les hommes en ce qui regarde le domaine de la vie privée, elles sont plus à l'écoute des besoins d'autrui, elles sont plus aptes à prendre des responsabilités familiales et à s'occuper des personnes dépendantes, etc. En somme, comme l'affirme Elizabeth Grosz, bien que les auteures de cette deuxième catégorie refusent de se baser sur la biologie pour définir l'identité des femmes, elles n'en adoptent pas moins une définition de celle-ci qui est fortement idéalisée et qui, en ce sens, est essentialiste:

(...) there are cases in which women's essence is seen to reside, not in nature or biology, but in

certain given psychological characteristics - nurturance, empathy, supportiveness, non-competitiveness and so on. Or women's essence may be attributed to certain activities and procedures (which may or may not be dictated by biology) observable in social practices, intuitiveness, emotional responses, concern, and commitment to helping others, etc. Essentialism entails that those characteristics defined as women essence are shared in common by all women at all times: it implies a limit on the variation and possibilities of change (...) Essentialism thus refers to the existence of fixed characteristics, given attributes, and ahistorical functions which limit the possibilities of change and thus of social reorganisation(65).

D'après nous, cependant, on ne peut pas analyser le discours de ces auteures uniquement comme un discours essentialiste. En ce sens, tout en adhérant partiellement à l'analyse de Grosz, nous voulons y apporter quelques nuances. Nous pensons en effet que définir les caractéristiques propres aux femmes comme étant sociales et culturelles c'est déjà se placer, contrairement à ce qu'affirme Grosz, dans une perspective qui fait appel à une conception de l'identité comme étant de l'ordre du construit et c'est aussi considérer ces caractéristiques non pas comme immuables ou éternelles, mais bien comme susceptibles de transformations à travers le temps.

Par ailleurs, selon nous, ces mêmes auteures échappent partiellement au piège de l'essentialisme non seulement parce qu'elles adoptent une analyse sociale de l'identité mais aussi parce qu'elles basent leur théorie sur le concept d'interprétation. En effet, chez les féministes culturalistes

comme chez les philosophes de la modernité que nous avons analysés au chapitre un, le concept d'interprétation tient une place centrale dans le processus de formation identitaire. Chez Adrienne Rich comme chez Mary O'Brien ou chez Carol Gilligan, par exemple, c'est parce qu'elles sont capables d'interprétation, c'est à dire de réfléchir sur leur situation personnelle et de l'analyser en fonction de leur histoire propre, que les femmes peuvent résister aux mécanismes de domination imposés par le système patriarcal. C'est dans cette optique que, chez les féministes culturalistes comme chez Jürgen Habermas, dont se réclament d'ailleurs plusieurs auteures de ce paradigme, les questions d'éthique tiennent une place très importante: c'est à partir de leur interprétation des valeurs qui leur sont imposées par la socialisation, et de la façon dont elles critiquent et reconstruisent ces valeurs, que les femmes peuvent agir en fonction d'une transformation du système patriarcal.

D'après nous, ce concept d'interprétation, qui existe aussi chez les auteures de la première catégorie, fait donc nécessairement appel à la **subjectivité des femmes**. Dans cette perspective, comme le souligne Teresa De Lauretis, il ne s'agit pas d'une identité propre aux femmes qui serait définie une fois pour toutes, mais bien d'une identité liée à un projet social et politique que les théoriciennes de la différence qualifient de féministe, et qui est **situé dans le temps et dans l'espace**(66). En effet, si l'on affirme, comme le font les

féministes culturalistes, que la définition de l'identité des femmes est liée à l'interprétation qu'elles construisent de leurs expériences individuelles et collectives, il est aussi possible d'opposer à la définition de l'identité féminine proposée par les féministes culturalistes une définition radicalement différente qui serait basée, celle-ci, sur une ou des expériences différentes de ce que signifie "être une femme" sur les plans biologique, social et politique.

Nous sommes donc d'accord avec l'analyse de Teresa De Lauretis lorsqu'elle affirme que, même si le discours féministe culturaliste formule une définition idéalisée de l'identité des femmes, il est possible de critiquer cette définition à partir de la composante d'interprétation à laquelle elle est liée. En effet, dans une telle perspective, il pourrait y avoir plusieurs façons différentes de définir ce en quoi consiste l'identité des femmes selon l'interprétation personnelle de chacune, mais aussi selon la façon dont chaque femme se situe historiquement et socialement, à partir de l'oppression qu'elle a subie, de la classe sociale dont elle fait partie, etc. On pourrait donc, à partir des mêmes concepts qui sont utilisés par les féministes culturalistes, construire une toute autre définition de l'identité des femmes et l'opposer à celle qui nous est présentée par les auteures de ce paradigme. C'est à cette possibilité à laquelle nous nous attarderons plus longuement dans le chapitre cinq de cette thèse, lorsque nous analyserons

certaines des critiques qui ont été adressées au paradigme féministe culturaliste ainsi que d'autres définitions de l'identité des femmes qui lui ont été opposées.

Références

1. FIRESTONE, Shulamith, La dialectique du sexe, Paris, Stock, 1972, p.216.
2. RICH, Adrienne, Naître d'une femme, Paris, Denoël-Gonthier, (c.1976), 1980, p.9.
3. ibid, p.215.
4. ibid, p.9.
5. ibid, p.17.
6. Voir entre autres à ce sujet FIRESTONE, Shulamith, La dialectique du sexe, Paris, Stock, 1972, pp. 21-22.
7. BRIERE, Paule, La pensée féministe sur la maternité, mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention d'un grade de maître es sciences (Msc.) en Anthropologie, Université de Montréal, 1987, p.36.
8. Voir à ce sujet BENSTON, Margaret " The Political Economy of Women's Liberation." Monthly Review, Vol. 21, septembre 1969. Pour un autre type d'analyse, voir aussi CULSON, Margaret, and al., "Women and the Class Struggle" et GARDINER, Jean, "Women Domestic Labour", New Left Review, January/February, 1975.
9. SOKOLOFF, Nathalie, Between Money and Love; the Dialectic of Women's Home and Market Work, New York and London, Monthly Review Press, 1979, pp. 211-232.
10. Voir entre autres à ce sujet, Eisenstein, Zillah, "Some notes on the relations of capitalist patriarchy." in Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism, Monthly Review Press, New York and London, 1979, pp. 41-55.
11. Voir entre autres à ce sujet, EISENSTEIN, Zillah, "Developping a Theory of Capitalist Patriarchy" pp. 5-40 et CHODOROW, Nancy, "Mothering, Male Dominance and Capitalism" pp. 83-106, in Zillah Eisenstein, ed., Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism, op.cit. et HARDING, Sandra, "What is the Real Material Base of Marxism and Feminism?", in Lydia Sargent, ed., Women and Revolution: the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, London, Plutot Press, 1981, pp. 135-164.
12. FERGUSON, Ann, " On Conceiving Motherhood and Sexuality, a Feminist Materialist Approach." TREBILCOT, Joyce ed., Mothering: Essays in Feminist Theory, Totowa, New-Jersey, Rowman and Allanheld, 1984, p.157.

13. Voir à ce sujet l'article de Heidi Hartmann et Amy Bridges, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, Toward a More Progressive Union." pp. 1-41 et la critique qu'en fait Sandra Harding dans un article intitulé: "What is the Real Material Base of Patriarchy and Capital?", pp. 135-164, in Women and Revolution: the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, ed. by Lydia Sargent, London, Pluto Press, 1981.

14. HARDING, op. cit., p.150.

15. BART, Pauline, " Review of Chodorow's, The Reproduction of Mothering." in TREBILCOT, TREBILCOT, Joyce ed., Mothering: Essays in Feminist Theory, Totowa, New-Jersey, Rowman and Allanheld, 1984, p.148.

16. Sandra Harding est plutôt difficile à classer dans une catégorie précise. En effet, on pourrait dire que ses écrits du début des années 80 sont ceux d'une féministe socialiste. À cette époque, elle emploie en effet l'analyse marxiste, mais elle reste très critique par rapport à celle-ci, et tente d'y introduire plusieurs éléments du féminisme radical. À partir de 1986 cependant, elle pourrait être considérée comme une féministe de la différence de tendance socialiste, parce qu'elle cherche à définir ce en quoi consiste l'apport spécifique des femmes dans le rapport à la connaissance.

Plus tard, vers la fin des années 80, Harding pourrait être considérée comme une féministe **des différences**, parce qu'elle intègre à son analyse du rapport à la connaissance l'apport d'autres minorités que les femmes, soit celui des minorités ethniques et celui des classes sociales dominées.

17. O'Brien, Mary, Feminism and Revolution in MILES, Angela and FINN, Geraldine, eds, Feminism in Canada, From Pressure to Politics, Montréal, Black Rose Books, 1982, p.256.

18. Pour désigner ce type de travail, O'Brien et la plupart des féministes culturalistes emploient le concept quasi intraduisible de "nurturing".

19. GILLIGAN, Carol, In a Different Voice, Cambridge and London, Cambridge University Press, 1982, p.17.

20. FERGUSON, Kathy, The Feminist Case against Bureaucracy, Philadelphia, Temple University Press, 1984, p.25.

21. *ibid*, p. 168.

22. BENHABIB, Seyla, "The Generalized and the Concrete Other: the Kolberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory" in BENHABIB, Seyla, and CORNELL, Drucilla eds, Feminism as Critique, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987. Pour

une analyse semblable, voir également à l'intérieur du même ouvrage: YOUNG, Iris Marion "Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theories."

23. *ibid*, p.94.

24. Voir aussi à ce sujet la conception de l'éthique communicationnelle exposée par Agnès Heller dans "Habermas and Marxism.", in THOMPSON, John B., and HELD, David, eds., Habermas Critical Debates, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1982, pp. 21-41.

25. HELLER Agnès, "Habermas and marxism" in Habermas Critical Debates, ed. by John B. Thompson and David Held, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press, 1982, p.22.

26. *ibid*, p.94

27. ELSHTAIN, Jean Bethke, Public Men, Private Women; Women in Social and Political Thought, Princeton, Princeton University Press, 1981.

28. ELSHTAIN, Jean, Public Man, Private Woman, op. cit., p.327.

29. Elshtain, Jean Bethke, "Feminism, Family and Community", Dissent, v.29, Fall 1982, p.447.

30. Elshtain, Public Men, Private Women, op.cit., p.330.

31. STACEY, Judith, "The New Conservative Feminism.", Feminist Studies, v.9, no 3, fall 1983, p.566.

32. *ibid*, p.561.

33. DWORKIN, Andrea, Pornography, Men Possessing Women, New York, Penguin Book, (c.1979), 1981, p.69.

34. DWORKIN, Intercourse, New York, The Free Press, 1987, p.122.

35. GRIFFIN, Susan, Pornography and Silence; Culture's Revenge against Nature, New York, Harper and Row, 1981, p.87.

36. LORDE, Audre, " L'utilisation de l'érotisme: érotisme comme pouvoir.", in L'envers de la nuit, les femmes contre la pornographie, textes réunis par Laura Lederer, Les Éditions du Remue-Ménage, (c.1983), p.337.

37. BARRY, Katleen, L'esclavage sexuel de la femme, Paris, Stock, (c. 1979), 1982, p.372.

38. WEIR, Lorna and CASEY, Leo, "Subverting Power in Sexuality", in HANSEN, Karen V. and PHILIPSON, Ilene J. eds, Women Class and the Feminist Imagination, a Socialist-Feminist Reader., Philadelphia, Temple University Press, (c.1992), p.462.
39. LORDE, Audre, "L'utilisation de l'érotisme, l'érotisme comme pouvoir." in L'envers de la nuit, op. cit., p.335.
40. Voir à ce sujet RICH, Ruby, "Feminism and Sexuality in the 80s", Feminist Studies, vol. 12, no 3, Fall 1986.
41. Plusieurs articles ont été écrits, durant la première moitié des années 80, décrivant cette polarisation et déplorant qu'elle ait pu nuire à une analyse plus en profondeur du rôle de la pornographie et de la sexualité dans les rapports de domination entre les sexes. Voir entre autres à ce sujet: FREEDMAN, Estelle B. and THORNE, Barrie, "Introduction to the 'Feminist Sexuality Debates'", pp. 102-105 et FERGUSON, Ann, et al. "Forum: The Feminist Sexuality Debates.", in Signs, Vol. 10, No 4, Autumn 1984, pp. 106-135. Voir aussi WILSON, Elizabeth, "The Context of Between Pleasure and Danger: The Bernard Conference on Sexuality.", Feminist Review, no 13, February 1983, pp. 34-41.
42. Rich, Ruby, "Anti-Porn, Soft Issue, Hard World: Not a Love Story, a Film about Pornography.", Socialist Review, no 13, spring 1983, p.63.
43. BARRY, Katleen, L'esclavage sexuel de la femme, Paris, Les Éditions Stock, 1979, p.372.
44. KOEDT, Anne, LEVINE, Ellen, and RAPONE, Anita, eds., Radical Feminism, New-York, Quadrangle, The New-York Times Book Co., (c.1973).
45. DALY, Mary, Pure Lust, Elemental Feminist Philosophy, Boston, Beacon Press, 1984, p.353.
46. *ibid*, p.176
47. Voir aussi à sujet DALY, Mary, Gyn/Ecology; The Meta-Ethics of Radical Feminism, Boston, Beacon Press, 1978.
48. GRIFFIN, Susan, Women and Nature: The Roaring inside her. New-York, Harper Colophon, 1980, p.226.
49. Voir à ce sujet, JAGGAR, Alison, Feminist Politics and Human Nature, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, 1983, pp. 364-369.
50. FUSS, Diana, op. cit., p. 113-114.

51. GRANT, Judith, "I Feel Therefore I am: A Critique of Female Experience as the Basis for Feminist Epistemology.", Women and Politics, Vol. 7, no 3, 1987, p.113.
52. DUMONT, Fernand, L'Antropologie en l'absence de l'homme, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1981. pp. 318-319.
53. RUDDICK, Sara, " Maternal Thinking.", in TREBILCOT, Joyce, ed., Mothering, op. cit. pp. 213-227.
54. RUDDICK, Sara, "Preservative Love and Military Destruction.", in TREBILCOT, Joyce, ed., op. cit., p.240.
55. RUDDICK, S., " Maternal Thinking.", op.cit., p.224.
56. CODE, Lauraine, What Can She Know?; Feminist Theory and the Construction of Knowledge, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, p.88.
57. TRONTO, Joan C., " Women and Caring: What Can Feminist Learn about Morality from Caring?" in JAGGAR, Alison, and BORDO, Susan R., ed., Gender, Body, Knowledge, Feminist Reconstructing of Being and Knowing, New Brunswick and London, Rutgers University Press, 1989, p.176.
58. KELLER, Evelyn Fox, Reflections on Gender and Science, New Haven and London, Yale University Press, 1985, p.7.
59. *ibid*, pp. 8-9.
60. JAGGAR, Alison M., op. cit., pp. 370-371. Les passages soulignés sont de nous. Pour un exposé succinct et très systématique de ce en quoi consiste cette perspective, voir aussi HARTSOCK, Nancy C. M., "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism." in HARDING, Sandra, and HINTAKKA, Merrill B., Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science., Dordrecht, Boston and London, D. Reidel Publishing Compagny, 1983.
61. Hartsock, Nancy, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism." op.cit., p.285.
62. Voir à ce sujet, HARDING, Sandra, "The Instability of Analytical Categories of Feminist Theory." in MALSON, Micheline and al., eds, Feminist Theory in Practice and Process, Chicago and London, The University of Chicago Press, (c.1986), 1989. et HARTSOCK, Nancy, "Rethinking Modernism: Minority vs Majority Theories.", Cultural Critique, no 7, Fall 1987.

63. HARDING, Sandra, "The Instability of Analytical Categories of Feminist Theory." *op.cit.*, p.24.
64. HARDING, Sandra, "What is the Real Material Base of Patriarchy and Capital?" in SARGENT, Lydia, ed., Women and Revolution, a Discussion on the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, London, Pluto Press, 1981, p.147.
65. GROSZ, Elizabeth, "Conclusion: A Note on Essentialism and Difference.", in GUNEW, Sneja ed., Feminist Knowledge: Critique and Construct, London and New-York, Routledge, 1990, p.334.
66. Voir à ce sujet DE LAURETIS, Teresa, "The Essence of the Triangle or Taking the Risk of Essentialism Seriously", Differences, Vol. 1, no 1, 1989.

CHAPITRE QUATRE - Les théoriciennes françaises de la différence
et les critiques qui leur sont adressées par les féministes
matérialistes, (1975-1990).

Introduction

Au début des années 1970, lorsque les premiers groupes féministes de tendance culturaliste commencent à se former aux États-Unis, on verra aussi apparaître, en France, un discours féministe de la différence. Dans le contexte français, ce discours théorique est étroitement lié à la formation d'un groupe de femmes appelé Psychanalyse et Politique ou Psyc et Po. Comme nous allons le voir à l'intérieur de ce quatrième chapitre, les conceptions de ce courant diffèrent assez considérablement de celles du féminisme américain de la différence. En effet, selon l'analyse des théoriciennes françaises de la différence, les revendications des femmes doivent d'abord être centrées sur une révolution du langage. De plus, dans le courant de l'écriture féminine, l'anatomie féminine tient une place importante: Luce Irigaray et Hélène Cixous, pour ne citer que ces auteures, entendent inventer un langage du corps. Dans cette optique, les conflits entre hommes et femmes ne sont plus considérés principalement comme pouvant être résolus par des luttes politiques, économiques et sociales. Pour les théoriciennes françaises de la différence, ces conflits se vivent d'abord et avant tout sur le plan symbolique: il s'agit non pas de formuler des revendications sur le plan politique mais avant tout de révolutionner le langage et les mentalités.

Par opposition aux théoriciennes françaises de la différence, le collectif de la revue Questions Féministes tentera de construire une analyse matérialiste des rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes. Cette analyse se veut anti-essentialiste et anti-naturaliste. Dans une perspective très proche de l'approche marxiste, les rapports hommes-femmes sont d'abord analysés comme des rapports sociaux de domination et comme des rapports de classe.

À bien des égards, les théories des féministes matérialistes constituent la critique la plus systématique des concepts de différence et d'identité tels que formulés par le féminisme occidental dans les années 70 et 80. En effet, bien que Christine Delphy, Colette Guillaumin et Nicole-Claude Mathieu s'adressent d'abord aux théoriciennes françaises de la différence, leurs critiques peuvent aussi bien s'appliquer aux féministes culturalistes puisqu'elles visent d'abord et avant tout "la différence" comme question théorique et en tant que stratégie pour le mouvement féministe contemporain.

La réflexion que nous entreprendrons au cours de ce chapitre sera centrée principalement sur la façon dont les féministes françaises ont analysé la question de la différence et celle de l'identité des femmes. A ce titre, notre exposé du courant français de la différence nous servira surtout de point de comparaison: il s'agira pour nous de montrer dans quel

contexte les féministes matérialistes de l'école française ont formulé leurs analyses et à quelles théories elles se sont opposées. Pour cette raison, notre exposé du courant français de la différence ne prétend en rien être une analyse exhaustive: il s'agit plutôt d'une vue d'ensemble qui peut laisser de côté plusieurs aspects de ces théories. Par contre, nous analyserons plus en profondeur ce en quoi consiste le courant matérialiste français puisque cette analyse nous servira, par la suite, à examiner de plus près les critiques que cette école adresse aux notions d'identité et de différence telles qu'elles ont été formulées par le féminisme contemporain.

1. Les théoriciennes françaises de la différence et les différences qu'elles présentent avec le féminisme culturaliste.

1.1 Kristeva, Irigaray et Cixous: pour une parole de femme qui serait "pré-verbale"

Trois théoriciennes principales sont généralement associées au courant féministe français de la différence: Julia Kristeva, Luce Irigaray et Hélène Cixous(1). Selon Claire Duchon, ces théoriciennes basent leur analyse sur la thèse lacanienne selon laquelle la résolution du complexe d'Oedipe marque, pour l'enfant, l'acquisition du langage et son entrée dans l'univers du symbolique(2). D'après Lacan, afin de faire son entrée dans cet univers, l'enfant doit rompre avec le monde des femmes et entrer dans celui des hommes. Lacan affirme aussi que, même

lorsque l'enfant ne parle pas, il est néanmoins structuré par le langage. Les féministes françaises de la différence adoptent cette thèse comme point de départ pour avancer que les femmes n'ont pas de place dans l'univers du symbolique et du langage. Conséquemment, il s'agit de faire en sorte qu'elles prennent cette place, mais dans des lieux et avec des moyens différents de ceux des hommes. La femme, disent les féministes de Psyc et Po, n'existe pas encore, il s'agit de la "faire advenir". Les objectifs avoués de ces théoriciennes consistent à enclencher une révolution du symbolique, à faire "advenir la femme" dans le langage, la culture et les mentalités et à inventer une "écriture au féminin". C'est dans cette optique qu'elles ont exploré, chacune à leur manière, la relation que les femmes ont développée avec l'univers du langage, de la philosophie et de la sexualité.

A partir des thèses de Lacan, selon lesquelles l'enfant doit rompre avec sa mère et accepter l'autorité du père pour entrer dans l'univers du symbolique, Julia Kristeva se demande où est la place des femmes dans ce schéma. Sa réponse est que, les femmes n'ayant pas de place dans cet univers, elles ne peuvent être définies que par la négative. La femme est celle qui échappe à toute définition: "(...) une femme cela ne peut pas être: c'est même ce qui ne va pas dans l'être. A partir de là, une pratique de femme ne peut être que négative, à

l'encontre de ce qui existe, pour dire que 'ce n'est pas ça' et que 'ce n'est pas ça encore'(3)".

D'après Kristeva, le mode d'expression de la femme est celui du pré-verbal, de ce que l'auteure identifie comme le champ de la sémiotique. Ce champ relève de tout ce qui, selon les féministes françaises de la différence, est antérieur à la socialisation: le toucher, le rapport au corps, le désir, mais aussi de tout ce que l'auteure identifie comme des excès de langage, soit le rire, les éclats de voix, l'émotion, le silence, etc. En fait, si le domaine du symbolique est celui du père, celui de la sémiotique relève de la relation avec la mère et représente le langage dont l'enfant se servait pour communiquer avant qu'il ne possède la parole. Ce domaine fait aussi référence à la sensation d'être en symbiose avec l'autre et avec le monde. D'après Kristeva, l'irruption de la sémiotique dans le domaine du symbolique aurait pour effet de subvertir le langage masculin.

This pre-verbal locus is situated at the moment when the child is bound up to the mother's body, and is conceptualized as a stage of silent production in which the instinctual drives are organized. All subjects articulate themselves through the interaction of the semiotic and the symbolic modalities, Kristeva insists, but the first of these has been consistently repressed by the Logos because it is experienced as a threat(4).

Cependant, pour Kristeva, on peut "écrire comme une femme", sans nécessairement être une femme, on peut aussi être une femme

et adopter le langage masculin. En fait, chez cette auteure, l'écriture au féminin n'a pas toujours un lien avec les femmes en tant que telles. Cette écriture représente plutôt tout ce qui a pour effet de subvertir le langage patriarcal en faisant apparaître, à travers les interstices de celui-ci, le langage de l'inconscient. Ann Rosalin Jones écrit à ce sujet: "In fact "women" to Kristeva represents not so much a sex as an attitude, any resistance to conventional culture and language; men, too, have access to the jouissance that opposes phallogocentrism"(5).

On a souvent reproché à Kristeva la distance qui existe, dans ses écrits, entre **La Femme** comme une notion abstraite, comme l'envers du symbolisme et du langage patriarcal, et **les femmes** qui travaillent et qui luttent dans la vie quotidienne. Quel rapport y a-t-il, en effet, entre l'écriture au féminin, entre cette Femme qui "ne peut pas être", et les luttes concrètes qui sont menées par le mouvement féministe? D'autre part, quel est le lien entre "le féminin" qui, selon Kristeva, existe en chacun de nous et les femmes qui résistent, de façon individuelle et collective, au symbolisme patriarcal(6).

Les conceptions de Luce Irigaray diffèrent de celles de Kristeva dans la mesure où la première fait effectivement un lien entre **La Femme**, qui s'oppose à la pensée et à la philosophie masculine, et les luttes du mouvement

feministe(7). Contrairement à Lacan et à Kristeva, Irigaray affirme, pour sa part, non pas que La Femme "ne peut pas être", mais bien **qu'elle n'existe pas encore** et que seules les luttes collectives des femmes peuvent la "faire advenir" sur les plans politique et symbolique. Dans cette optique, le projet d'Irigaray consiste à réviser les oeuvres les plus marquantes de la philosophie patriarcale afin de faire apparaître la négation des femmes à travers ces oeuvres et la partialité de celles-ci. Comme l'écrit Elizabeth Grosz:

Irigaray explique comment la position supposément neutre, sexuellement indifférente ou universelle des connaissances ou des vérités cache les intérêts spécifiques des hommes qui les produisent (...) En faisant occuper aux femmes la position de corps, les hommes peuvent se présenter et présenter leurs produits comme désincarnés, purs, non contaminés. Le projet d'Irigaray consiste en partie à rendre les corps mâles à leurs produits(8).

Ainsi, en montrant que le langage et le Logos ne sont ni neutres, ni universels mais bien masculins, Irigaray souligne également que la pensée masculine ne s'est construite que par une coupure avec le féminin et au moyen d'une répression de celui-ci. En faisant apparaître le langage et le savoir comme sexués, elle veut faire en sorte que les femmes puissent construire un langage et un savoir qui leur seraient propres: "Ce qui veut dire que le masculin ne serait plus "le tout". Ne pourrait plus, à lui seul, définir, circonscrire la, les propriétés du/de tout. Ou, encore, que le droit de définir toute

valeur - y compris le privilège abusif de l'appropriation - ne lui reviendrait plus"(9).

Chez Irigaray, c'est à partir de leur corps, de leur jouissance, que les femmes peuvent s'opposer au Logos masculin. En fait, il y a ici un lien très clair entre l'anatomie féminine, d'une part, et l'écriture et la pensée au féminin, d'autre part. A l'instar d'Hélène Cixous, à laquelle nous nous référerons plus loin, Irigaray expose la thèse selon laquelle la femme, dans la mesure où plusieurs parties de son corps sont érogènes, ne peut être définie de façon univoque. Elle ne serait jamais simplement une(10). Dans le même ordre d'idées, Irigaray prétend que l'on ne peut pas définir ce que sont les femmes. Enfermer les femmes dans une définition, dit-elle, cela revient à limiter leurs possibilités de s'exprimer politiquement, sexuellement et symboliquement. Mais, comment parler des femmes sans les définir? Irigaray, et l'ensemble des théoriciennes françaises de la différence ne répondent pas vraiment à cette question.

Des féministes françaises de la différence, Hélène Cixous est une de celles qui a le plus exploré la notion d'écriture au féminin, mise de l'avant par le groupe Psychanalyse et Politique. Au sujet de cette auteure, Rosi Braidotti écrit:

Cixous sexualizes her textual practice to an extreme degree. Through the direct identification of women with women's texts, Cixous claims the subversive power of feminine sexuality and feminine

texts; in the same move she criticizes both psychoanalysis which, by setting up the phallus as the a priori of symbolic function has exiled women through the device of metaphor, and post-structuralist deconstruction(11).

Les thèses d'Hélène Cixous se rapprochent considérablement de celles de Luce Irigaray. En effet, selon Cixous, c'est à partir de sa jouissance et de sa sexualité que la femme peut s'opposer au Logos masculin. C'est en écrivant à partir de son expérience érotique, dit-elle, que la femme peut faire un travail de sape du symbolisme masculin. Dans la perspective de cette auteure, il y aurait un inconscient féminin qui, bien qu'il soit modelé par la culture patriarcale, peut s'exprimer à partir de l'expérience corporelle des femmes. Selon Cixous, le langage corporel des femmes n'est pas un langage entièrement déterminé par la culture. Il existe en deçà de la culture et il apparaît dans les interstices de celle-ci, lorsque les femmes écrivent à partir de leur sexualité.

L'inconscient est toujours culturel. Quand il vous parle, il vous raconte vos vieilles histoires, il vous raconte les vieilles histoires que vous avez toujours entendues, puisqu'il est constitué par les refoulés de la culture. Mais il est toujours remanié par le retour en force d'une libido qui ne se laisse pas faire si facilement que ça, et par du singulier, par du non-culturel, par une langue qui est une langue sauvage et qui peut très bien se faire entendre(12).

1.2 Les différences entre le courant français et le courant américain et l'influence de "l'écriture féminine" sur les féministes américaines de la différence

De leur propre aveu, le projet des féministes françaises de la différence consiste essentiellement en un travail sur le langage. Le langage disent-elles, structure notre manière d'appréhender la réalité et notre pensée. C'est dans cette optique qu'Hélène Cixous écrit: "tout est mot, tout n'est que mot (...) En fait, dès qu'on est, on naît dans la langue et la langue nous parle, la langue nous dicte sa loi qui est une loi de mort"(13). Toutefois, selon Kristeva, Irigaray et Cixous, même si toute notre réalité est structurée par le langage, les femmes peuvent, par le biais de l'écriture féminine, être porteuses d'une langue différente qui serait celle du corps.

Ici, on voit tout de suite une contradiction. En effet, si le langage symbolique structure la réalité et notre façon d'appréhender celle-ci, à partir de quelle langue pouvons-nous interpréter le langage du corps? Comment pouvons-nous nous situer "à l'extérieur" des structures symboliques? C'est précisément dans cette optique que Jane Flax critique la perspective de l'école française de la différence. Le langage, dit-elle, structure la réalité mais il est aussi structuré par elle. En ce sens, dit Flax, comment supposer que l'expérience corporelle des femmes puisse échapper à la socialisation et être traduite dans une autre langue que celle du langage symbolique?

Such an approach obscures the projection of its own activity unto the world and denies the existence of the variety of social practices that enter into and are reflected in the constitution of language itself (eg. ways of life). This lack of attention to concrete social relations (including the distribution of power) results as in Lacan's work, in the obscuring of relations of domination (...) Since "the body is presocial and pre-linguistic", what could it say(14)?

Cette critique de Jane Flax pourrait s'appliquer aussi à la pensée de plusieurs féministes américaines de la différence. En effet, certaines féministes culturalistes considèrent, elles aussi, qu'il existe une expérience du corps qui serait pré-verbale et qui permettrait aux femmes de s'opposer à la socialisation. C'est dans cette perspective qu'Adrienne Rich, Mary Daly, Susan Griffin, pour ne citer que les plus influentes, ont tenté de faire un travail sur le langage et d'écrire à partir du corps. Cependant, et c'est là que réside, selon l'avis de plusieurs auteures, une des différences principales entre les féministes de la différence françaises et américaines, les américaines ne considèrent pas que "tout n'est que mot", ou qu'il n'y a pas de révolution en dehors d'une révolution du langage. Par contre, partant du principe que leur raison d'être consistait à inventer une "écriture au féminin" et à transgresser l'ordre actuel du discours, les féministes françaises de la différence ont pris leurs distances face à leurs consœurs américaines, dont elles ont critiqué à plusieurs reprises l'entreprise empiriste et égalitariste(15).

Dans le même ordre d'idées, en comparaison avec leurs consœurs américaines qui revendiquent "l'égalité dans la différence" et dont les réflexions sont liées de très près aux luttes et aux revendications des groupes féministes aux États-Unis, les théoriciennes françaises de la différence se sont, en fait, toujours défendues de revendiquer leur part du pouvoir dans les structures politiques et économiques. Luce Irigaray, par exemple, dans Ce sexe qui n'en n'est pas un, met les femmes en garde contre les aspirations à l'égalité qui constituent, dit-elle, l'essentiel des luttes du mouvement féministe: "La femme serait l'égale de l'homme. Elle jouirait dans un avenir plus ou moins proche des mêmes droits politique économique et sociaux que les hommes. Elle serait un homme en devenir"(16). Il semble, en effet, que, pour cette auteure comme pour l'ensemble des théoriciennes françaises de la différence, devenir l'égale de l'homme signifierait, pour la femme, une perte d'identité. Dans un ouvrage récent, Irigaray est encore plus explicite: "(...) se vouloir égale à l'homme est une faute éthique grave car la femme y contribue à l'effacement de la réalité naturelle et spirituelle dans un universel abstrait au service d'un seul maître: la mort"(17).

Or, à l'opposé des théoriciennes françaises, la majorité des féministes américaines de la différence revendiquent non seulement l'égalité mais aussi la **prise de pouvoir** (empowerment) et elles entendent par là, entre autres, que les femmes se

doivent d'être de plus en plus présentes dans le domaine du politique et dans la sphère publique en général, mais en questionnant et en transformant les règles de celle-ci⁽¹⁸⁾. En fait, ayant toujours lutté pour la participation des femmes à la vie publique et pour l'intégration des revendications féministes dans la sphère du politique, les féministes américaines ne se reconnaissent pas vraiment dans cette "femme qui ne peut pas être" ou qui se révèle dans les "silences et les interstices" du discours masculin. C'est dans cette veine que Christine Makward se demande si, en rejetant le discours rationnel ainsi que toute aspiration au pouvoir, les féministes françaises de la différence ne se sont pas elles-mêmes réduites au silence:

Obviously the problem is that by identifying discourse with power, and then rejecting both, women are resigning themselves to silence, and nonspeech. The speech of the other will then swallow them up, will speak for them and instead of them. Nothing will have taken place but a dis-placement of the feminine⁽¹⁹⁾.

D'après nous, la deuxième divergence entre les Françaises et les Américaines réside en ce que, chez les premières, la différence entre hommes et femmes est liée essentiellement à l'anatomie. Chez Irigaray, cette différence anatomique entre hommes et femmes devient même une différence de nature ontologique, qui serait à la base de toute l'existence humaine:

Le naturel, outre ses diverses incarnations ou modes d'apparaître, est au moins deux: masculin et féminin. Cette partition n'est pas secondaire ni propre au genre humain. Elle traverse tous les règnes

du vivant, qui n'existeraient pas sans elle. Sans différence sexuelle, pas de vie sur la terre(20).

Les féministes américaines de la différence, par contre, ont insisté tout particulièrement sur les dimensions culturelles et sociales de la différence. En effet, grâce à l'influence du courant féministe socialiste, auquel adhèrent la majorité des féministes culturalistes à partir de 1980, plusieurs auteures telles Carol Gilligan, Sara Ruddick, Kathy Ferguson, se caractérisent par un rejet des conceptions biologisantes et expliquent l'infériorisation des femmes à l'aide de facteurs sociaux, historiques et économiques.

Y a-t-il eu cependant, indépendamment de ce qui les divise, des influences du courant français de "l'écriture féminine" sur le féminisme culturaliste? En fait, avant la deuxième moitié des années 80, c'est-à-dire avant le déclin de l'école de la différence aux États-Unis, il y a bien une communication, un dialogue entre les deux écoles, mais pour l'essentiel, leurs conceptions restent parallèles. En effet, si l'on retrouve, durant les années 80, des auteures que Donna Stanton qualifie de "féministes trans-atlantiques"(21), entendant par là des féministes américaines qui étudient et qui critiquent le féminisme français de la différence, il y en a peu, parmi les féministes culturalistes, qui se réclament explicitement de Irigaray, de Cixous ou de Kristeva et qui intègrent les notions liées à "l'écriture féminine" à leurs propres théories. On peut

cependant noter, à ce sujet, quelques exceptions, plus spécifiquement dans le domaine de la critique littéraire et de la psychanalyse. Jane Gallop, avec son ouvrage The Daughter's Seduction, constitue l'une de ces exceptions. Elle compte parmi les quelques féministes américaines du début des années 80 qui s'inspirent des théoriciennes françaises de la différence après avoir entrepris une analyse en profondeur des écrits de ces dernières(22).

Vers la fin des années 80, cependant, lorsque le discours féministe post-moderne finira par éclipser le discours féministe culturaliste aux États-Unis, la conception de l'identité féminine comme étant à la fois plurielle et provisionnelle, qui est développée par l'école française de la différence, influencera de plus en plus de féministes américaines telles Judith Butler, par exemple(23). Dans cette nouvelle perspective, toutefois, on retiendra des théoriciennes françaises de la différence leur conception selon laquelle "Se retrouver, pour une femme, ne pourrait donc signifier que la possibilité (...) de n'être jamais simplement une"(24), plutôt que le statut quasi ontologique que ces auteures accordent à la différence sexuelle.

2. Le courant féministe matérialiste

2.1 Pour une définition du féminisme matérialiste

En 1970, Christine Delphy écrit "L'ennemi principal"(25) où elle affirme que le capitalisme et le patriarcat constituent deux systèmes relativement autonomes, comprenant chacun des catégories sociales hiérarchisées. Ainsi, si dans le mode de production capitaliste, on est en présence d'une bourgeoisie qui s'approprie la force de travail du prolétariat, dans le mode de production patriarcal, on est également en présence d'une classe d'hommes qui s'approprient le travail domestique fourni par une classe de femmes.

En formulant cette analyse, Delphy se distingue des féministes marxistes britanniques et américaines du début des années 70 qui, dit-elle, n'étudient le mode de production patriarcal que pour l'articuler au mode de production capitaliste(26). Elle se distinguera aussi, par la suite, de certaines féministes socialistes de la deuxième moitié des années 70 et du début des années 80, telles Barrett et McIntosh, à qui elle reproche de ne pas identifier suffisamment les bases matérielles de l'exploitation des femmes et de considérer la domination entre les sexes comme étant plutôt de l'ordre des "mentalités" ou de l'idéologie(27).

Même si elle se base d'abord sur une analyse selon laquelle c'est le travail domestique des femmes qui est approprié par la classe des hommes, Delphy se garde bien, au contraire de ce que lui reprochent Barrett et MacKintosh, de faire une analyse économiste de l'exploitation des femmes(28). En effet, on retrouve constamment chez Delphy et dans l'ensemble du courant féministe matérialiste la préoccupation de faire des liens entre l'idéologie et l'économie et entre la construction des connaissances et les rapports de classe. En fait, lorsque Delphy écrit "L'ennemi principal" et "Pour un féminisme matérialiste"(29) - deux des textes principaux sur lesquels se basent Barrett et MacKintosh pour étayer leurs accusations d'économisme - il s'agissait surtout, pour elle, de contrer les affirmations, formulées par les marxistes, selon lesquelles l'oppression des femmes relevait d'abord des "mentalités" ou de la superstructure, ce qui équivalait, expliquera-t-elle plus tard, à renvoyer cette oppression au second plan:

La gauche dit maintenant que l'économie n'est plus - "Allons voyons!" - l'instance déterminante, et néanmoins dans le même temps elle s'oppose farouchement à ce que les femmes y entrent (y entrent théoriquement car concrètement, elles y ont toujours été). L'économie reste le ressort de la lutte des classes et la lutte des classes demeure pour la gauche la lutte. Envoyer les femmes dans les superstructures signifie donc toujours la même chose, que la lutte des femmes est secondaire(30).

En fait, le propre du courant féministe matérialiste, tel qu'il est défini par Delphy, Guillaumin, Mathieu et les autres théoriciennes de cette école, est d'analyser les rapports entre

les hommes et les femmes comme des rapports sociaux hiérarchisés et de définir l'idéologie et la production des connaissances comme des produits de ce rapport social. Dans cette optique, Delphy et l'ensemble des théoriciennes de l'école matérialiste s'opposent à deux conceptions: celle, entre autres, de Barrett et Mc Kintosh, selon laquelle l'oppression des femmes est d'abord une affaire de mentalités et relèverait de la superstructure, et celle des féministes de la différence de l'école française, selon laquelle cette oppression aurait un rapport étroit avec l'anatomie féminine(31). Les critiques formulées à l'endroit de ces deux conceptions constituent des éléments essentiels du féminisme matérialiste.

2.2 Colette Guillaumin et le concept d'appropriation

Au début des années 70, Christine Delphy définit le patriarcat comme un système d'exploitation où la force de travail de la classe des femmes est appropriée par la classe des hommes. En 1978, dans "L'appropriation des femmes"(32), Colette Guillaumin reprend l'analyse de Delphy en la modifiant toutefois de façon importante et en y ajoutant plusieurs éléments. L'appropriation des femmes, dit-elle, a ceci de particulier qu'elle s'exerce sur leur personne physique et non pas uniquement sur leur force de travail. Dans cette perspective, cette appropriation se distingue de l'exploitation des travailleurs et les rapports de domination des hommes sur

les femmes s'insèrent dans un système de servage ou de "sexage" (33).

A l'intérieur de ce système de sexage, continuera Guillaumin, ce sont les femmes elles-mêmes, c'est à dire l'unité productrice de la force de travail, qui sont appropriées. Cette affirmation n'est pas une figure de style. Selon Guillaumin, l'appropriation s'applique au temps des femmes, à leur corps et aux produits de leurs corps - ce qui comprend entre autres les enfants - et elle comporte une obligation sexuelle. En fait, les femmes sont appropriées au même titre que les serfs au moyen-âge, sous les régimes féodaux. C'est en ce sens que Guillaumin se référera au patriarcat comme à un système de "sexage". Cette façon d'analyser les rapports hommes-femmes aura, d'après nous, deux conséquences importantes:

1o elle établit que l'appropriation des femmes s'exerce d'abord sur leur corps, c'est à dire sur l'unité productrice de la force de travail,

2o elle introduit, dans l'analyse féministe matérialiste, une conception selon laquelle, dans un système de sexage, les femmes sont non seulement dominées ou exploitées mais bien **assujetties**. Ce n'est plus uniquement, comme chez Christine Delphy, la force de travail des femmes qui est appropriée, c'est leur subjectivité, leur individualité.

Qu'entend-on lorsqu'on affirme que l'appropriation des femmes s'exerce d'abord sur leur corps? En fait, Guillaumin affirme par là que, du port des talons hauts jusqu'aux transformations corporelles qu'implique la charge physique des enfants et des hommes, en passant par l'obligation de supporter le tout avec le sourire, le corps des femmes est marqué par le processus d'appropriation. D'autre part, ajoute Guillaumin, c'est aux femmes qu'incombe socialement "l'entretien matériel des corps". Ce travail est assez particulier: il exige une présence constante, une disponibilité de tous les instants. Il s'agit là d'un rapport de personne à personne, où celle qui répond aux besoins physiques de l'autre - et tous les besoins physiques comportent aussi une composante psychologique - risque d'être absorbée complètement par sa tâche et d'y perdre son individualité. Donc, dans le cadre de ce rapport d'appropriation, la domination des femmes s'exerce sur l'ensemble de leur personne. Appropriées, les femmes ne s'appartiennent plus:

L'individualité, justement, est une fragile conquête, souvent refusée à une classe entière dont on exige qu'elle se dilue, matériellement et concrètement dans d'autres individualités. Contrainte centrale dans les rapports de classes de sexe, la privation d'individualité est la séquelle ou la face cachée de l'appropriation matérielle de l'individualité(34).

En fait, souligne Guillaumin, dans un tel rapport, on ne peut pas se limiter à dire que les femmes sont traitées ou pensées comme des choses: "dans un rapport social déterminé, le sexage, elles sont des choses"(35).

Avec le concept d'appropriation, les féministes matérialistes se rapprochent considérablement de l'approche radicale américaine du début des années 70 et des conceptions de Millett et de Firestone, pour qui l'oppression des femmes s'exerce d'abord par le biais du corps et de la sexualité. Elles cherchent toutefois à asseoir cette oppression sur les bases matérielles que sont l'appropriation du travail domestique et l'appropriation de l'unité productive de la force de travail, soit la personne même des femmes⁽³⁶⁾. En fait, c'est la conception radicale de l'oppression des femmes à laquelle on applique ici une méthode d'analyse matérialiste.

2.3 Les outils de l'appropriation et leurs effets sur la conscience

Colette Guillaumin est celle qui, parmi les théoriciennes féministes matérialistes, a défini le concept d'appropriation de la matière la plus systématique. Ce concept a été toutefois repris par plusieurs théoriciennes de cette école et plus particulièrement par Nicole-Claude Mathieu et par Monique Wittig. Dans la lignée de Guillaumin, ces théoriciennes ont analysé les outils par lesquels s'établit l'appropriation des femmes ainsi que les effets que cette appropriation peut avoir sur la conscience. Nous résumerons ici l'essentiel du discours féministe matérialiste en ce qui concerne ces mécanismes d'appropriation en nous attardant plus particulièrement aux

points communs entre les auteurs matérialistes, plutôt qu'à ce qui les divise.

- Le discours de la Nature

Comme chez Marx, pour qui l'idéologie sert à perpétuer les conditions nécessaires au mode de production capitaliste, chez les adeptes de l'école féministe matérialiste, le discours de la Nature est une des assises principales de l'appropriation des femmes. Ce discours fait en sorte que les femmes se perçoivent, et sont perçues par les dominants, comme des choses et non comme des personnes qui auraient leur autonomie et leur identité propre.

Selon Colette Guillaumin, le discours de la Nature fait aussi en sorte que l'on considère les rapports entre les sexes comme étant "d'ordre naturel", c'est-à-dire, par définition, comme inchangeables, immuables, et non comme pouvant faire l'objet de transformations. D'autre part, ce qui est naturel, dit Guillaumin, échappe, par le fait même, à l'analyse sociologique et historique. Considérer les rapports entre les sexes comme des rapports naturels et la lutte des sexes comme relevant de la biologie, c'est considérer cette lutte et ces rapports comme étant en dehors de l'histoire:

Nous-mêmes en arrivons peu ou prou à admettre que notre lutte serait une lutte "naturelle", millénaire, immémoriale...; qu'elle serait une métaphysique "lutte des sexes" dans une société à

jamais clivée par les "lois de la Nature" et qu'en définitive elle ne serait que soumission aux mouvements spontanés issus des profondeurs du vivant, etc. Ainsi, passez muscade, plus d'analyse de société, plus de projet politique, plus de tentative de penser l'impensé(37).

Enfin, selon les auteures féministes matérialistes, le mouvement des femmes n'a aucun intérêt à adopter le discours de la différence. Adopter le discours de la nature ou le discours de la différence, disent-elles, c'est accepter le statut d'inférieure auquel ce discours nous renvoie actuellement et nous a renvoyées depuis des siècles. C'est aussi accepter implicitement de se définir en fonction des hommes, ceux-ci incarnant la "référence" alors que les femmes incarnent la "différence". C'est du moins ce qu'affirment en substance Emmanuelle de Lesseps dans "Le fait féminin: et moi?" et Colette Guillaumin dans "Question de différence", deux articles qui ont été écrits à peu près à la même époque. Pour sa part, Guillaumin souligne:

En somme, la différence se pense a) dans un rapport, b) mais dans un rapport de type particulier où il y a un point fixe, un centre qui ordonne tout autour de lui et auquel les choses se mesurent, en un mot Le RÉFÉRENT. Qui est bien la réalité cachée de notre différence(38).

- La pensée straight

Monique Wittig écrit en 1980 un article intitulé: "La pensée straight", cette pensée, dit-elle, fait partie intégrante

du discours de la nature. Elle a ceci de spécifique qu'elle définit les hommes et les femmes comme deux sexes à la fois opposés et complémentaires, s'excluant mutuellement. Selon la pensée straight, on est naturellement et socialement homme ou femme, jamais les deux à la fois. Insidieuse, cette pensée s'étend à tous les domaines de la sociologie et de l'histoire des rapports entre les sexes. Elle fait en sorte que, alors même que l'on accepte de plus en plus l'idée selon laquelle la division en deux genres est un phénomène social et culturel, l'hétérosexualité et son corollaire, la division du genre humain en deux sexes s'excluant mutuellement, est considérée, elle, comme étant naturelle, inquestionnable, et allant de soi.

Et bien qu'on ait admis ces dernières années qu'il n'y a pas de nature, que tout est culture, il reste au sein de cette culture, un noyau de nature qui résiste à l'examen, une relation qui revêt un caractère d'inéluctabilité dans la culture comme dans la nature c'est la relation hétérosexuelle obligatoire entre "l'homme" et "la femme". Ayant posé comme un principe évident, comme une donnée antérieure à toute science l'inéluctabilité de cette relation la pensée straight se livre à une interprétation totalisante à la fois de l'histoire, de la réalité sociale, de la culture et des sociétés, du langage et de tous les phénomènes subjectifs(39).

Dans son article "La pensée straight", Monique Wittig souligne que, dans la conception féministe matérialiste, il n'y a pas d'hommes et de femmes "naturellement": il n'y a d'hommes et de femmes que dans le cadre d'une situation historique de domination. Autrement dit, ce ne sont pas les différences anatomiques ou biologiques qui sont la cause de l'infériorité

sociale des femmes mais, au contraire, c'est la domination d'un genre sur un autre qui confère un sens aux différences anatomiques et qui fonde la hiérarchisation entre les sexes.

Est-ce à dire que, s'il n'y avait plus de domination entre les sexes, il n'y aurait, selon l'école féministe matérialiste, plus d'hommes ni de femmes? La réponse que font à cette question Wittig, Guillaumin, Mathieu et les autres théoriciennes féministes matérialistes ressemble fort à celle que faisait Kate Millett au début des années 70 lorsqu'elle avançait qu'après la révolution sexuelle, il n'y aurait plus d'hommes et de femmes mais seulement des individu-es libres de suivre leurs aspirations personnelles. C'est aussi ce qu'affirme Emmanuelle de Lesseps lorsqu'elle écrit:

On peut imaginer une multitude de variétés individuelles d'autant plus libres de s'exprimer qu'elles ne seraient pas limitées pour chacun par une catégorie (de sexe). L'égalité suppose simplement que chacun a droit au possible social. Vouloir qu'une différence reste une différence c'est instaurer un interdit(40).

D'après nous, cependant, une fois établi comme préalable le principe qu'il n'y pas d'hommes et de femmes en dehors de l'oppression, certaines questions restent entières: comment se définir à l'extérieur de catégories sexuelles qui ont été imposées depuis l'enfance et qui font partie intégrante de l'identité de chaque d'individu? Wittig répond à cela qu'il n'y a pas d'individu "qui puisse se réduire à son oppression, nous

sommes aussi confrontés avec la nécessité historique de nous constituer en tant que sujets individuels de notre histoire"(41). et elle ajoute que: "l'avènement de sujets individuels exige d'abord la destruction des catégories de sexe, la cessation de leur emploi et le rejet de toutes les sciences qui les utilisent comme leurs fondements (pratiquement toutes les sciences humaines)"(42).

D'après Wittig, cependant, devenir sujet, pour les femmes, revient à rejeter les catégories de sexe et à adopter la solution du lesbianisme. Les lesbiennes, dit Wittig, se situent en dehors des catégories d'hommes et de femmes parce qu'elles échappent à l'appropriation privée en refusant la relation hétérosexuelle et le rapport de servage qu'elle entraîne. Wittig affirme, en parlant des lesbiennes, qu'elles ne sont pas des femmes "ni économiquement, ni politiquement, ni idéologiquement" et elle ajoute: "Nous sommes transfuges à notre classe de la même façon que les esclaves 'marrons' américains l'étaient en échappant à l'esclavage et en devenant des hommes et des femmes libres"(43).

- La conscience dominée

Louis Althusser disait qu'un rapport social de domination peut fonctionner principalement soit à la violence, soit à la l'idéologie. Pour l'école du féminisme matérialiste, les

sociétés patriarcales fonctionnent principalement à la violence. C'est du moins cette idée qu'expose Nicole-Claude Mathieu dans un article intitulé "Quand céder n'est pas consentir". Cette violence, dit l'auteure, a cependant des effets importants sur la conscience des femmes et elle est soutenue par une idéologie qui la légitime.

L'article de Mathieu consiste en grande partie en une critique des thèses de Maurice Godelier selon lesquelles "des deux composantes du pouvoir la force la plus forte n'est pas la violence des dominants mais le consentement des dominés à leur domination(44)". Selon Mathieu, dans le cas des rapports d'appropriation entre hommes et femmes, il ne s'agit pas de consentement ou de collaboration de la part des opprimé-es, mais bien des effets de l'appropriation sur la conscience. En effet, dit-elle, la façon dont Godelier pose le problème laisse entendre que l'opprimé consent et collabore à la situation de domination dans laquelle il se trouve. Cependant, parler de consentement et de collaboration à la domination suppose une certaine liberté, de la part des dominés, ainsi qu'une certaine conscience de la domination. Or, selon Mathieu, les femmes n'ont qu'une conception fragmentée et confuse des mécanismes qui les assujettissent et l'usage de la violence par les dominants fait en sorte qu'on ne peut parler ni de consentement ni de collaboration de la part des dominées. Mathieu ajoute que, bien souvent, c'est la peur de la violence, plutôt que la violence

physique en tant que telle, qui empêche les dominées de mettre en forme, de façon cohérente, leur connaissance quotidienne de l'oppression. De plus, étant soumises à des normes contradictoires auxquelles elles ne peuvent pas répondre, les femmes cèdent la plupart du temps sous le coup de la menace, ou pour obéir à un mécanisme de survie qui les pousse à se protéger plutôt qu'à se révolter.

A l'aide d'exemples tirés de l'anthropologie, Nicole-Claude Mathieu démontre que les mécanismes de domination dont les hommes disposent sont de deux ordres: la contrainte physique et la limitation du champ de connaissance de l'opprimée. Ces mécanismes font en sorte que les femmes n'ont pas accès aux mêmes modes de connaissance que les hommes et qu'elles ne disposent pas des outils adéquats pour se faire une idée juste de ce en quoi consiste la réalité de la domination.

La violence principale de la domination consiste à **limiter** les possibilités, le rayon d'action et de pensée de l'opprimé(e): limiter la liberté du corps, limiter l'accès aux moyens autonomes et sophistiqués de production et de défense (...), aux connaissances et aux valeurs, aux représentations, y compris aux représentations de la domination(45).

Tout ceci fait en sorte que les femmes agissent le plus souvent par peur des représailles et, si elles donnent l'impression à des anthropologues masculins, comme Godelier, de consentir à la domination c'est bien parce que, n'ayant pas de

porte de sortie ou de possibilité de fuite, elles ont surtout conscience de leur impuissance.

3. Les critiques que le féminisme matérialiste adresse aux féministes de la différence

3.1 De la différence à la différenciation

Les critiques que l'école française des féministes matérialistes adresse aux féministes de la différence sont nombreuses. D'abord, disent-elles, il faut voir que se définir comme différentes revient, pour les femmes, à se définir en fonction des hommes. On n'est pas différent tout seul dit Colette Guillaumin, on est toujours différent de quelqu'un d'autre et, dans cette optique, l'homme reste le référent, celui par rapport auquel on se définit continuellement, même si ce n'est que par la négative.

Il y a cependant d'autres divergences qui apparaissent plus profondes et qui nous semblent relever beaucoup plus des débats de fond entre les deux écoles. En effet, pour les matérialistes françaises, on ne devrait pas parler de **différence** entre les hommes et les femmes, ce qui supposerait, selon elles, un état de nature, mais plutôt de **différenciation**, c'est à dire de différences qui sont façonnées par les rapports sociaux et qui n'existeraient probablement pas en dehors de ces rapports. Ces différences sociales, selon Guillaumin, se manifestent de

plusieurs façons concrètes: cela peut aller des multiples charges que les femmes ont à assumer quotidiennement et qui façonnent leur corps et leurs postures physiques, jusqu'à l'obligation d'accomplir ces tâches avec le sourire, c'est à dire en n'omettant pas de montrer aux hommes que "nous sommes disponibles et 'heureuses' de manifester cette disponibilité"(46). Ce sont bien ces multiples tâches, dit Guillaumin, qui nous rappellent continuellement que nous sommes différentes et non pas égales aux hommes et qui font en sorte que nous n'avons pas le même droit qu'eux "à la nourriture, à l'indépendance, à l'autonomie, à la vie"(47).

Il faut aussi souligner que, pour les féministes matérialistes, qui dit "différence" entre les sexes dit aussi hiérarchie. Cette corrélation est exposée de façon explicite par Christine Delphy dans un texte écrit au début des années 90 et intitulé "Penser le genre, quels problèmes?". Dans ce texte, Delphy avance que le sexe est un marqueur qui sert à fonder la hiérarchie entre les genres. Autrement dit, selon Delphy, les sexes biologiques féminin et masculin n'existent pas à l'état pur: ils sont le produit d'un système de domination fondé sur la différenciation entre les hommes et les femmes(48).

En fait, selon les féministes matérialistes, le sexe a d'abord une dimension sociale. Dans cette même perspective, la fameuse "complémentarité entre les sexes" n'est qu'une idéologie

servant à faire accepter la hiérarchie entre les genres et à fonder la domination des hommes sur les femmes. Revendiquer la différence, comme le font les féministes françaises de la différence - et cette critique pourrait aussi s'appliquer aux féministes culturalistes - c'est donc endosser l'idéologie qui fonde cette hiérarchie.

3.2 Le rapport privilégié des femmes à la connaissance

Un autre des principaux points de divergence entre les féministes de la différence et les féministes matérialistes a trait aux conceptions, propres aux féministes de la différence, selon lesquelles les femmes auraient un rapport privilégié à la connaissance, soit à cause de leur rapport à la nature, soit parce qu'elles ont été exclues du langage et de la pensée symbolique. A ce sujet, il est évident que la conception féministe matérialiste s'oppose aux idées selon lesquelles c'est à cause de leur lien avec la nature que les femmes auraient un rapport privilégié à la connaissance. C'est donc aux divergences concernant la seconde conception que nous allons nous intéresser ici.

Les féministes françaises de la différence considèrent que, pour les femmes, le fait d'avoir été exclues de l'univers du symbolique constitue, à toute fin pratique, un atout, puisque cela leur permet de s'exprimer à partir d'un autre langage, qui

serait celui de l'inconscient ou celui du corps. C'est à cette conception que s'oppose Nicole Claude Mathieu dans un article des années 80 intitulé Quand céder n'est pas consentir. En effet, en plus de s'adresser à Maurice Godelier et de critiquer les conceptions de plusieurs anthropologues masculins selon lesquelles les femmes "consentiraient" ou "collaboreraient" d'une façon ou d'une autre à la domination qu'elles subissent, l'analyse de Mathieu s'adresse aussi, de façon implicite, aux théoriciennes françaises de la différence.

Dans ce texte, Mathieu montre que le fait de ne pas posséder les outils du savoir et de ne pas disposer du même langage que celui de l'opresseur constitue en fait un handicap majeur pour le dominé puisque celui-ci ne dispose alors pas des outils nécessaires pour analyser sa propre oppression. Selon Mathieu, l'exclusion du langage symbolique ne fait donc pas en sorte, comme le prétendent les théoriciennes françaises de la différence, que l'opprimée possède un langage propre, connu d'elle seule, qui ne serait pas "pollué" par celui de l'opresseur. En fait, il n'existe pas de "savoir spontané" qui serait propre aux femmes, pas plus qu'il n'existe de modes de connaissance qui seraient extérieurs aux mécanismes de domination.

D'autre part, selon nous, l'analyse entreprise par Mathieu au sujet de la conscience dominée pourrait aussi s'adresser aux

adeptes du "standpoint of women" du début des années 80 et venir nuancer considérablement les thèses exposées par celles-ci. En effet, plusieurs féministes culturalistes du début des années 80 considèrent que les femmes ont un rapport privilégié à la connaissance, non seulement à cause de leur position de dominées mais aussi parce que, grâce à leur travail de maternage, elles ont accès plus que les hommes aux domaines des sentiments, des émotions, du rapport au corps, qui sont, eux aussi, des outils de connaissance. Ici, contrairement aux théoriciennes françaises de la différence, on ne considère pas que les femmes ont développé un savoir différent parce qu'elles ont été exclues de l'univers du symbolique mais plutôt que le **travail** qu'elles effectuent et la **place de dominée** qu'elles occupent leur confèrent une position privilégiée pour l'analyse des rapports de domination. Quelle que soit la façon dont on présente cette notion, il y a dans cette idée d'un rapport privilégié à la connaissance une certaine réminiscence du concept de "conscience claire", propre aux opprimés, qui existe chez certains auteurs marxistes tels Lukacs, par exemple(49).

D'après nous, c'est également à ce type de conception que s'oppose Nicole-Claude Mathieu dans son article "Quand céder n'est pas consentir". Selon l'auteure, c'est principalement par le moyen d'**outils matériels**, tels la possession des armes, la division du travail, le contrôle du savoir, que les dominants parviennent à asseoir et à maintenir le rapport d'appropriation,

et ce sont ces outils qui ont pour effet de restreindre le champ de conscience des dominées et leur connaissance de l'oppression. Tout ceci n'empêche pas, dit Mathieu, que les femmes peuvent avoir, malgré tout, une certaine conscience des mécanismes de domination mais, dit-elle:

Il y a un champ de conscience structuré et donné pour les dominants et de toute façon cohérent face à la moindre menace contre leur pouvoir; et diverses modalités de fragmentation, de contradiction, d'adaptation et de refus... plus ou moins (dé)structurées de la part des dominé(e)s(50).

Il faut noter cependant, ajoute Mathieu, que les dominé-es connaissent le vécu de l'oppression. Mais, confondre cette connaissance du vécu avec une connaissance cohérente des mécanismes de domination, c'est refuser de voir que les hommes forment souvent "un véritable écran" à la conscience des femmes, les mécanismes de domination et la peur des représailles agissant comme un atrophiant sur la conscience. Dans ces circonstances, dit Mathieu, la façon dont certains théoriciens et certaines théoriciennes parlent du vécu de l'opprimée revient à postuler une "conscience identique" entre dominants et dominées:

Mais depuis nous voyons surgir un autre courant de pensée qui, ayant saisi à la fois, et que la domination des hommes sur les femmes est un phénomène fondamental dans les rapports sociaux, et que les femmes sont des acteurs sociaux importants, les constituent en sujets ... à conscience identique au dominant. Je vois là, appliqué aux antagonismes de sexe, un retour à une pensée hégélienne et un éloignement conséquent d'une analyse matérialiste de la conscience(51).

En fait, dit Mathieu, il faut tenir compte, dans cette tentative de constituer les femmes en sujets, du fait que dominant et dominées n'ayant pas les mêmes places dans le rapport d'appropriation, ils ne disposent pas non plus des mêmes concepts pour appréhender la réalité. Selon Mathieu, il s'agit donc de faire, dans nos analyses de la conscience des dominées, non pas la part idéale du réel, comme le dit Maurice Godelier, mais bien "la part réelle de l'idéal"(52).

3.3 Pratiques de résistance et prise de conscience dans les théories féministes matérialistes

D'après nous, l'originalité de l'analyse matérialiste de l'oppression des femmes est d'avoir mis l'accent sur les aspects matériels qui font que l'appropriation se perpétue. Cependant, cette analyse des structures d'appropriation n'a de sens que si on la replace dans le cadre d'un objectif politique de changement social: les théoriciennes féministes matérialistes n'étudient les aspects matériels de l'appropriation que pour trouver les moyens de faire en sorte que celle-ci cesse un jour et que les femmes deviennent enfin sujets de leur histoire. Paradoxalement toutefois, si plusieurs écrits de l'analyse matérialiste traitent des mécanismes d'appropriation, il y en a peu qui traitent spécifiquement des moyens par lesquels les femmes peuvent prendre conscience de leur oppression et développer des pratiques de résistance. En effet, comment expliquer la résistance dans un contexte où les rapports

d'appropriation ont pour effet de dominer et de fragmenter la conscience des femmes?

On peut toutefois, en se basant sur certains écrits des féministes matérialistes, brosser un tableau de la façon dont on envisage la prise de conscience et les pratiques de résistance féministes dans le cadre de cette analyse. Parmi ces écrits, nous en avons relevé deux qui nous semblent être les plus représentatifs: "Femmes et théories de la société de Colette Guillaumin"(53), Le "Patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles" de Christine Delphy(54).

Indépendamment des différences entre les auteures, ce qui ressort de ces écrits c'est d'abord que la conscience des femmes se construit dans la lutte collective contre les rapports de domination. Les féministes matérialistes posent également comme prémisse que la lutte des femmes est une lutte autonome et qu'elle doit être menée sans intermédiaire. Ce sont les femmes, en tant que classe, qui s'engagent dans des pratiques de résistance, plutôt qu'une "fraction consciente" de cette même classe qui, à la manière d'une avant-garde, amènerait la majorité des femmes à devenir conscientes de l'exploitation qu'elles subissent. C'est dans cette optique que Delphy écrit:

Les groupes d'extrême-gauche luttent pour la libération et la venue au pouvoir d'un prolétariat dont ils ne font pas partie, pour des gens qui ne sont pas eux. Les contradictions résultant de cette situation sont, à priori, étrangères aux féministes: nous ne luttons pas pour d'autres mais pour nous;

nous et pas d'autres sommes les victimes de l'oppression que nous dénonçons et combattons. Et quand nous parlons, ce n'est pas au nom et à la place d'autres mais en notre nom et à notre place(55).

De plus, Delphy et Guillaumin soutiendront que, même si les pratiques sociales de résistance et les théories féministes sont imbriquées l'une dans l'autre, et même si les théories féministes sont elles-mêmes une pratique de résistance à l'oppression, ces théories, comme d'ailleurs toute théorie de la libération, **procèdent de la révolte** et ne peuvent procéder que d'elle: "Il n'y a pas de science qui puisse nous dire que nous sommes opprimées"(56) souligne Delphy. En fait, ici, c'est la colère des opprimées, et leurs pratiques sociales de résistance qui "produisent" l'analyse théorique et non l'inverse. Cette conception d'ailleurs est très proche de celle de Marx selon laquelle "ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience"(57). Toutefois, dira Guillaumin, l'analyse théorique des pratiques de résistance peut permettre de renforcer ces dernières et de les rendre cohérentes:

Les pratiques des dominants qui nous morcellent nous obligent à nous considérer comme formées de morceaux hétérogènes. Dans une sorte de patchwork d'existences, nous avons à vivre des choses distinctes et coupées l'une de l'autre, à tenir des conduites parcellaires. Mais notre existence propre, cachée sous cette fragmentation, est sans cesse renaissante dans notre unité corporelle et notre conscience de cette unité. Notre résistance contre l'action qui est faite de nous (résistance qui croit quand nous l'analysons) rend notre existence homogène. (...) La conscience est l'expression même de ces conflits. Si nous sommes déchirées et que nous

protestons c'est qu'en nous quelque part, le sujet se découvre à être usé comme objet(58).

Soulignons enfin que, dans la logique de l'analyse féministe matérialiste - et cette façon de penser est très proche de celle de Michel Foucault et aussi de la pensée marxiste - les conditions d'oppression qui engendrent la domination engendrent aussi la résistance. S'il y a résistance, dit Guillaumin, c'est qu'il y a aussi des déchirements et des contradictions à l'intérieur même du processus de domination et c'est à partir de ces contradictions que l'on peut expliquer la prise de conscience.

4. "Identité sexuelle, sexuée, de sexe": la question de l'identité dans les théories féministes matérialistes

De prime abord, les questions du sujet et de l'identité s'opposent aux notions, développées par les féministes matérialistes françaises, d'appropriation et de conscience dominée. Un objet approprié n'est pas sujet. Il le deviendra peut-être dans l'avenir, dans la mesure où il parviendra à se libérer de l'appropriation. C'est d'ailleurs là le sens de cette allusion de Colette Guillaumin à la possibilité pour les femmes de devenir un jour sujets de leur histoire:

Nous n'avons perdu aucune estime et sommes bien appréciées à notre valeur: celle d'être des outils (d'entretien, de reproduction, de production...). Crier que nous sommes honorables, que nous sommes des sujets de l'histoire ne peut être que le constat d'un

avenir, si nous sommes sujets de l'histoire, c'est de l'histoire que nous sommes en train de faire(59).

C'est pour cette raison qu'on ne trouve pas vraiment, avant 1989, d'analyse systématique de ce en quoi consiste l'identité des femmes dans les écrits féministes matérialistes. Bien plus, on se retrouve devant un refus, qui est d'ailleurs tout à fait cohérent avec le reste de l'analyse, à s'identifier "en tant que femmes":

Le mot femme, je ne peux plus, je n'ai jamais pu l'entendre, c'est avec qu'ils m'ont insultée.(...) Il s'agit de savoir que notre "identité" sociale, notre définition réelle, matérielle, est d'être assiégée, et principalement cela. Il faut savoir comment, par quelle stratégie, l'agresseur nous nie la propriété, la libre disposition de nous-mêmes, le libre accès à notre propre nourriture(60).

En fait, pour les féministes matérialistes, s'identifier comme femme revient à s'identifier comme dominée, à adopter les termes mêmes de l'opresseur pour se définir. On pourrait faire ici un rapprochement avec les conceptions de Michel Foucault, selon lesquelles le pouvoir se construit en assignant une identité aux dominé-es, identité qui fait partie du processus même de l'assujettissement. Au sujet de l'identité, d'ailleurs, Delphy, Guillaumin, Mathieu et plusieurs autres théoriciennes matérialistes souscriraient probablement à cette thèse de Michel Foucault selon laquelle:

Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser, ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de

cette sorte de "double contrainte" que sont l'individualisation et la totalisation simultanée du pouvoir moderne(61).

Cependant, même si l'on ne retrouve pas, avant 1989, d'analyse systématique de en quoi consiste la notion d'identité chez les féministes matérialistes, on retrouve cependant plusieurs prises de position à ce sujet, formulées ici et là par les théoriciennes de cette école. Ces prises de position s'expliquent entre autres par la nécessité, pour les féministes matérialistes, de répondre aux théoriciennes françaises de la différence et de s'opposer à leurs conceptions sur l'identité des femmes. De plus, elles s'expliquent aussi, selon nous, par cette thèse de Lise Noël selon laquelle la recherche de leur identité constitue, pour les dominés, une étape essentielle dans toute lutte de libération. Dans cette optique, un questionnement sur la notion d'identité nous semble incontournable pour des auteures telles Mathieu, Guillaumin et Wittig, dont l'objectif principal est d'analyser les divers mécanismes d'appropriation des femmes dans le but avoué de se libérer de la domination.

Les prises de position des féministes matérialistes en ce qui concerne l'identité sont, en fait, affirmées dès le premier numéro de la revue Questions Féministes, dans un éditorial où les auteures expriment leurs positions communes à ce sujet. Dans cet éditorial, les auteures ne s'identifient pas comme femmes

mais comme "quelque Personne dans un corps de femme"(62). Et elles ajoutent à ce sujet:

Nous devons abolir les classes sociales de sexe, et pour cela ne pas nous laisser envahir par l'insidieuse question de l'identité, des valeurs spécifiques à chaque sexe (...) Pour nous, il n'y a qu'une seule espèce humaine, ce qui exclut **toutes** les discriminations, toutes les hiérarchies (de sexes, de races, de classes...)(63).

Ainsi, les féministes matérialistes se définissent d'abord comme des êtres humains et revendiquent les mêmes droits pour tous et pour toutes, à partir des conceptions universalistes d'égalité et de liberté. Cependant, malgré le peu d'articles que les féministes matérialistes ont consacré à la question de l'identité, il y en a un qui critique de façon systématique la notion d'identité féminine et qui permet de situer le féminisme matérialiste face aux autres courants qui lui sont à la fois opposés et contemporains.

Nous faisons ici référence à un article écrit à la fin des années 80 par Nicole-Claude Mathieu où l'auteure identifie trois acceptions du concept d'identité, auxquelles correspondent, d'après elle, trois façons différentes d'envisager les rapports entre le sexe et le genre, ainsi que trois modes de conscience sur les plans individuel et collectif(64). Le mode un est celui de l'identité sexuelle. Selon ce mode, l'individu homme ou femme se définit à partir de son sexe anatomique. Mathieu fait ici référence à l'idéologie dominante selon laquelle les

sexes masculin et féminin existent à l'état naturel. Dans cette perspective, la hiérarchie entre les sexes ne serait que la traduction, ou le reflet, de l'infériorité naturelle des femmes. Le mode deux est celui de l'identification au genre. Dans cette optique, par opposition à ce qui se passe dans le mode un, on définit les hommes et les femmes comme des catégories sociales et on considère que le genre est construit à partir du sexe anatomique. Les stratégies de lutte qui correspondent à ce mode sont celles des courants féministes de la différence ainsi que celles des approches féministes marxistes et féministes socialistes, où les inégalités entre les sexes peuvent être remises en question mais où on ne remet pas en cause l'idée selon laquelle il y aura toujours deux sexes et deux genres. Le mode trois, enfin, est celui de l'identité de classe de sexe. Selon ce mode, on considère que le genre construit le sexe et, tout en reconnaissant que les femmes sont actuellement infériorisées sur la base de leur sexe anatomique, on s'oppose à la classification des êtres humains en deux sexes et en deux genres.

Considérant que les deux premières définitions de l'identité posent des problèmes certains, Mathieu opte pour l'identité de classe de sexe qui est liée, dit-elle, à la construction d'une identité de résistance aux genres. La stratégie politique qui correspond à ce mode trois, selon Mathieu, est celle d'une politisation de l'anatomie: puisque les

femmes sont appropriées sur la base de leur sexe, les luttes féministes se mèneront aussi sur la base du sexe anatomique avec pour objectif non pas de "faire advenir la femme", comme chez les féministes françaises de la différence, mais bien d'analyser les façons dont les femmes sont infériorisées tant dans l'idéologie dominante que dans les pratiques sociales. La prise de conscience qui est envisagée dans le mode trois est celle d'une rupture avec les catégories d'hommes et de femmes, telles que définies dans le cadre d'un rapport social d'appropriation. Dans cette optique, selon Mathieu, la recherche d'une spécificité féminine est à rejeter en tant que stratégie politique. Mathieu affirme même, de façon implicite du moins, que l'identification aux femmes, en tant que groupe ou en tant que communauté, peut nuire à l'acquisition du troisième mode d'identité, qui est celui d'une résistance au genre.

Conclusion: La notion d'identité et l'analyse féministe matérialiste ou rompre avec le genre, quels problèmes?

Le postulat selon lequel c'est le genre qui construit le sexe est, d'après nous, tout à fait valide sur le plan théorique. Nous endossons aussi la perspective d'analyse matérialiste selon laquelle l'oppression des femmes n'est pas uniquement une affaire de mentalités. Cette oppression se traduit dans des rapports sociaux d'appropriation et elle s'appuie sur des pratiques sociales d'ordre économique, politique et idéologique.

Il est toutefois une question cruciale qui ne nous semble pas résolue dans le cadre de l'analyse matérialiste: c'est celle du passage de la conscience de groupe à la conscience de classe dont traite Nicole-Claude Mathieu, passage qui devrait se traduire, selon elle, par la transformation de l'identité sexuée en une identité de résistance au genre. Cette question est cruciale, d'après nous, parce qu'elle se rattache à la façon dont on envisage la résistance des femmes à leur oppression et la transformation des rapports d'appropriation en des rapports qui seraient plus égalitaires entre les hommes et les femmes.

Comment expliquer le processus de prise de conscience dans un contexte où les rapports d'appropriation ont pour effet de dominer et de fragmenter la conscience des femmes? Comment envisager les pratiques de résistance au genre dans un tel contexte? D'après nous, une des difficultés qu'on éprouve à répondre à ces questions réside dans la façon dont l'analyse matérialiste aborde la notion d'identité. En effet, et c'est ce que nous tenterons de démontrer dans les pages qui suivent, les théories féministes matérialistes ne nous offrent pas suffisamment d'éléments pour comprendre comment pourrait être envisagée la résistance essentiellement parce qu'elles définissent de façon ambiguë le processus de différenciation sexuelle et la notion d'identité sexuée.

Dans la perspective féministe matérialiste, en effet, l'identité sexuée, qui fait en sorte que l'on s'identifie aux femmes en tant que collectivité, est définie de deux façons différentes. D'une part, elle fait partie du discours de la nature, elle est une nouvelle version de l'éternel féminin et elle ne fait qu'entériner l'idée selon laquelle il y aura toujours deux sexes et deux genres. À ce titre, elle est le produit d'une fausse conscience ou d'une idéologie, au sens étroit du terme, c'est à dire au sens d'une illusion, dont il faut se débarrasser afin de pouvoir passer, pour employer les concepts des féministes matérialistes, de la "conscience de groupe" à la "conscience de classe". D'autre part, et c'est là une deuxième perspective qui coexiste avec la première, l'identité sexuée fait partie d'un processus de différenciation sexuelle qui structure profondément la personnalité des hommes et des femmes et la façon dont ils se perçoivent.

La première perspective est présente dans la plupart des textes des féministes matérialistes. Elle a été exprimée très clairement par Monique Wittig dans "On ne naît pas femme" lorsque celle-ci écrit que l'avènement de "sujets individuels": "(...) exige d'abord la destruction des catégories de sexe, la cessation de leur emploi et le rejet de toutes les sciences qui les utilisent comme leurs fondements (pratiquement toutes les sciences humaines)"(65). On la retrouve également dans l'article de Nicole-Claude Mathieu portant sur l'identité,

auquel nous avons fait référence un peu plus haut, et elle est présente de façon implicite dans un article de Christine Delphy intitulé "Penser le genre: quels problèmes?" Dans ce dernier article, en effet, Delphy s'attache à démontrer "scientifiquement" que les sexes d'hommes et de femmes n'existent pas en soi, à l'état naturel, mais que "pour se servir du sexe, qui est composé, selon les biologistes, de plusieurs indicateurs, plus ou moins corrélés entre eux (...) il faut réduire ces indicateurs à un seul, pour obtenir une classification dichotomique. Et (...) cette réduction est un acte social"(66).

Cette façon de définir l'idéologie comme un faux semblant a fait l'objet de nombreux débats parmi les théoriciens marxistes contemporains. À ce sujet, nous tombons d'accord avec Nicole Laurin pour dire que le fait d'assimiler l'idéologie à l'erreur et sa propre théorie à la science a conduit, dans le passé, à des stratégies désastreuses sur le plan de la démocratie(67). D'après nous, une telle conception s'apparente à la démarche entreprise, au début des années 80, par les féministes culturalistes de tendance socialiste, démarche qui consistait à rechercher un "point d'Archimède", c'est-à-dire une **position privilégiée** à partir de laquelle le mouvement féministe, ou une partie de celui-ci, pourrait à la fois posséder la vérité, prendre le parti des femmes et réaliser un progrès pour l'ensemble de l'humanité. Soulignons également

que les féministes matérialistes elles-mêmes s'opposent, dans plusieurs de leurs écrits, à une telle approche puisqu'elles s'inscrivent en faux contre la stratégie léniniste d'une "avant-garde éclairée" qui amènerait la majorité des femmes à devenir conscientes de leur exploitation.

Cependant, parallèlement à cette première conception, on retrouve également, dans les théories féministes matérialistes, une deuxième façon d'analyser l'idéologie de la différence sexuelle qui nous semble beaucoup plus fructueuse que la première, et qui est souvent formulée dans les mêmes écrits et par les mêmes auteures. Il s'agit d'une perspective selon laquelle l'idéologie **se matérialise à travers des pratiques sociales** et est le lieu, pour les acteurs sociaux, d'une **production du sens**. Selon cette deuxième perspective, il ne s'agit pas de savoir si le discours idéologique qui est formulé par les acteurs sociaux est vrai ou faux. Il s'agit plutôt, dans le cadre d'une approche qui s'intéresse à la pertinence des idéologies plutôt qu'à leur degré de validité, de savoir comment est formulé le discours idéologique, ce qu'il construit comme réalité, à quels types de pratiques sociales il peut donner naissance, quels sont les acteurs sociaux qui sont interpellés à travers ce discours, etc. Dans cette optique, les féministes matérialistes analysent l'idéologie de la différence sexuelle non seulement comme étant construite socialement mais comme ayant la propriété de construire, à son tour, les rapports

sociaux de sexe ainsi que les hommes et les femmes eux-mêmes, en tant qu'individus différenciés.

Cette deuxième conception de l'idéologie est constituée de certaines idées que l'on retrouve chez Althusser, et des notions qu'il emprunte à Antonio Gramsci, lorsqu'il avance que "une idéologie existe toujours dans un appareil, et sa pratique ou ses pratiques, cette existence est matérielle"(68). C'est celle que développe Collette Guillaumin, par exemple, lorsqu'elle écrit que les rapports d'appropriation ont des effets non seulement sur la façon dont les femmes se perçoivent mais sur leur apparence physique, en leur rappelant à tout instant qu'elles ne sont pas des sujets, libres de leurs actes, mais bien des êtres dépendants:

Porter une jupe simple ou fendue, des talons très hauts et pointus, un sac à provisions, sont, parmi d'autres, d'infaillibles moyens de nous faire réapprendre notre différence, ce que nous sommes et ce que nous devons être. Cela ne se fait pas par la conscience, mais comme l'avait vu Pascal, par la motricité: l'identité en train de naître. Et ainsi l'identité dépendante se reforme à chaque instant(69).

D'autre part, toujours dans le cadre de cette deuxième perspective, les féministes matérialistes admettent qu'elles formulent elles aussi un discours idéologique, au sens gramscien d'une "conception du monde", dans la mesure où leur réflexion théorique se situe dans le cadre d'une philosophie opposée à celle des féministes de la différence, et où elles revendiquent

l'égalité des droits pour les hommes et les femmes. Dans cette optique, les féministes matérialistes reconnaissent également que c'est à partir de cette idéologie qu'elles refusent tout privilège fondé sur la différence, que cette dernière soit définie comme étant d'ordre psychologique, biologique ou sociologique(70). Dans le cadre d'une telle démarche, il ne s'agit pas de prouver scientifiquement, comme tente de le faire Christine Delphy, que les hommes et les femmes sont semblables sur le plan biologique, il s'agit plutôt d'exposer les raisons à la fois philosophiques, politiques et stratégiques qui font que l'on se réclame d'une telle conception du monde.

En fait, d'après nous, le problème auquel on se trouve confronté lorsqu'on analyse les écrits des féministes matérialistes est que l'identité masculine ou féminine y est définie à la fois comme quelque chose de structurant, **qui modèle profondément la personnalité des hommes et des femmes**, et comme une "**fausse conscience**" avec laquelle on pourrait effectuer "une rupture totale et complète" non seulement dans le cadre d'une éventuelle révolution féministe, mais dès à présent, par des pratiques de résistance au genre. Dans ce contexte, et en tenant compte de ces deux définitions de l'identité, il est légitime de se poser la question suivante: à partir de quoi, de quelle conscience et de quelle identité, les femmes pourraient-elles forger une identité de résistance au genre, c'est à dire une image d'elles-mêmes qui irait complètement à l'encontre de

l'idéologie imposée par le système patriarcal, et qui se construirait, selon les termes de Wittig, en rupture totale avec les catégories de sexe? Wittig répond à cette question en ayant recours à la notion d'identité lesbienne et en affirmant que les lesbiennes ne sont pas des femmes "ni économiquement, ni idéologiquement, ni politiquement"(71).

On peut toutefois se demander, avec Diana Fuss, dans quelle mesure les lesbiennes échappent effectivement aux catégories de sexe et de genre puisqu'elles font, elles aussi, partie d'une société patriarcale qui impose à tous et à toutes ces catégories.

(...) Wittig sees lesbianism as constituting a free cultural place, free of violence, free of control, even free of social determination. (...) Phrases as "this is the point of view of a lesbian" or "a lesbian subject as absolute subject" are troubling because, in or out of these textual contexts, they suggest that a lesbian is innocent and whole, outside history, outside ideology, and outside change(72).

D'autre part, la critique que l'on peut opposer aux thèses de Wittig est que toutes les lesbiennes ne sont pas féministes, au sens où toutes ne s'opposent pas nécessairement, ni de la même façon, aux rôles masculins et féminins. De plus, on peut être hétérosexuelle et adopter quotidiennement diverses pratiques de résistance au genre. De façon plus générale, d'ailleurs, on peut penser qu'il peut y avoir diverses modalités, individuelles et collectives, de résistance au genre

qui peuvent être adoptées par les femmes, selon leur histoire personnelle et selon le contexte économique, social et politique dans lequel elles se trouvent.

Autrement dit, selon nous, afin de pouvoir rendre compte, dans une perspective matérialiste, des divers mécanismes de résistance au genre les théoriciennes féministes matérialistes devraient accorder une plus grande attention aux divers processus de formation de l'identité. Dans une telle optique, une analyse matérialiste devrait pouvoir répondre aux questions suivantes: que se passe t-il lorsqu'on change d'identité?; par quels mécanismes, conscients ou inconscients, se construit la résistance au genre?; qu'est-ce qui fait que certains individus se conforment de façon plus ou moins harmonieuse aux rôles d'hommes et de femmes qui sont construits par l'idéologie dominante, alors que d'autres parviennent à rompre avec les identités masculine et féminine?

Le fait de poser ce type de questions reviendrait toutefois à élargir considérablement l'approche matérialiste, et à dépasser la perspective dans laquelle se placent Delphy, Guillaumin et Mathieu. L'élargissement de cette perspective permettrait alors de construire une analyse qui serait, à notre sens, plus complète et qui accorderait autant d'importance aux multiples possibilités de résistance individuelle et collective face aux normes imposées par le système patriarcal, qu'aux

"limites" socio-historiques (pour employer les termes de Sandra Harding) à l'intérieur desquelles se vivent les rapports de domination entre les sexes. Ainsi, on rejoindrait certaines des préoccupations des féministes de la différence françaises et américaines en faisant intervenir l'inconscient et le rapport au corps dans la définition de l'identité.

Cependant, cette façon de poser le problème exige que l'on tienne compte de plusieurs niveaux d'analyse et que l'on envisage les différents processus de construction identitaire d'une façon beaucoup plus complexe que celles que nous avons examinées jusqu'à maintenant. C'est la raison pour laquelle nous y reviendrons dans la conclusion générale de cette thèse.

Références

1. On associe généralement ces trois théoriciennes au groupe Psychanalyse et Politique alors qu'une seule en a fait réellement partie pendant quelques années, il s'agit d'Hélène Cixous. Voir à ce sujet Duchen, Claire, Feminism in France: From May '68 to Mitterand, London, Boston and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1986, pp. 34-39.
2. Voir Duchen, Claire, idem, pp. 32-39.
3. KRISTEVA, Julia, " La femme, ce n'est jamais ça.", Tel Quel, no 59, 1974, pp. 19-24, p.21.
4. STANTON, Domna, "Language and Revolution, The Franco-American Dis-Connection", in EIZENSTEIN, Hester, and JARDINE, Alice, eds, The Future of Difference, Boston, Barnard College Women's Centre, 1980, p.75.
5. JONES, Ann Rosalind, "Writing the Body: Toward an Understanding of l'Écriture Féminine.", Feminist Studies, vol.7, no 2, summer 1981, p. 249.
6. Voir à ce sujet CORNELL, Drucilla, and THURSCHELL, Adam, "Feminism, Negativity, Subjectivity" in BENHABIB, Sheila, and CORNELL, Drucilla eds, Feminism as Critique, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 et BRAIDOTTI, Rossi, Patterns of Dissonance, New-York, Routledge, 1991.
7. BRAIDOTTI, Rossi, op.cit., p.250.
8. GROSZ, Elizabeth, "Le corps et ses connaissances. Le féminisme et la crise de la raison." in Sociologie et Société, Vol. XXIV, No 1, printemps 1992, p.63.
9. IRIGARAY, Luce, Ce sexe qui n'en n'est pas un, Paris, Les Editions de Minuit, p.77.
10. Idem, p.30. Pour une analyse plus poussée de cette approche, voir "Irigaray" in BUTLER, Judith, Gender Trouble; Feminism and the Subversion of Identity, New-York, Routledge, 1990, p.18 et ss.
11. BRAIDOTTI, Rossi, Patterns of Dissonance, New-York, Routledge, 1991, p.239.
12. CIXOUS, Hélène, "Le sexe ou la tête?" in Les cahiers du GIRF: Le langage des femmes, no 15, Paris, Les Editions Complexe, 1992, p.89.

13. CIXOUS, Hélène, Le sexe ou la tête, in Elles con-sonnent. Femmes et Langage II, Les Cahiers du Grif, no 13, Octobre 1976, p.7.

14. FLAX, Jane, "Post-Modernism and Gender Relations in Feminist Théories", in Signs, Summer, 1987, Vol. 12, no 4, p.632.

15. Voir, entre autres STANTON, Donna C., "Language and Revolution: The Franco-American Dis-Connection", in The Future of Difference, Hester Eisenstein and Alice Jardine eds, op.cit. pp. 73-87. Dans cet article, Stanton fait référence à la préface, rédigée par Hélène Cixous, de Les femmes et la folie de Phyllis Chesler, ouvrage qui a été traduit en 1975. Dans sa préface Cixous reproche aux Américaines de ne pas réaliser que la répression et la négation de l'identité féminine se situent d'abord dans la structure même du langage masculin.

Sur les divergences entre l'école française des féministes de la différence et leurs consœurs américaines, voir aussi MACKWARD, Christine, "To Be or Not to Be... a Feminist Speaker", in The Future of Difference, op.cit., pp. 95-105.

16. IRIGARAY, Luce, Ce sexe qui n'en n'est pas un, op.cit., p.80.

17. IRIGARAY, Luce, J'aime à toi, esquisse d'une félicité dans l'histoire, Paris, Bernard Grasset, 1992, p.53.

18. Kathy Ferguson écrit à ce sujet: "By rethinking politics in light of women experiences as caretakers and as subordinates, the possibilities of women collective action can be reconceptualized so as to make feminist principle central to public life. Real social change comes about when peoples think and live differently." FERGUSON, Kathy, The Feminist Case against Bureaucracy, Philadelphia, Temple University Press, 1984, p.212.

19. MAKWARD, Christine, "To Be or not To Be...a Feminist Speaker." in EISENSTEIN and JARDINE, The Future of Difference, op.cit., p.100.

En fait, plusieurs féministes américaines réalisent aujourd'hui que Cixous, Irigaray et Kristeva ont été, à tort, identifiées comme les principales représentantes du féminisme français, alors même que ces auteures ont souvent pris explicitement position contre le féminisme. Pour une analyse de la façon dont le féminisme français a été perçu par les théoriciennes américaines, voir MOSES, Claire, "Made in America: French Feminism" in United States Academic Discourse., Australian Feminist Studies vol. 1, no 23, 1996, pp. 17-31. et WINTER, Bronwyn, "(Mis)representation: What French Feminism

Isn't." Women's Studies International Forum, vol. 20, no 2, 1997, pp. 211-224.

20. Irigaray, J'aime à toi, op.cit, p.69.

21. STANTON, Domna, "Difference on Trial." in The Poetics of Gender, New-York, Columbia University Press, 1986, pp.174 et ss.

22. GALLOP, Jane, The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1982. Voir aussi, dans le domaine de la critique littéraire, ABEL, Elizabeth, ed., Writing and Sexual Difference, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

23. BUTLER, Judith, Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity, New-York and London, Routhledge, 1990.

24. Irigaray, Ce sexe qui n'en n'est pas un..., op.cit, p.30.

25. DELPHY, Christine, "L'ennemi principal", in Partisans, juillet- octobre 1970, nos 54-55.

26. Delphy fait référence dans ses critiques à des féministes socialistes telles Jane Gardiner et Margaret Bentson qui, dans la New Left Review, ont tenu un débat sur la valeur et la productivité du travail domestique.

Parmi les principales protagonistes du débat sur la valeur du travail domestique, cf. BENTSON, Margaret, "The Political Economy of Women's Liberation." Monthly Review, Vol. 21, septembre 1969, GARDINER, Jean, "Women's Domestic Labour", New Left Review, January/February, 1975, pp. 45-58.

Pour la critique formulée par Christine Delphy à l'endroit des féministes socialistes, cf. DELPHY, Christine, "Pour un féminisme matérialiste.", L'Arc, no 61, 1975 et "Un féminisme matérialiste est possible.", in Nouvelles Questions Féministes, No 4, Automne 1982. Pour une analyse spécifique du concept de travail domestique, cf. DELPHY, Christine, " Agriculture et travail domestique: la réponse de la bergère à Engels." in Nouvelles Questions Féministes, pp. 3-18.

27. DELPHY, Christine, "Nos amis et nous; les fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes", Questions Féministes, Vol. 1, no 1, novembre 1997, pp.47-48 et "Un féminisme matérialiste est possible", op.cit, pp. 73-76.

Dans ce dernier article, Delphy répond à un article de Barrett et McKintosh qui critique ses théories et qui conteste la possibilité de fonder l'analyse de l'oppression des femmes, et la lutte féministe, sur des bases matérielles. Voir BARRETT, Michèle and McINTOSH, Mary, "Christine Delphy: vers un féminisme

- matérialiste?", Nouvelles Questions Féministes, no 4, Automne 1982.
28. Voir à ce sujet BARRETT, Michèle et McINTOSH, Mary, "Christine Delphy: vers un féminisme matérialiste?" in Nouvelles Questions Féministes, No 4, automne 1982, p.46.
29. DELPHY, Christine, " L'ennemi principal.", in Partisans, Juillet-Octobre 1970, Nos 54-55 et "Pour un féminisme matérialiste", L'Arc, No 61, 1975.
30. DELPHY, Christine, "Un féminisme matérialiste est possible.", in Nouvelles Questions Féministes, no 4, Automne 1982, p.81.
31. cf. DELPHY, Christine, "Pour un féminisme matérialiste", op.cit., p.63.
32. GUILLAUMIN, Colette, "Pratique du pouvoir et idée de Nature; 1) L'appropriation des femmes" in Questions Féministes, février 1978, Vol.1, no 2.
33. ibid, p.9
34. ibid, p.17.
35. GUILLAUMIN, Collette, "Pratique du pouvoir et idée de Nature; 2) Le discours de la Nature", Questions Féministes, Vol.1, no 2, p.26.
36. Voir, à ce sujet, JUTEAU, Danielle et LAURIN, Nicole, "L'évolution des formes de l'appropriation des femmes, des religieuses aux mères porteuses.", in La Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie, Vol. 25, no 2, mai 1988.
37. ibid, pp. 25-26.
38. GUILLAUMIN, Collette, " Question de différence." Questions Féministes, no 6, septembre 1979, pp. 14-15. Voir aussi à ce sujet DE LESSEPS, Emmanuelle, " Le fait féminin: et moi?", Questions féministes, no 5, février 1979.
39. WITTIG, Monique, " La pensée straight", Questions Féministes, no 7, février 1980, p.49.
40. DE LESSEPS, Emmanuelle, "Le fait féminin: et moi?", Questions féministes, no 5, février 1979, p.27.
41. WITTIG, Monique, " On ne naît pas femme.", Questions Féministes, no 8, Mai 1980, p.81.
42. ibid, p.83.

43. *ibid*, pp. 83-84.
44. GODELIER, Maurice, "La part idéelle du réel: essai sur l'idéologie", L'Homme, Vol. XVIII, no 3-4, pp. 155-188, cité par MATHIEU, Nicole-Claude, "Quand céder n'est pas consentir", in L'arraisonnement des femmes, essais en anthropologie des sexes, textes réunis par Nicole-Claude Mathieu, Paris, Editions des Hautes Etudes en Sciences Sociales, (Collection: Les cahiers de l'Homme"), 1985, p. 225.
45. MATHIEU, Nicole-Claude, *op. cit.*, p.231.
46. GUILLAUMIN, Colette, " Question de différences.", Questions Féministes, no 6, Septembre 1979, P.7
47. GUILLAUMIN, Collette, "Pratiques du pouvoir et idée de Nature; 2) Le discours de la Nature, *op.cit.*, p.17.
48. DELPHY, Christine, "Penser le genre, quels problèmes?" in HURTING, Marie-France et al. éd., Sexe et Genre, de la hiérarchie entre les sexes., Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1992, p.95.
49. LUKACS, Gyorgy, Histoire et conscience de classe, essais de dialectique marxiste, Paris, Les Éditions de Minuit, (c.1960).
50. MATHIEU, "Quand céder n'est pas consentir...", *op.cit.*, p.176.
51. *ibid*, p.234, (les caractères gras sont de l'auteure).
52. *ibid*, p.232.
53. GUILLAUMIN, Colette, "Femmes et théories de la société; remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées.", Sociologie et Sociétés, vol. XIII, no 2, octobre 1981.
54. Delphy, Christine, "Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles.", in Nouvelles Questions Féministes, vol.1, no 2, Octobre 1981.
55. Delphy, Christine, Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles, *op.cit.*, p.66. Voir aussi, à ce sujet, Guillaumin, Colette, Femmes et théories de la société, *op.cit.*, p.29.
56. Delphy, Christine, "Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles", *op.cit.*, p.70. Guillaumin expose aussi cette conception des théories féministes dans "Femmes et théories de la société; remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées.", *op.cit.*

57. MARX, Karl et ENGELS, Frederich, L'idéologie allemande., (1846), Paris, Les Éditions Sociales, c.1974, p.51.
58. Guillaumin, Colette "Question de différences." Questions Féministes, no 6, Septembre 1979, p.21.
59. GUILLAUMIN, Colette, "Pratique du pouvoir et idée de Nature; 2) Le discours de la Nature.", Questions Féministes, no 3, mai 1978, p.23.
60. "Éditorial: variations sur des thèmes communs." Questions Féministes, no 1, Novembre 1977, p.13. Cet éditorial n'est pas signé. Il représente une position commune de l'équipe de la revue dont font partie, entre autres, Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu et Monique Wittig.
61. Foucault, Michel, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir" in Michel Foucault, un parcours philosophique; au delà de l'objectivité et de la subjectivité, Paris, Gallimard, 1984, p.308.
62. "Éditorial: Variations sur des thèmes communs.", op.cit., p.15.
63. ibid, p.17.
64. MATHIEU, Nicole-Claude, "Identité sexuelle, sexuée, de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre le sexe et le genre" in DAUNE-RICHARD, Anne-Marie et al. édés., Catégorisation de sexe et constructions scientifiques, Aix en Provence, CEFUP, 1989.
65. Wittig, Monique, "On ne naît pas femme", op.cit., p.83.
66. Delphy, Christine, " Penser le genre: quels problèmes?", op.cit., p.93.
67. Voir à ce sujet, LAURIN-FRENETTE, Nicole, Production de l'État et formes de la nation, Montréal, 1978, p.16.
68. ALTHUSSER, Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'État", in Positions, Paris, Les Éditions Sociales, (c. 1975), p.105.
69. GUILLAUMIN, Colette, "Questions de différence", op. cit., pp. 75-76.
70. Voir à ce sujet, Éditorial: variations sur des thèmes communs" in Questions féministes, no 1, novembre 1977.
71. Wittig, Monique, "On ne naît pas femme.", op. cit., p.83.

72. FUSS, Diana, Essentially Speaking, Feminism, Nature and Difference, New-York and London, Routledge, 1989, p.43.

CHAPITRE CINQ - Le débat sur la pornographie aux États-Unis et les conceptions de l'identité développées par les féministes libertaires, (1980-1990).

Introduction

Les concepts de différence et d'identité des femmes qui sont présents dans le féminisme de la différence sont critiqués non seulement par les féministes matérialistes françaises, mais aussi par un courant américain que l'on pourrait qualifier de libertaire. Ce courant s'est formé aux États-Unis dans le cadre d'un débat sur la pornographie et la sexualité.

Ce débat sur la pornographie a été particulièrement polarisé et a suscité de profondes divisions à l'intérieur même du mouvement féministe américain, durant la décennie des années 80. En effet, les premières critiques à l'endroit de la pornographie ont été le fait de féministes qui se réclamaient des analyses de Kate Millett et de Shulamith Firestone selon lesquelles la sexualité, dans une société patriarcale, est profondément structurée par la domination des hommes sur les femmes. On considérait également que le viol et certains mythes concernant la sexualité des femmes, comme par exemple le mythe de l'orgasme vaginal, exerçaient une influence importante sur la sexualité féminine(1). Dans l'introduction de Feminists, Pornography and the Law, les auteures écrivent: "Women began to protest pornography, because it was seen to be sexist and often degrading for women, showing them as stupid object being manipulate for men pleasure"(2). Selon Estelle B. Freedman et Barrie Thorne, il y a une différence importante entre ces thèses

et celles du Women Against Pornography qui tentera, vers la fin des années 70, d'établir un lien sans équivoque entre la pornographie et la violence faite aux femmes. C'est à partir de ce moment-là, en effet, qu'on en est venu, dans l'histoire du féminisme américain, à un conflit ouvert entre les différentes tendances et à des analyses souvent réductrices de part et d'autre.

Nous n'avons pas la prétention d'entreprendre, dans ce chapitre, une analyse exhaustive des différentes prises de positions à l'intérieur du mouvement féministe américain en ce qui concerne la pornographie et la sexualité. Nous voulons plutôt mettre en parallèle deux conceptions différentes qui se sont dessinées dans ce mouvement au cours des années 80, soit celle des féministes culturalistes et celle des féministes libertaires. En comparant les prises de position propres à ces deux courants, on pourra voir qu'à travers un conflit sur la sexualité et la pornographie, c'est au fond un autre débat qui a eu lieu dans le mouvement des femmes, portant sur des questions plus générales et sur des concepts plus centraux à l'intérieur des théories féministes contemporaines. En effet, au cours des années 1980, ce n'est plus uniquement de la pornographie que l'on discutera parmi les féministes américaines: on débattrà plutôt, à travers cette question, des liens entre la vie privée et les objectifs politiques, et de ceux qui devraient exister entre le féminisme et la sexualité.

Enfin, ces discussions déboucheront, en dernière analyse, sur la définition même de ce en quoi consistent le féminisme et l'identité des femmes.

1. Le courant féministe libertaire aux États-Unis: définition et mise en contexte

1.1 Le contexte de la conférence de Bernard et la polarisation du débat sur la sexualité et la pornographie

Au cours d'un chapitre antérieur, nous exposons l'idée selon laquelle, dans le mouvement des femmes encore plus qu'ailleurs, la théorie et l'idéologie sont des aspects du discours qui sont inextricablement liés. Les liens que l'on peut constater entre ces deux niveaux de discours existent dans la plupart des écrits émanant du mouvement féministe contemporain. Toutefois, ils nous apparaissent encore plus clairement dans le débat sur la sexualité et la pornographie. Le fait que ce débat tourne autour d'un sujet aussi personnel que celui de la sexualité explique en partie ce phénomène. La deuxième partie de l'explication réside, d'après nous, dans la conjoncture politique et économique qui prévaut aux États-Unis au début des années 80.

En ce qui concerne le premier facteur d'explication, il faut souligner que le débat sur la pornographie s'est considérablement transformé, au cours des années 70, en se

concentrant, vers la fin de cette décennie, sur la définition possible d'une éthique féministe de la sexualité. En effet, avec la formation du Women Against Pornography et la parution d'ouvrages comme Take Back the Night, certaines féministes, dont plusieurs se réclamaient du courant américain de la différence, ont commencé à affirmer que les représentations des femmes dans la pornographie ne concordaient pas avec ce en quoi consistait réellement la sexualité des femmes, soit une sexualité égalitaire, basée sur un engagement émotif et affectif. En formulant ce type d'affirmation, elles en sont venues, par le fait même, à établir de nouvelles normes dans le mouvement féministe et à mettre au banc des accusées d'autres femmes qui ne s'identifiaient pas à ce modèle de relation. Parmi ces dernières, on retrouvera les protagonistes du courant féministe libertaire.

En examinant de près les termes de ce débat, on se rend compte qu'il tourne autour des questions suivantes: Qu'est-ce qu'une sexualité féministe? Les femmes qui vivent des relations hétérosexuelles et qui se sentent à l'aise dans ces relations peuvent-elles être considérées comme féministes? Reproduisent-elles nécessairement avec leurs partenaires des rôles de dominant et de dominé? Les lesbiennes qui font partie de couples où les rôles sexuels sont déterminés d'avance, et où l'une consent à ce que l'autre détienne plus de pouvoir dans la relation, peuvent-elles être considérées comme étant féministes?

Les femmes qui participent à l'industrie pornographique sont-elles toutes des victimes? Dans un autre ordre d'idées, est-ce bien le rôle du mouvement féministe de mettre de l'avant des considérations morales en ce qui regarde la sexualité? C'est ce type de questions que poseront les féministes libertaires aux féministes contre la pornographie. Et, en les posant, elles critiqueront non seulement la définition d'une sexualité féministe, telle que formulée par plusieurs féministes culturalistes, mais elles remettront aussi en question la définition même de l'identité des femmes qui est mise de l'avant par ces dernières.

Un article intitulé "Talking Sex", paru au début des années 80, résume bien les enjeux du débat. Faisant allusion aux relations hétérosexuelles et aux couples de lesbiennes où l'une tient le rôle de la "butch" et l'autre celui de la "femme", la féministe libertaire Amber Hollibaugh affirme ironiquement que de telles relations ne seraient absolument pas permises après une éventuelle révolution féministe:

No one will want you see! These things are all imposed by sexist male domination and patriarchy, which has brainwashed us from childhood into believing that our bodies are driven to this, in spite of the terrifically healthy erotic desires which would bloom in a new, revolutionnary society. That's hogwash. My fantasy life has ben **constructed** in a great variety of ways. My sexual desire has been channeled. But what that view takes from me is my right to genuinely feel, in my body, what I want(3).

En ce qui a trait au deuxième facteur d'explication, disons que pour comprendre les termes mêmes du débat sur la sexualité et la pornographie dans le mouvement féministe américain, il faut faire appel à la conjoncture politique et économique qui existait à cette époque. Le début des années 80, c'est aussi l'arrivée au pouvoir du gouvernement de Ronald Reagan aux États-Unis, en même temps que l'arrivée au pouvoir d'un mouvement social que Rosalind Pollock Petchevsky identifie comme la "nouvelle droite américaine". Par cette appellation, l'auteure désigne essentiellement le mouvement pour le "droit à la vie" aux États-Unis, ainsi que les groupes de pression qui gravitent autour de ce mouvement. À cet égard, dans le cadre d'un article de la revue Nouvelles Questions Féministes, paru en 1984, Petchevsky souligne que la politique de la nouvelle droite américaine à l'égard de la famille et de la sexualité constitue, en fait, la pierre angulaire de son programme politique et idéologique.

Selon Petchevsky, le discours de la nouvelle droite est contradictoire: d'une part on prône le respect de la vie privée et, d'autre part, on cherche à instaurer une sorte de police morale où l'État joue un rôle majeur par le biais des privilèges et des subsides qu'il accorde ou non à ses citoyens. L'auteure cite à ce sujet l'exemple du "Family Protection Act", mieux connu sous le nom de rapport Laxalt, dont l'objectif principal, dit-elle, consiste à "promouvoir une politique publique

favorisant non seulement le mariage et la maternité mais aussi l'hétérosexualité et le rôle du mari en tant que chef de famille"(4). Par ce projet, dit-elle, à l'aide d'une série de mesures politiques et économiques, l'État s'assure un contrôle non négligeable sur la moralité des citoyens et surtout sur leur moralité sexuelle.

De plus, ajoute l'auteure, à la lecture du discours anti-avortement formulé par la nouvelle droite, on se rend rapidement compte qu'il s'agit là d'une croisade morale particulièrement agressive envers toutes les formes de sexualité qui présentent une certaine forme de marginalité. "L'homosexualité masculine, le lesbianisme, les relations sexuelles hors mariage, le divorce, constituent les cibles préférées de la 'croisade pour la pureté' des temps modernes que mène la nouvelle droite"(5). Au centre de cette idéologie, on retrouve également une croisade contre les changements récents introduits par le mouvement féministe, entre autres contre le droit à l'avortement, mais aussi contre l'entrée massive des femmes sur le marché du travail.

A la lecture de l'article de Petchevsky, on se rend compte que plusieurs des accusations portées par le mouvement féministe libertaire contre les féministes culturalistes, accusations selon lesquelles les adeptes d'une censure du discours pornographique peuvent en venir à "faire le jeu de la droite",

ne sont pas dénuées de fondement. En fait, le débat sur la pornographie au début des années 80 est fortement influencé par la montée du conservatisme aux États-Unis. Avec l'arrivée au pouvoir de la nouvelle droite américaine, certains groupes qui se définissent comme des minorités sexuelles sont particulièrement inquiets, et avec raison. Ils ont peur de la répression policière et idéologique, peur que les mesures destinées à imposer une censure de la pornographie, qui sont réclamées par plusieurs groupes féministes, ne se retournent contre eux et ne les empêchent de s'exprimer publiquement.

C'est dans cette même veine que la féministe libertaire Alice Echols se demande comment il se fait que, dans le cadre du discours contre la pornographie, le courant féministe culturaliste, qui compte bon nombre de féministes lesbiennes, en soit venu à prôner une vision normative de la sexualité et à condamner, par le fait même, certaines formes de sexualité comme relevant de la "déviance" et de la "perversion"; termes qui, rappelle-t-elle, ont déjà été appliqués aux lesbiennes il n'y a pas si longtemps(6).

C'est dans ce contexte qu'est organisée en 1982, une conférence intitulée Between Pleasure and Danger, portant sur la sexualité des femmes. Il semble que la façon même dont cette conférence a été organisée ait suscité la controverse. D'emblée, les organisatrices de l'événement ont exclu, en omettant de les

inviter, certains groupes appartenant au mouvement féministe contre la pornographie. En réaction, les féministes contre la pornographie ont formé des lignes de piquetage à l'extérieur de l'édifice où se tenait la conférence et ont distribué des tracts qui avaient pour but de discréditer les organisatrices, les accusant de reproduire, dans leur pratiques sexuelles et dans leur discours, les attitudes et les valeurs propres à une société patriarcale. Les féministes contre la pornographie écrivent, au début des années 80, à propos des groupes de femmes qui ont participé à la conférence de Bernard:

For all their claims of radicalism, all the organisations and individuals listed above are advocating the same kind of patriarchal sexuality that flourishes in our culture's mainstream, that is channeled into crimes of sexual violence against women, and that is institutionnalised in pornography(7).

En fait, ce à quoi s'opposent les organisatrices de la conférence de Bernard c'est à une certaine forme de censure à laquelle sont confrontées, dans le mouvement des femmes, celles qui veulent parler ouvertement de leur sexualité, autrement qu'en faisant référence à la violence sexuelle et à l'oppression. Pour leur part, les féministes contre la pornographie accusent les organisatrices de la conférence d'appuyer des pratiques sexuelles qu'elles considèrent comme douteuses et dangereuses, comme par exemple le sado-masochisme et les relations entre adultes et adolescents.

En rétrospective, une fois que la période de polarisation extrême entre les deux tendances aura été dépassée, Adrienne Rich commentera le débat sur la sexualité et la pornographie aux États-Unis en déplorant que celui-ci ait profondément divisé le mouvement des femmes et qu'il ait pris, le plus souvent, l'allure d'un dialogue de sourds:

There has recently been an intensified debate on Female sexuality among feminists and lesbians, with lines often furiously drawn, with sado-masochism and pornography as key words which are variously defined according to who is talking. The depth of women's rage and fear regarding sexuality and its relation to power and pain is real, even when the dialogue sounds simplistic, self-righteous or like parallel monologues(8).

Il ne nous appartient pas, à l'intérieur de la présente recherche, de déterminer qui a raison et qui a tort, dans ce débat sur la sexualité et la pornographie (cela pourrait faire l'objet d'une réflexion basée sur un autre type de recherche). Nous voulions uniquement, à ce stade de la démonstration, camper les différentes positions présentes dans ce débat, afin de faire ressortir les principaux arguments formulés par chacun des protagonistes et de pouvoir montrer, par la suite, comment ces arguments ont pu avoir une influence sur les débats théoriques.

1.2 Pour une définition plus élaborée du féminisme libertaire

Au début des années 80, Andréa Dworkin et Catharine MacKinnon rédigent une ordonnance qui définit la pornographie

comme une forme de discrimination sexuelle envers les femmes, atteignant les droits de celles-ci en tant que citoyennes. A partir de cette ordonnance, naîtra une loi contre la pornographie, qui entrera en vigueur d'abord à Minneapolis, puis dans plusieurs grandes villes américaines(9). C'est également à la suite de cette ordonnance, que l'on verra se développer un nouveau courant que l'on pourrait qualifier de "féministe libertaire". Ce courant est difficile à définir, parce qu'il consiste essentiellement en une réponse aux prises de position du mouvement féministe contre la pornographie. A cause de cela, on se retrouve devant un discours théorique et idéologique assez diversifié, dont les analyses sont souvent grandement influencées par les débats idéologiques et politiques qui ont lieu à l'intérieur du mouvement féministe.

En fait, le féminisme libertaire constitue, en quelque sorte, l'envers de la médaille du courant féministe culturaliste, dans la mesure où il rallie plusieurs théoriciennes féministes qui ne se sentent pas représentées par ce courant. Ainsi, les libertaires regroupent autant des lesbiennes d'avant le féminisme que des féministes lesbiennes qui sont proches de l'idéologie et des objectifs politiques du mouvement pour les droits des homosexuels(10). Elles regroupent aussi des féministes lesbiennes et hétérosexuelles qui s'identifient comme socialistes et qui adhèrent, partiellement du moins, aux conceptions de la sexualité mises

de l'avant par la gauche radicale américaine, conceptions selon lesquelles la sexualité constitue d'abord et avant tout, pour les femmes comme pour les hommes, une forme de libération(11).

Dans leur grande majorité, les féministes libertaires sont très proches de la vision utopique définie par Kate Millett au début des années 1970 dans La politique du mâle, selon laquelle la révolution sexuelle aurait pour objet d'établir un "principe unique de tolérance"(12) en matière de sexualité et favoriserait l'acceptation des minorités sexuelles. De plus ces auteures s'inspirent, de façon implicite pour certaines, explicites pour d'autres, des analyses de Millett et Firestone en ce qui concerne la nécessité, pour les hommes et les femmes, d'une révolution sexuelle qui mettrait fin à la double morale en matière de sexualité. Enfin, tout comme les radicales du début des années 70, les libertaires s'opposent à une image idéalisée de l'identité féminine, qui empêche, disent-elles, de reconnaître les femmes comme des personnes ayant des besoins sexuels, au même titre que les hommes(13).

On peut déceler, cependant, deux grandes tendances dans le courant féministe libertaire. Nous les présentons sommairement ici afin de revenir plus tard sur les différences qui les caractérisent. La première tendance, que l'on pourrait qualifier de radicale, soutient que toute forme de sexualité constitue

pour les femmes un moyen d'affirmation de leur identité. La deuxième tendance, que l'on pourrait qualifier de socialiste, apparaîtra plus tard à l'intérieur de ce même courant. Selon cette seconde tendance, la sexualité, tout en étant pour les femmes un mode d'expression de l'identité, représente, d'une part, un lieu de plaisir et de libération mais aussi, d'autre part, un lieu de danger et de répression.

Alors que les radicales, comme Gayle Rubin, considèrent qu'il faut s'opposer, sur le plan politique, à toute forme de censure des représentations sexuelles, les "socialistes", comme Ann Ferguson, avancent qu'il faut plutôt ouvrir le débat sur la sexualité et la pornographie et que les positions politiques du mouvement féministe doivent constituer une sorte de compromis entre les différentes factions qui le composent.

Pour les fins de la présente analyse, et parce la deuxième tendance est apparue plus tard à l'intérieur du féminisme libertaire, nous nous attarderons pour l'instant aux positions et aux perspectives théoriques communes des féministes libertaires. Nous reviendrons toutefois, à la fin de ce chapitre, sur les critiques en matière de sexualité que les féministes libertaires de tendance socialiste, comme Ann Ferguson par exemple, ont formulées au sujet des positions des libertaires de tendance radicale.

En fait, on pourrait définir les féministes libertaires, toutes tendances confondues, à la fois comme des anti-essentialistes et comme des anti-idéalistes. Anti-essentialistes, ces théoriciennes définissent explicitement la sexualité comme un construit social. Il n'y a pas, disent-elles, de préférences ou de tendances sexuelles plus "normales" ou plus "naturelles" que d'autres; pas plus qu'il n'y a, d'ailleurs, de formes de sexualité qui seraient "naturellement" féminines ou masculines: il n'y a que différentes formes d'expression de la sexualité qui peuvent varier selon l'histoire personnelle des hommes et des femmes et selon la société et la sous-culture dont font partie les individus. Anti-idéalistes, les libertaires reprochent aux féministes culturalistes de valoriser uniquement les aspects romantiques de la sexualité et de considérer ces aspects comme des fondements majeurs de l'identité féminine.

Ainsi, alors que, chez les féministes culturalistes, l'affection, l'attention à l'autre, l'engagement émotif, autrement dit toutes les valeurs liées au "care", sont considérées comme des valeurs absolues, chez les féministes libertaires, on adopte des positions tout à fait opposées sur le plan éthique et politique. En effet, chez ces dernières, on considère que la valorisation de ces caractéristiques dites "féminines" revient, dans les faits, à considérer l'inhibition sexuelle comme une marque de supériorité de la part des femmes et ce, sans se demander si cette inhibition, et les valeurs qui

y sont rattachées, ne seraient pas plutôt une caractéristique de l'oppression que vivent les femmes dans un système patriarcal. Dans cette optique, selon les libertaires, en imposant trop tôt aux femmes, et plus précisément aux femmes du mouvement féministe, des normes sexuelles que l'on a identifiées comme plus éthiques et plus "correctes" que d'autres, on a, dans le mouvement des femmes, fermé prématurément le débat sur la sexualité, avant même qu'il n'ait pu être réellement engagé(14).

Enfin, les libertaires s'insurgent également contre la façon dont les culturalistes esquivent la question du plaisir sexuel, en mettant l'accent uniquement sur la violence et sur la répression dont les femmes sont victimes sur le plan de la sexualité. Carole Vance écrit à ce sujet: "Hiding pleasure and its sources in feminist discussion does not make the world safe for women, any more than women's acceding to the system of male protection made the world safe for them"(15).

Pour conclure, disons que l'on pourrait résumer les notions clés du féminisme libertaire par deux phrases de Amber Hollibaugh, que nous avons déjà citées dans les pages précédentes: "My sexual desires have been channeled", phrase qui fait référence à l'idée selon laquelle la sexualité est d'abord un phénomène social, et "(...) my right to genuinely feel in my body what I want", phrase qui montre bien que, selon les

libertaires, la sexualité est une façon, pour l'individu, d'exprimer son identité propre et de trouver qui il est réellement.

2. Les conceptions de l'identité des femmes mises de l'avant dans le discours des féministes libertaires

2.1 Le débat soulevé par Adrienne Rich et sa notion de "continuum lesbien"

Au début des années 80, paraît un article d'Adrienne Rich, intitulé "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence"⁽¹⁶⁾, qui alimentera de façon significative les discussions politiques et théoriques qui seront posées dans le mouvement féministe américain en ce qui a trait à la sexualité. En étudiant de plus près les objections des féministes libertaires à la notion même de "continuum lesbien", nous pourrons, par la suite, exposer plus clairement leurs conceptions en ce qui concerne le rapport des femmes à la sexualité, au genre et à la construction de l'identité.

Dans "Compulsory Heterosexuality...", les objectifs de l'auteure sont de deux ordres. Premièrement, Rich vise à redéfinir l'hétérosexualité, non pas comme une attirance "naturelle" des femmes envers les hommes, mais bien comme une institution politique qui permettrait au patriarcat de se perpétuer. Deuxièmement, l'auteur tente de repenser ce concept

même de "lesbianisme" et de le redéfinir comme une des formes de résistance que les femmes opposent à l'institution hétérosexuelle. Ceci l'amène à placer le lesbianisme proprement dit, soit les relations sexuelles entre femmes, à l'intérieur d'un continuum dont font aussi partie les relations affectives entre les femmes, ainsi que la solidarité féministe.

D'après nous, dans sa définition du "continuum lesbien", et bien que ce ne soit pas toujours le cas dans ses écrits antérieurs, Adrienne Rich se démarque de plusieurs des conceptions naturalisantes de la sexualité des femmes qui ont été mises de l'avant par les féministes américaines de la différence. Dans "Compulsory Heterosexuality...", Rich refuse en effet de recourir au discours de la nature et ce, autant lorsqu'elle définit le lesbianisme que lorsqu'elle définit l'hétérosexualité. Ainsi, critiquant les conceptions de certaines féministes américaines de la différence, selon lesquelles les rapports amoureux entre les femmes seraient plus "naturels" que les rapports hétérosexuels, puisque, dit-on, le premier rapport amoureux s'établit avec la mère, Rich écrit: "I do not, myself, assume that mothering by women is a sufficient cause of Lesbian existence"(17). Elle affirme aussi, plus loin: "I am suggesting that heterosexuality, like motherhood, needs to be recognized and studied as a political institution - even, or especially, by those individuals who feel they are, in

their personal experience, the precursors of a new personal relations between the sexes"(18).

On ne peut donc pas accuser Rich, dans cet article précis, de "naturalisme"; cependant, ses thèses seront abondamment critiquées par les tenants du féminisme libertaire aux États-Unis. En effet, ces dernières ont soulevé plusieurs objections relativement à la notion de continuum lesbien. Parmi ces objections, nous en retiendrons deux, qui nous apparaissent être les plus importantes. Premièrement, on reproche à cette notion de privilégier le caractère politique du lesbianisme au détriment de son caractère sexuel et, deuxièmement, on reproche à Rich de romancer considérablement les relations entre les femmes, en plaçant dans un même continuum les relations sexuelles proprement dites et les relations amicales et affectives entre les femmes.

Pour comprendre le premier type d'objection, il faut remonter aux Women Identified Women et à la façon dont celles-ci percevaient le lesbianisme. Chez les Women Identified Women, comme chez Rich, les lesbiennes sont des femmes qui s'engagent politiquement et émotivement envers d'autres femmes et qui dirigent leur énergie vers les femmes plutôt que vers les hommes. En fait, le lesbianisme est défini ici comme le prolongement d'un engagement politique et d'un mode de vie féministe. Les féministes libertaires s'opposent à cette

définition en soulignant que les lesbiennes ne sont pas toutes des féministes. Il y en a plusieurs, au contraire, disent-elles, qui vivent le lesbianisme d'abord comme un choix sexuel et qui ont été rejetées, à ce titre, par le mouvement des femmes.

Shane Phelan est l'une des théoriciennes qui ont fait une analyse en profondeur des débats qui ont eu lieu dans le mouvement des femmes autour des questions concernant la pornographie et la sexualité. La thèse de Phelan, en ce qui concerne la notion de continuum lesbien est qu'en analysant les rapports sexuels entre les femmes comme étant essentiellement un choix politique plutôt qu'un choix sexuel, on tente, paradoxalement, de réhabiliter le lesbianisme. Celui-ci, considéré dès lors comme une option politique et un facteur d'unité entre les femmes plutôt qu'un choix strictement sexuel, devient, en effet, beaucoup moins menaçant; et ceci tant pour les féministes hétérosexuelles que pour les lesbiennes elles-mêmes. Les féministes hétérosexuelles pouvaient alors être exemptées de se poser des questions en rapport avec leur vie privée et les lesbiennes, pour leur part, pouvaient à leur tour établir un lien cohérent entre leur engagement dans le mouvement féministe et leur vie affective et sexuelle. Par le fait même, le lesbianisme acquérait, en quelque sorte, ses lettres de noblesse et les lesbiennes passaient, dans la théorie du moins, du statut de marginales à celui d'avant-garde du mouvement des femmes.

Cependant, selon Phelan, cette démarginalisation s'est faite au détriment d'une partie de l'identité lesbienne. Comme l'écrit Phelan: "Lesbianism became 'safe' by becoming something other than what it has been, a creature no longer of physical desire but of political desire - the desire for equal, non-oppressive personal relationships"(19). De plus, et de façon paradoxale, les lesbiennes pré-féministes, celles qui avaient tissé, souvent dans la peur et la clandestinité, les premiers réseaux de solidarité, celles qui, avant le début des années 70, avaient lutté pour leur droit à l'existence et à l'existence de leurs milieux de vie, se retrouvaient en quelque sorte "noyées" à l'intérieur du "continuum lesbien" et leur rôle devenait beaucoup moins important que celui des femmes du mouvement féministe qui étaient, en majorité, hétérosexuelles.

De son côté, la féministe libertaire Ann Ferguson souligne à cet égard que l'inclusion des lesbiennes et des féministes hétérosexuelles à l'intérieur d'un même continuum revient à présenter une image homogène du mouvement féministe et à oblitérer la réalité des lesbiennes tout comme celle des hétérosexuelles:

Calling women who resist patriarchy the lesbian continuum assumes, not only that all lesbians have resisted patriarchy, but that all true patriarchal resisters are lesbians or approach lesbianism. This ignores, on the one hand, the "old lesbian" subculture that contains many nonpolitical, co-opted, and economically comfortable lesbians. It also ignores the existence of some heterosexual couples in which women who are feminist maintain an equal relationship with men. Such women would deny that

their involvments are coercive, or even that they are forced to put second their own needs, their self-respect, or their relationship with women(20).

Plus profondément, ce qui est en jeu ici c'est une définition non pas uniquement du lesbianisme mais aussi du féminisme et de l'identité des femmes. Ce que les libertaires reprochent à Rich, et à la plupart des auteures féministes culturalistes lorsqu'elles traitent non seulement du lesbianisme mais aussi de la sexualité, c'est, d'une part, d'avoir "désexualisé" le lesbianisme en insistant uniquement sur ses aspects politiques et, d'autre part, d'avoir romancé considérablement la sexualité féminine, tout en donnant une image plutôt idéaliste de l'identité des femmes.

En effet, Rich décrit le lesbianisme comme une relation empreinte de tendresse et d'affection, s'inscrivant dans un rapport égalitaire, et ayant pour base un engagement mutuel. A ce sujet, plusieurs féministes libertaires, telles Joan Nestle, Alice Echols ou Ann Ferguson, se demandent si cette insistance sur des aspects de l'érotisme qui ne font pas explicitement appel aux relations sexuelles entre les femmes ne vise pas plutôt à donner une apparence de respectabilité au lesbianisme et à la sexualité des femmes en général. Le lesbianisme, dira en substance Joan Nestle, n'est pas exclusivement une option politique, ce n'est pas non plus uniquement une question de solidarité et d'affection entre les femmes, c'est aussi, et

surtout, une question d'attirance sexuelle. Nier cette composante, continue-t-elle, revient à nier au lesbianisme à la fois sa composante érotique et une part de sa signification politique(21).

D'autre part, sans remettre en question, dans ses fondements mêmes, la thèse selon laquelle la vie privée est politique, les féministes libertaires posent les questions suivantes: jusqu'où peut aller le féminisme dans son analyse de la vie privée des femmes? Qu'est-ce qui peut être considéré comme politique et qu'est-ce qui devrait, au contraire, relever de choix strictement privés? Devrait-on rejeter certaines pratiques sexuelles parce qu'on les considère moins féministes que d'autres? Ce type de questions a aussi entraîné une remise en cause de la façon dont on a analysé l'hétérosexualité dans plusieurs écrits du mouvement féministe au cours des années 70. En effet, sans nier que les hétérosexuelles retirent des privilèges économiques et sociaux du fait de leurs relations avec les hommes, les féministes libertaires soulignent que l'on ne peut pas, pour autant, considérer leurs relations avec les hommes comme illégitimes et comme une "trahison" envers le mouvement des femmes.

2.2 La sexualité: lieu de prise de pouvoir et de formation de l'identité

I do not see sexuality as a transcultural container, as essential, as historically unchanging, or as Eros. I define sexuality as whatever a given society eroticizes. That is, sexual is whatever sexual means in a particular society (...) In the society we currently live in, the content I want to claim for sexuality is the gaze that constructs women as objects for male pleasure(22).

Catharine MacKinnon, l'auteure de cette citation, est une des leaders du mouvement féministe contre la pornographie aux États-Unis, dans les années 80. A l'encontre des féministes américaines de la différence, MacKinnon considère que l'on ne peut pas parler, dans les sociétés actuelles, d'un pouvoir ou d'un mode de connaissance propres aux femmes parce que, dit-elle, dans les sociétés patriarcales, ce sont les hommes qui détiennent le pouvoir.

A l'encontre des féministes libertaires, cependant, MacKinnon affirme que l'on ne peut pas séparer l'érotisme et la sexualité des rapports de domination entre les sexes. Toutefois, dans la perspective de MacKinnon, l'érotisme et les rapports de domination entre les sexes sont tellement liés que la sexualité des femmes est définie comme étant entièrement construite par le regard masculin. On a donc affaire, ici, à une conception totalement déterministe de la sexualité. C'est précisément à cette approche déterministe, aussi bien qu'aux conceptions

naturalistes et essentialistes, mises de l'avant par les féministes américaines de la différence, que s'opposent les féministes libertaires.

En fait, les conceptions des féministes libertaires, en ce qui regarde la sexualité, reposent sur deux prémisses essentielles. La première est que les théories féministes, si elles veulent rendre compte adéquatement de l'expérience des femmes, se doivent de considérer la sexualité comme un enjeu majeur, non seulement sur le plan des revendications politiques mais aussi en ce qui a trait à la conceptualisation théorique. La deuxième prémisses est qu'il existe une certaine autonomie de la sexualité par rapport au "gender" ou aux rapports sociaux de domination entre les sexes. Ce sont ces deux prémisses que nous allons examiner dans les pages qui suivent.

Il faut noter que, lorsqu'on parle de sexualité dans ce contexte, il s'agit bien du plaisir sexuel en tant que tel et du rapport des femmes à l'érotisme, plutôt que d'oppression sexuelle. En effet, selon les adeptes du courant féministe libertaire, le mouvement féministe n'a que trop mis l'accent sur l'oppression sexuelle et sur la nécessité, pour les femmes, d'accorder leur vie privée avec leurs convictions politiques, évacuant ainsi, dans l'analyse des rapports entre les sexes, toute la dimension du plaisir sexuel. Carole Vance écrit à ce sujet: "If theory is to have any valid relationship to

experience, we need to acknowledge that sexuality is worth talking about seriously. We cannot create a body of knowledge that is true to women's lives, if sexual pleasure cannot be spoken about safely, honestly and completely."(23)

Cependant, en affirmant que le plaisir sexuel doit prendre la place qui lui revient dans les théories féministes contemporaines, les féministes libertaires n'affirment pas, loin de là, que les relations sexuelles sont exemptes de tout rapport de domination. Selon Muriel Dimen, en effet: "Sexual intimacy is too generous an experience to exclude anything, including the forces of the unconscious and the forces of hierarchies"(24). Pour les féministes libertaires, en fait, l'expérience sexuelle se situe à la frontière entre le conscient et l'inconscient, elle peut être à la fois source de plaisir et de danger et elle peut être une façon, pour l'individu, de s'opposer aux normes sociales ou de s'y conformer.

Mais surtout, selon les féministes libertaires, la sexualité est une façon pour l'individu de se connaître lui-même, de savoir qui il est réellement. En fait, malgré les divergences qui opposent féministes libertaires et féministes culturalistes, on peut dire que, dans le processus de formation identitaire, la sexualité, avec ses composantes de plaisir et de domination, tient, chez les libertaires, le même rôle que l'érotisme chez Susan Griffin et chez l'ensemble des féministes

culturalistes. C'est un des lieux, parmi les plus importants, où l'individu prend du pouvoir sur son corps, sur ses émotions et sur sa vie en général. C'est aussi un des lieux à partir desquels il construit son identité propre.

C'est pour cette raison que, selon les féministes libertaires, on ne peut pas vraiment exiger, comme le font certaines féministes culturalistes, que les femmes qui font partie du mouvement féministe ajustent leurs pratiques sexuelles à leurs convictions politiques. Cette conception des liens entre le privé et le politique risque, affirment les féministes libertaires, de tarir cette formidable source d'énergie et de connaissance de soi qu'est la sexualité. De plus, toujours selon les féministes libertaires, exiger des femmes qu'elles fassent correspondre leurs désirs sexuels avec leurs options politiques résulte d'une mauvaise compréhension des liens entre le genre et la sexualité.

2.3 Les féministes libertaires et les distinctions entre le genre et la sexualité

Parmi les théoriciennes qui se réclament du courant féministe libertaire, Carole Vance et Gayle Rubin sont celles qui se sont le plus penchées sur cette question des liens et des distinctions que l'on devrait faire entre le genre et la sexualité. Dans leur perspective, le genre désigne l'ensemble des contraintes sociales auxquelles l'individu est soumis, selon

qu'il est défini socialement comme un homme ou comme une femme, alors que la sexualité désigne la façon personnelle par laquelle l'individu réagit à ces contraintes.

En fait, Rubin et Vance s'entendent pour dire que, si toute sexualité est construite socialement, cela ne signifie pas nécessairement que tous les individus répondent de la même façon aux conditionnements sociaux. La sexualité n'est pas le simple produit de la domination ou de la répression sexuelle: il existe toute une gamme de réponses aux normes sociales, qui peuvent aller du conformisme le plus total à la marginalité la plus complète. Les liens entre le genre et la sexualité sont souvent beaucoup plus complexes qu'on ne peut l'imaginer.

De plus, comme il y a plusieurs façons de répondre aux normes sociales, il faut aussi penser, disent les féministes libertaires, que les changements sur le plan de la sexualité ne correspondent pas toujours à ceux qui se produisent sur le plan social et politique. Ici, c'est la notion de révolution culturelle, telle que définie par les féministes culturalistes du début des années 70, qui est remise en cause. On peut rappeler en effet que cette notion de révolution culturelle, telle que développée entre autres par les Women Identified Women, désignait des changements radicaux dans la vie et dans la façon de penser des femmes, changements qui devaient mener à la construction d'une culture et d'un mode de vie féministe.

Or, ce que les féministes libertaires veulent affirmer, au début des années 80, c'est que l'expression de la sexualité, et les choix que font les hommes et les femmes dans leur vie privée, ne changent pas de la même façon, ni au même rythme, que les options politiques des individus. L'anthropologue américaine Carole Vance écrit à ce sujet :

Some suggest that if sexuality is constructed at the cultural level, then it can be easily reconstructed or deconstructed at the social or personal level. Not necessarily. The cultural analogue is useful here, for although human cultures are arbitrary in that behavior is learned and not intrinsic, anthropologists do not believe that entire cultures can transform themselves overnight, or that individuals socialized in one cultural tradition can acculturate at whim(25).

D'autre part, les féministes libertaires appuient la thèse de Michel Foucault selon laquelle il n'y a pas de désir sexuel inné ou naturel qui pré-existe au conditionnement social et qui serait réprimé par celui-ci. Toute sexualité, qu'elle soit conforme aux normes dominantes ou qu'elle s'oppose à ces dernières, s'inscrit dans des pratiques sociales et l'individu a la possibilité de reconstruire quotidiennement sa sexualité à partir de son histoire personnelle, de la classe sociale à laquelle il appartient, du groupe ethnique dont il fait partie, etc. Gayle Rubin écrit, à propos des thèses de Foucault :

This does not mean the biological capacities are not prerequisites for human sexuality. It does mean that human sexuality is not comprehensible in purely biological terms. Human organisms with human brains are necessary for human cultures, but no examinations of the body or its parts can explain the nature and variety of human social systems (...). The body, the

brain, the genitalia, and the capacity for language are all necessary for human sexuality. But they do not determine its content, its experiences, or its institutional forms(26).

Toutefois, admet Gayle Rubin, on peut affirmer que les analyses des "radicaux" - Rubin désigne par ce terme les théoriciens homosexuels et les féministes libertaires qui s'opposent à la répression sexuelle - ont fréquemment insisté sur le rôle répressif de la société face aux pratiques sexuelles marginales, attribuant ainsi la résistance individuelle à la répression à un instinct sexuel naturel.

2.4 La notion de "sexual agency"

Chez la majorité des féministes libertaires, cet appel à un instinct sexuel naturel constitue plutôt un argument implicite. En effet, dans leurs présupposés théoriques explicites, les féministes libertaires tombent d'accord avec Michel Foucault pour affirmer que les mêmes normes sociales qui produisent et qui structurent la sexualité des individus produisent aussi la résistance. Dans la perspective des libertaires, la sexualité est analysée comme un enjeu des conflits sociaux et comme le lieu de luttes sociales entre les minorités sexuelles et les institutions (l'Église, l'État, la Famille, les services de santé) qui cherchent à imposer à ces minorités des normes dominantes en matière de sexualité. Dans cette perspective, également, s'il n'y a pas moyen d'échapper

à la socialisation, il existe néanmoins des possibilités de réinterprétation et de déconstruction des normes sexuelles. Ceci peut se faire par la mise sur pied de sous-cultures qui deviendront, pour les minorités sexuelles, des lieux de résistance aux normes dominantes. Selon Gayle Rubin: "The sexual system is not a monolithic, omnipotent structure. There are continuous battles over the definitions, evaluations, arrangements, privileges, and costs of sexual behavior. Political struggle over sex assumes characteristic forms" (27).

D'autre part, selon les féministes libertaires, lorsqu'on adopte un mode de vie qui est en contradiction avec les normes dominantes, il peut arriver, cependant, que ce mode de vie reproduise certaines des traditions et des valeurs imposées par la société. On ne change pas, à volonté, d'identité simplement parce qu'on a changé d'orientation sexuelle. C'est pour cette raison que les féministes libertaires se refusent à considérer les féministes hétérosexuelles comme des femmes qui collaborent avec l'oppresseur, pas plus d'ailleurs qu'elles ne considèrent les relations sexuelles entre femmes comme étant à l'abri des rapports de pouvoir et de domination. Selon les féministes libertaires, la conception, propre aux culturalistes, selon laquelle la sexualité féminine est "naturellement" non violente, est tout à fait erronée, au même titre d'ailleurs que la conception selon laquelle les femmes rechercheraient

"naturellement" des relations égalitaires, exemptes de tout rapport de pouvoir.

Dans une telle optique, les libertaires considèrent que le mouvement féministe ferait mieux d'explorer, plutôt que de condamner, la façon dont plusieurs lesbiennes vivent leur sexualité en restant attachées à des rôles sexuels pré-déterminés et en construisant leur identité sexuelle à partir de ces rôles(28). De plus, toujours selon les libertaires, le mouvement féministe devrait s'abstenir de juger ou de condamner toute forme de relation sexuelle qui existe entre deux personnes consentantes, même si cette relation sexuelle comporte une composante de pouvoir ou de domination. C'est dans cette même perspective que plusieurs auteures féministes libertaires considèrent comme acceptables, d'un point de vue féministe, les rapports sexuels qui ont lieu dans le cadre d'une relation sado-masochiste, à condition que cette relation ait lieu entre deux personnes consentantes.

Une telle conception est la conséquence directe de la distinction entre le genre et la sexualité, exposée plus haut. Le féminisme, affirme Gayle Rubin, est une théorie de l'oppression liée au genre; jusqu'ici, cette théorie n'a que très peu analysé les formes de répression liées à la sexualité en tant que telle, soit la discrimination qui est exercée envers les minorités sexuelles ou envers ceux que l'on considère comme

sociétés patriarcales fonctionnent principalement à la violence. C'est du moins cette idée qu'expose Nicole-Claude Mathieu dans un article intitulé "Quand céder n'est pas consentir". Cette violence, dit l'auteure, a cependant des effets importants sur la conscience des femmes et elle est soutenue par une idéologie qui la légitime.

L'article de Mathieu consiste en grande partie en une critique des thèses de Maurice Godelier selon lesquelles "des deux composantes du pouvoir la force la plus forte n'est pas la violence des dominants mais le consentement des dominés à leur domination(44)". Selon Mathieu, dans le cas des rapports d'appropriation entre hommes et femmes, il ne s'agit pas de consentement ou de collaboration de la part des opprimé-es, mais bien des effets de l'appropriation sur la conscience. En effet, dit-elle, la façon dont Godelier pose le problème laisse entendre que l'opprimé consent et collabore à la situation de domination dans laquelle il se trouve. Cependant, parler de consentement et de collaboration à la domination suppose une certaine liberté, de la part des dominés, ainsi qu'une certaine conscience de la domination. Or, selon Mathieu, les femmes n'ont qu'une conception fragmentée et confuse des mécanismes qui les assujettissent et l'usage de la violence par les dominants fait en sorte qu'on ne peut parler ni de consentement ni de collaboration de la part des dominées. Mathieu ajoute que, bien souvent, c'est la peur de la violence, plutôt que la violence

physique en tant que telle, qui empêche les dominées de mettre en forme, de façon cohérente, leur connaissance quotidienne de l'oppression. De plus, étant soumises à des normes contradictoires auxquelles elles ne peuvent pas répondre, les femmes cèdent la plupart du temps sous le coup de la menace, ou pour obéir à un mécanisme de survie qui les pousse à se protéger plutôt qu'à se révolter.

A l'aide d'exemples tirés de l'anthropologie, Nicole-Claude Mathieu démontre que les mécanismes de domination dont les hommes disposent sont de deux ordres: la contrainte physique et la limitation du champ de connaissance de l'opprimée. Ces mécanismes font en sorte que les femmes n'ont pas accès aux mêmes modes de connaissance que les hommes et qu'elles ne disposent pas des outils adéquats pour se faire une idée juste de ce en quoi consiste la réalité de la domination.

La violence principale de la domination consiste à **limiter** les possibilités, le rayon d'action et de pensée de l'opprimé(e): limiter la liberté du corps, limiter l'accès aux moyens autonomes et sophistiqués de production et de défense (...), aux connaissances et aux valeurs, aux représentations, y compris aux représentations de la domination(45).

Tout ceci fait en sorte que les femmes agissent le plus souvent par peur des représailles et, si elles donnent l'impression à des anthropologues masculins, comme Godelier, de consentir à la domination c'est bien parce que, n'ayant pas de

porte de sortie ou de possibilité de fuite, elles ont surtout conscience de leur impuissance.

3. Les critiques que le féminisme matérialiste adresse aux féministes de la différence

3.1 De la différence à la différenciation

Les critiques que l'école française des féministes matérialistes adresse aux féministes de la différence sont nombreuses. D'abord, disent-elles, il faut voir que se définir comme différentes revient, pour les femmes, à se définir en fonction des hommes. On n'est pas différent tout seul dit Colette Guillaumin, on est toujours différent de quelqu'un d'autre et, dans cette optique, l'homme reste le référent, celui par rapport auquel on se définit continuellement, même si ce n'est que par la négative.

Il y a cependant d'autres divergences qui apparaissent plus profondes et qui nous semblent relever beaucoup plus des débats de fond entre les deux écoles. En effet, pour les matérialistes françaises, on ne devrait pas parler de **différence** entre les hommes et les femmes, ce qui supposerait, selon elles, un état de nature, mais plutôt de **différenciation**, c'est à dire de différences qui sont façonnées par les rapports sociaux et qui n'existeraient probablement pas en dehors de ces rapports. Ces différences sociales, selon Guillaumin, se manifestent de

plusieurs façons concrètes: cela peut aller des multiples charges que les femmes ont à assumer quotidiennement et qui façonnent leur corps et leurs postures physiques, jusqu'à l'obligation d'accomplir ces tâches avec le sourire, c'est à dire en n'omettant pas de montrer aux hommes que "nous sommes disponibles et 'heureuses' de manifester cette disponibilité"(46). Ce sont bien ces multiples tâches, dit Guillaumin, qui nous rappellent continuellement que nous sommes différentes et non pas égales aux hommes et qui font en sorte que nous n'avons pas le même droit qu'eux "à la nourriture, à l'indépendance, à l'autonomie, à la vie"(47).

Il faut aussi souligner que, pour les féministes matérialistes, qui dit "différence" entre les sexes dit aussi hiérarchie. Cette corrélation est exposée de façon explicite par Christine Delphy dans un texte écrit au début des années 90 et intitulé "Penser le genre, quels problèmes?". Dans ce texte, Delphy avance que le sexe est un marqueur qui sert à fonder la hiérarchie entre les genres. Autrement dit, selon Delphy, les sexes biologiques féminin et masculin n'existent pas à l'état pur: ils sont le produit d'un système de domination fondé sur la différenciation entre les hommes et les femmes(48).

En fait, selon les féministes matérialistes, le sexe a d'abord une dimension sociale. Dans cette même perspective, la fameuse "complémentarité entre les sexes" n'est qu'une idéologie

servant à faire accepter la hiérarchie entre les genres et à fonder la domination des hommes sur les femmes. Revendiquer la différence, comme le font les féministes françaises de la différence - et cette critique pourrait aussi s'appliquer aux féministes culturalistes - c'est donc endosser l'idéologie qui fonde cette hiérarchie.

3.2 Le rapport privilégié des femmes à la connaissance

Un autre des principaux points de divergence entre les féministes de la différence et les féministes matérialistes a trait aux conceptions, propres aux féministes de la différence, selon lesquelles les femmes auraient un rapport privilégié à la connaissance, soit à cause de leur rapport à la nature, soit parce qu'elles ont été exclues du langage et de la pensée symbolique. A ce sujet, il est évident que la conception féministe matérialiste s'oppose aux idées selon lesquelles c'est à cause de leur lien avec la nature que les femmes auraient un rapport privilégié à la connaissance. C'est donc aux divergences concernant la seconde conception que nous allons nous intéresser ici.

Les féministes françaises de la différence considèrent que, pour les femmes, le fait d'avoir été exclues de l'univers du symbolique constitue, à toute fin pratique, un atout, puisque cela leur permet de s'exprimer à partir d'un autre langage, qui

serait celui de l'inconscient ou celui du corps. C'est à cette conception que s'oppose Nicole Claude Mathieu dans un article des années 80 intitulé Quand céder n'est pas consentir. En effet, en plus de s'adresser à Maurice Godelier et de critiquer les conceptions de plusieurs anthropologues masculins selon lesquelles les femmes "consentiraient" ou "collaboreraient" d'une façon ou d'une autre à la domination qu'elles subissent, l'analyse de Mathieu s'adresse aussi, de façon implicite, aux théoriciennes françaises de la différence.

Dans ce texte, Mathieu montre que le fait de ne pas posséder les outils du savoir et de ne pas disposer du même langage que celui de l'opresseur constitue en fait un handicap majeur pour le dominé puisque celui-ci ne dispose alors pas des outils nécessaires pour analyser sa propre oppression. Selon Mathieu, l'exclusion du langage symbolique ne fait donc pas en sorte, comme le prétendent les théoriciennes françaises de la différence, que l'opprimée possède un langage propre, connu d'elle seule, qui ne serait pas "pollué" par celui de l'opresseur. En fait, il n'existe pas de "savoir spontané" qui serait propre aux femmes, pas plus qu'il n'existe de modes de connaissance qui seraient extérieurs aux mécanismes de domination.

D'autre part, selon nous, l'analyse entreprise par Mathieu au sujet de la conscience dominée pourrait aussi s'adresser aux

adeptes du "standpoint of women" du début des années 80 et venir nuancer considérablement les thèses exposées par celles-ci. En effet, plusieurs féministes culturalistes du début des années 80 considèrent que les femmes ont un rapport privilégié à la connaissance, non seulement à cause de leur position de dominées mais aussi parce que, grâce à leur travail de maternage, elles ont accès plus que les hommes aux domaines des sentiments, des émotions, du rapport au corps, qui sont, eux aussi, des outils de connaissance. Ici, contrairement aux théoriciennes françaises de la différence, on ne considère pas que les femmes ont développé un savoir différent parce qu'elles ont été exclues de l'univers du symbolique mais plutôt que le **travail** qu'elles effectuent et la **place de dominée** qu'elles occupent leur confèrent une position privilégiée pour l'analyse des rapports de domination. Quelle que soit la façon dont on présente cette notion, il y a dans cette idée d'un rapport privilégié à la connaissance une certaine réminiscence du concept de "conscience claire", propre aux opprimés, qui existe chez certains auteurs marxistes tels Lukacs, par exemple(49).

D'après nous, c'est également à ce type de conception que s'oppose Nicole-Claude Mathieu dans son article "Quand céder n'est pas consentir". Selon l'auteure, c'est principalement par le moyen d'**outils matériels**, tels la possession des armes, la division du travail, le contrôle du savoir, que les dominants parviennent à asseoir et à maintenir le rapport d'appropriation,

et ce sont ces outils qui ont pour effet de restreindre le champ de conscience des dominées et leur connaissance de l'oppression. Tout ceci n'empêche pas, dit Mathieu, que les femmes peuvent avoir, malgré tout, une certaine conscience des mécanismes de domination mais, dit-elle:

Il y a un champ de conscience structuré et donné pour les dominants et de toute façon cohérent face à la moindre menace contre leur pouvoir; et diverses modalités de fragmentation, de contradiction, d'adaptation et de refus... plus ou moins (dé)structurées de la part des dominé(e)s(50).

Il faut noter cependant, ajoute Mathieu, que les dominé-es connaissent le vécu de l'oppression. Mais, confondre cette connaissance du vécu avec une connaissance cohérente des mécanismes de domination, c'est refuser de voir que les hommes forment souvent "un véritable écran" à la conscience des femmes, les mécanismes de domination et la peur des représailles agissant comme un atrophiant sur la conscience. Dans ces circonstances, dit Mathieu, la façon dont certains théoriciens et certaines théoriciennes parlent du vécu de l'opprimée revient à postuler une "conscience identique" entre dominants et dominées:

Mais depuis nous voyons surgir un autre courant de pensée qui, ayant saisi à la fois, et que la domination des hommes sur les femmes est un phénomène fondamental dans les rapports sociaux, et que les femmes sont des acteurs sociaux importants, les constituent en sujets ... à conscience identique au dominant. Je vois là, appliqué aux antagonismes de sexe, un retour à une pensée hégélienne et un éloignement conséquent d'une analyse matérialiste de la conscience(51).

En fait, dit Mathieu, il faut tenir compte, dans cette tentative de constituer les femmes en sujets, du fait que dominant et dominées n'ayant pas les mêmes places dans le rapport d'appropriation, ils ne disposent pas non plus des mêmes concepts pour appréhender la réalité. Selon Mathieu, il s'agit donc de faire, dans nos analyses de la conscience des dominées, non pas la part idéale du réel, comme le dit Maurice Godelier, mais bien "la part réelle de l'idéal"(52).

3.3 Pratiques de résistance et prise de conscience dans les théories féministes matérialistes

D'après nous, l'originalité de l'analyse matérialiste de l'oppression des femmes est d'avoir mis l'accent sur les aspects matériels qui font que l'appropriation se perpétue. Cependant, cette analyse des structures d'appropriation n'a de sens que si on la replace dans le cadre d'un objectif politique de changement social: les théoriciennes féministes matérialistes n'étudient les aspects matériels de l'appropriation que pour trouver les moyens de faire en sorte que celle-ci cesse un jour et que les femmes deviennent enfin sujets de leur histoire. Paradoxalement toutefois, si plusieurs écrits de l'analyse matérialiste traitent des mécanismes d'appropriation, il y en a peu qui traitent spécifiquement des moyens par lesquels les femmes peuvent prendre conscience de leur oppression et développer des pratiques de résistance. En effet, comment expliquer la résistance dans un contexte où les rapports

d'appropriation ont pour effet de dominer et de fragmenter la conscience des femmes?

On peut toutefois, en se basant sur certains écrits des féministes matérialistes, brosser un tableau de la façon dont on envisage la prise de conscience et les pratiques de résistance féministes dans le cadre de cette analyse. Parmi ces écrits, nous en avons relevé deux qui nous semblent être les plus représentatifs: "Femmes et théories de la société de Colette Guillaumin"(53), Le "Patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles" de Christine Delphy(54).

Indépendamment des différences entre les auteures, ce qui ressort de ces écrits c'est d'abord que la conscience des femmes se construit dans la lutte collective contre les rapports de domination. Les féministes matérialistes posent également comme prémisses que la lutte des femmes est une lutte autonome et qu'elle doit être menée sans intermédiaire. Ce sont les femmes, en tant que classe, qui s'engagent dans des pratiques de résistance, plutôt qu'une "fraction consciente" de cette même classe qui, à la manière d'une avant-garde, amènerait la majorité des femmes à devenir conscientes de l'exploitation qu'elles subissent. C'est dans cette optique que Delphy écrit:

Les groupes d'extrême-gauche luttent pour la libération et la venue au pouvoir d'un prolétariat dont ils ne font pas partie, pour des gens qui ne sont pas eux. Les contradictions résultant de cette situation sont, à priori, étrangères aux féministes: nous ne luttons pas pour d'autres mais pour nous;

nous et pas d'autres sommes les victimes de l'oppression que nous dénonçons et combattons. Et quand nous parlons, ce n'est pas au nom et à la place d'autres mais en notre nom et à notre place(55).

De plus, Delphy et Guillaumin soutiendront que, même si les pratiques sociales de résistance et les théories féministes sont imbriquées l'une dans l'autre, et même si les théories féministes sont elles-mêmes une pratique de résistance à l'oppression, ces théories, comme d'ailleurs toute théorie de la libération, **procèdent de la révolte** et ne peuvent procéder que d'elle: "Il n'y a pas de science qui puisse nous dire que nous sommes opprimées"(56) souligne Delphy. En fait, ici, c'est la colère des opprimées, et leurs pratiques sociales de résistance qui "produisent" l'analyse théorique et non l'inverse. Cette conception d'ailleurs est très proche de celle de Marx selon laquelle "ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience"(57). Toutefois, dira Guillaumin, l'analyse théorique des pratiques de résistance peut permettre de renforcer ces dernières et de les rendre cohérentes:

Les pratiques des dominants qui nous morcellent nous obligent à nous considérer comme formées de morceaux hétérogènes. Dans une sorte de patchwork d'existences, nous avons à vivre des choses distinctes et coupées l'une de l'autre, à tenir des conduites parcellaires. Mais notre existence propre, cachée sous cette fragmentation, est sans cesse renaissante dans notre unité corporelle et notre conscience de cette unité. Notre résistance contre l'action qui est faite de nous (résistance qui croit quand nous l'analysons) rend notre existence homogène. (...) La conscience est l'expression même de ces conflits. Si nous sommes déchirées et que nous

protestons c'est qu'en nous quelque part, le sujet se découvre à être usé comme objet(58).

Soulignons enfin que, dans la logique de l'analyse féministe matérialiste - et cette façon de penser est très proche de celle de Michel Foucault et aussi de la pensée marxiste - les conditions d'oppression qui engendrent la domination engendrent aussi la résistance. S'il y a résistance, dit Guillaumin, c'est qu'il y a aussi des déchirements et des contradictions à l'intérieur même du processus de domination et c'est à partir de ces contradictions que l'on peut expliquer la prise de conscience.

4. "Identité sexuelle, sexuée, de sexe": la question de l'identité dans les théories féministes matérialistes

De prime abord, les questions du sujet et de l'identité s'opposent aux notions, développées par les féministes matérialistes françaises, d'appropriation et de conscience dominée. Un objet approprié n'est pas sujet. Il le deviendra peut-être dans l'avenir, dans la mesure où il parviendra à se libérer de l'appropriation. C'est d'ailleurs là le sens de cette allusion de Colette Guillaumin à la possibilité pour les femmes de devenir un jour sujets de leur histoire:

Nous n'avons perdu aucune estime et sommes bien appréciées à notre valeur: celle d'être des outils (d'entretien, de reproduction, de production...). Crier que nous sommes honorables, que nous sommes des sujets de l'histoire ne peut être que le constat d'un

avenir, si nous sommes sujets de l'histoire, c'est de l'histoire que nous sommes en train de faire(59).

C'est pour cette raison qu'on ne trouve pas vraiment, avant 1989, d'analyse systématique de ce en quoi consiste l'identité des femmes dans les écrits féministes matérialistes. Bien plus, on se retrouve devant un refus, qui est d'ailleurs tout à fait cohérent avec le reste de l'analyse, à s'identifier "en tant que femmes":

Le mot femme, je ne peux plus, je n'ai jamais pu l'entendre, c'est avec qu'ils m'ont insultée.(...) Il s'agit de savoir que notre "identité" sociale, notre définition réelle, matérielle, est d'être assiégée, et principalement cela. Il faut savoir comment, par quelle stratégie, l'agresseur nous nie la propriété, la libre disposition de nous-mêmes, le libre accès à notre propre nourriture(60).

En fait, pour les féministes matérialistes, s'identifier comme femme revient à s'identifier comme dominée, à adopter les termes mêmes de l'opresseur pour se définir. On pourrait faire ici un rapprochement avec les conceptions de Michel Foucault, selon lesquelles le pouvoir se construit en assignant une identité aux dominé-es, identité qui fait partie du processus même de l'assujettissement. Au sujet de l'identité, d'ailleurs, Delphy, Guillaumin, Mathieu et plusieurs autres théoriciennes matérialistes souscriraient probablement à cette thèse de Michel Foucault selon laquelle:

Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser, ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de

cette sorte de "double contrainte" que sont l'individualisation et la totalisation simultanée du pouvoir moderne(61).

Cependant, même si l'on ne retrouve pas, avant 1989, d'analyse systématique de en quoi consiste la notion d'identité chez les féministes matérialistes, on retrouve cependant plusieurs prises de position à ce sujet, formulées ici et là par les théoriciennes de cette école. Ces prises de position s'expliquent entre autres par la nécessité, pour les féministes matérialistes, de répondre aux théoriciennes françaises de la différence et de s'opposer à leurs conceptions sur l'identité des femmes. De plus, elles s'expliquent aussi, selon nous, par cette thèse de Lise Noël selon laquelle la recherche de leur identité constitue, pour les dominés, une étape essentielle dans toute lutte de libération. Dans cette optique, un questionnement sur la notion d'identité nous semble incontournable pour des auteures telles Mathieu, Guillaumin et Wittig, dont l'objectif principal est d'analyser les divers mécanismes d'appropriation des femmes dans le but avoué de se libérer de la domination.

Les prises de position des féministes matérialistes en ce qui concerne l'identité sont, en fait, affirmées dès le premier numéro de la revue Questions Féministes, dans un éditorial où les auteures expriment leurs positions communes à ce sujet. Dans cet éditorial, les auteures ne s'identifient pas comme femmes

mais comme "quelque Personne dans un corps de femme"(62). Et elles ajoutent à ce sujet:

Nous devons abolir les classes sociales de sexe, et pour cela ne pas nous laisser envahir par l'insidieuse question de l'identité, des valeurs spécifiques à chaque sexe (...) Pour nous, il n'y a qu'une seule espèce humaine, ce qui exclut **toutes** les discriminations, toutes les hiérarchies (de sexes, de races, de classes...)(63).

Ainsi, les féministes matérialistes se définissent d'abord comme des êtres humains et revendiquent les mêmes droits pour tous et pour toutes, à partir des conceptions universalistes d'égalité et de liberté. Cependant, malgré le peu d'articles que les féministes matérialistes ont consacré à la question de l'identité, il y en a un qui critique de façon systématique la notion d'identité féminine et qui permet de situer le féminisme matérialiste face aux autres courants qui lui sont à la fois opposés et contemporains.

Nous faisons ici référence à un article écrit à la fin des années 80 par Nicole-Claude Mathieu où l'auteure identifie trois acceptions du concept d'identité, auxquelles correspondent, d'après elle, trois façons différentes d'envisager les rapports entre le sexe et le genre, ainsi que trois modes de conscience sur les plans individuel et collectif(64). Le mode un est celui de l'identité sexuelle. Selon ce mode, l'individu homme ou femme se définit à partir de son sexe anatomique. Mathieu fait ici référence à l'idéologie dominante selon laquelle les

sexes masculin et féminin existent à l'état naturel. Dans cette perspective, la hiérarchie entre les sexes ne serait que la traduction, ou le reflet, de l'infériorité naturelle des femmes. Le mode deux est celui de l'identification au genre. Dans cette optique, par opposition à ce qui se passe dans le mode un, on définit les hommes et les femmes comme des catégories sociales et on considère que le genre est construit à partir du sexe anatomique. Les stratégies de lutte qui correspondent à ce mode sont celles des courants féministes de la différence ainsi que celles des approches féministes marxistes et féministes socialistes, où les inégalités entre les sexes peuvent être remises en question mais où on ne remet pas en cause l'idée selon laquelle il y aura toujours deux sexes et deux genres. Le mode trois, enfin, est celui de l'identité de classe de sexe. Selon ce mode, on considère que le genre construit le sexe et, tout en reconnaissant que les femmes sont actuellement infériorisées sur la base de leur sexe anatomique, on s'oppose à la classification des êtres humains en deux sexes et en deux genres.

Considérant que les deux premières définitions de l'identité posent des problèmes certains, Mathieu opte pour l'identité de classe de sexe qui est liée, dit-elle, à la construction d'une identité de résistance aux genres. La stratégie politique qui correspond à ce mode trois, selon Mathieu, est celle d'une politisation de l'anatomie: puisque les

femmes sont appropriées sur la base de leur sexe, les luttes féministes se mèneront aussi sur la base du sexe anatomique avec pour objectif non pas de "faire advenir la femme", comme chez les féministes françaises de la différence, mais bien d'analyser les façons dont les femmes sont infériorisées tant dans l'idéologie dominante que dans les pratiques sociales. La prise de conscience qui est envisagée dans le mode trois est celle d'une rupture avec les catégories d'hommes et de femmes, telles que définies dans le cadre d'un rapport social d'appropriation. Dans cette optique, selon Mathieu, la recherche d'une spécificité féminine est à rejeter en tant que stratégie politique. Mathieu affirme même, de façon implicite du moins, que l'identification aux femmes, en tant que groupe ou en tant que communauté, peut nuire à l'acquisition du troisième mode d'identité, qui est celui d'une résistance au genre.

Conclusion: La notion d'identité et l'analyse féministe matérialiste ou rompre avec le genre, quels problèmes?

Le postulat selon lequel c'est le genre qui construit le sexe est, d'après nous, tout à fait valide sur le plan théorique. Nous endossons aussi la perspective d'analyse matérialiste selon laquelle l'oppression des femmes n'est pas uniquement une affaire de mentalités. Cette oppression se traduit dans des rapports sociaux d'appropriation et elle s'appuie sur des pratiques sociales d'ordre économique, politique et idéologique.

Il est toutefois une question cruciale qui ne nous semble pas résolue dans le cadre de l'analyse matérialiste: c'est celle du passage de la conscience de groupe à la conscience de classe dont traite Nicole-Claude Mathieu, passage qui devrait se traduire, selon elle, par la transformation de l'identité sexuée en une identité de résistance au genre. Cette question est cruciale, d'après nous, parce qu'elle se rattache à la façon dont on envisage la résistance des femmes à leur oppression et la transformation des rapports d'appropriation en des rapports qui seraient plus égalitaires entre les hommes et les femmes.

Comment expliquer le processus de prise de conscience dans un contexte où les rapports d'appropriation ont pour effet de dominer et de fragmenter la conscience des femmes? Comment envisager les pratiques de résistance au genre dans un tel contexte? D'après nous, une des difficultés qu'on éprouve à répondre à ces questions réside dans la façon dont l'analyse matérialiste aborde la notion d'identité. En effet, et c'est ce que nous tenterons de démontrer dans les pages qui suivent, les théories féministes matérialistes ne nous offrent pas suffisamment d'éléments pour comprendre comment pourrait être envisagée la résistance essentiellement parce qu'elles définissent de façon ambiguë le processus de différenciation sexuelle et la notion d'identité sexuée.

Dans la perspective féministe matérialiste, en effet, l'identité sexuée, qui fait en sorte que l'on s'identifie aux femmes en tant que collectivité, est définie de deux façons différentes. D'une part, elle fait partie du discours de la nature, elle est une nouvelle version de l'éternel féminin et elle ne fait qu'entériner l'idée selon laquelle il y aura toujours deux sexes et deux genres. À ce titre, elle est le produit d'une fausse conscience ou d'une idéologie, au sens étroit du terme, c'est à dire au sens d'une illusion, dont il faut se débarrasser afin de pouvoir passer, pour employer les concepts des féministes matérialistes, de la "conscience de groupe" à la "conscience de classe". D'autre part, et c'est là une deuxième perspective qui coexiste avec la première, l'identité sexuée fait partie d'un processus de différenciation sexuelle qui structure profondément la personnalité des hommes et des femmes et la façon dont ils se perçoivent.

La première perspective est présente dans la plupart des textes des féministes matérialistes. Elle a été exprimée très clairement par Monique Wittig dans "On ne naît pas femme" lorsque celle-ci écrit que l'avènement de "sujets individuels": "(...) exige d'abord la destruction des catégories de sexe, la cessation de leur emploi et le rejet de toutes les sciences qui les utilisent comme leurs fondements (pratiquement toutes les sciences humaines)"(65). On la retrouve également dans l'article de Nicole-Claude Mathieu portant sur l'identité,

auquel nous avons fait référence un peu plus haut, et elle est présente de façon implicite dans un article de Christine Delphy intitulé "Penser le genre: quels problèmes?" Dans ce dernier article, en effet, Delphy s'attache à démontrer "scientifiquement" que les sexes d'hommes et de femmes n'existent pas en soi, à l'état naturel, mais que "pour se servir du sexe, qui est composé, selon les biologistes, de plusieurs indicateurs, plus ou moins corrélés entre eux (...) il faut réduire ces indicateurs à un seul, pour obtenir une classification dichotomique. Et (...) cette réduction est un acte social"(66).

Cette façon de définir l'idéologie comme un faux semblant a fait l'objet de nombreux débats parmi les théoriciens marxistes contemporains. À ce sujet, nous tombons d'accord avec Nicole Laurin pour dire que le fait d'assimiler l'idéologie à l'erreur et sa propre théorie à la science a conduit, dans le passé, à des stratégies désastreuses sur le plan de la démocratie(67). D'après nous, une telle conception s'apparente à la démarche entreprise, au début des années 80, par les féministes culturalistes de tendance socialiste, démarche qui consistait à rechercher un "point d'Archimède", c'est-à-dire une **position privilégiée** à partir de laquelle le mouvement féministe, ou une partie de celui-ci, pourrait à la fois posséder la vérité, prendre le parti des femmes et réaliser un progrès pour l'ensemble de l'humanité. Soulignons également

que les féministes matérialistes elles-mêmes s'opposent, dans plusieurs de leurs écrits, à une telle approche puisqu'elles s'inscrivent en faux contre la stratégie léniniste d'une "avant-garde éclairée" qui amènerait la majorité des femmes à devenir conscientes de leur exploitation.

Cependant, parallèlement à cette première conception, on retrouve également, dans les théories féministes matérialistes, une deuxième façon d'analyser l'idéologie de la différence sexuelle qui nous semble beaucoup plus fructueuse que la première, et qui est souvent formulée dans les mêmes écrits et par les mêmes auteures. Il s'agit d'une perspective selon laquelle l'idéologie **se matérialise à travers des pratiques sociales** et est le lieu, pour les acteurs sociaux, d'une **production du sens**. Selon cette deuxième perspective, il ne s'agit pas de savoir si le discours idéologique qui est formulé par les acteurs sociaux est vrai ou faux. Il s'agit plutôt, dans le cadre d'une approche qui s'intéresse à la pertinence des idéologies plutôt qu'à leur degré de validité, de savoir comment est formulé le discours idéologique, ce qu'il construit comme réalité, à quels types de pratiques sociales il peut donner naissance, quels sont les acteurs sociaux qui sont interpellés à travers ce discours, etc. Dans cette optique, les féministes matérialistes analysent l'idéologie de la différence sexuelle non seulement comme étant construite socialement mais comme ayant la propriété de construire, à son tour, les rapports

sociaux de sexe ainsi que les hommes et les femmes eux-mêmes, en tant qu'individus différenciés.

Cette deuxième conception de l'idéologie est constituée de certaines idées que l'on retrouve chez Althusser, et des notions qu'il emprunte à Antonio Gramsci, lorsqu'il avance que "une idéologie existe toujours dans un appareil, et sa pratique ou ses pratiques, cette existence est matérielle"(68). C'est celle que développe Collette Guillaumin, par exemple, lorsqu'elle écrit que les rapports d'appropriation ont des effets non seulement sur la façon dont les femmes se perçoivent mais sur leur apparence physique, en leur rappelant à tout instant qu'elles ne sont pas des sujets, libres de leurs actes, mais bien des êtres dépendants:

Porter une jupe simple ou fendue, des talons très hauts et pointus, un sac à provisions, sont, parmi d'autres, d'infaillibles moyens de nous faire réapprendre notre différence, ce que nous sommes et ce que nous devons être. Cela ne se fait pas par la conscience, mais comme l'avait vu Pascal, par la motricité: l'identité en train de naître. Et ainsi l'identité dépendante se reforme à chaque instant(69).

D'autre part, toujours dans le cadre de cette deuxième perspective, les féministes matérialistes admettent qu'elles formulent elles aussi un discours idéologique, au sens gramscien d'une "conception du monde", dans la mesure où leur réflexion théorique se situe dans le cadre d'une philosophie opposée à celle des féministes de la différence, et où elles revendiquent

l'égalité des droits pour les hommes et les femmes. Dans cette optique, les féministes matérialistes reconnaissent également que c'est à partir de cette idéologie qu'elles refusent tout privilège fondé sur la différence, que cette dernière soit définie comme étant d'ordre psychologique, biologique ou sociologique(70). Dans le cadre d'une telle démarche, il ne s'agit pas de prouver scientifiquement, comme tente de le faire Christine Delphy, que les hommes et les femmes sont semblables sur le plan biologique, il s'agit plutôt d'exposer les raisons à la fois philosophiques, politiques et stratégiques qui font que l'on se réclame d'une telle conception du monde.

En fait, d'après nous, le problème auquel on se trouve confronté lorsqu'on analyse les écrits des féministes matérialistes est que l'identité masculine ou féminine y est définie à la fois comme quelque chose de structurant, **qui modèle profondément la personnalité des hommes et des femmes**, et comme une "**fausse conscience**" avec laquelle on pourrait effectuer "une rupture totale et complète" non seulement dans le cadre d'une éventuelle révolution féministe, mais dès à présent, par des pratiques de résistance au genre. Dans ce contexte, et en tenant compte de ces deux définitions de l'identité, il est légitime de se poser la question suivante: à partir de quoi, de quelle conscience et de quelle identité, les femmes pourraient-elles forger une identité de résistance au genre, c'est à dire une image d'elles-mêmes qui irait complètement à l'encontre de

l'idéologie imposée par le système patriarcal, et qui se construirait, selon les termes de Wittig, en rupture totale avec les catégories de sexe? Wittig répond à cette question en ayant recours à la notion d'identité lesbienne et en affirmant que les lesbiennes ne sont pas des femmes "ni économiquement, ni idéologiquement, ni politiquement"(71).

On peut toutefois se demander, avec Diana Fuss, dans quelle mesure les lesbiennes échappent effectivement aux catégories de sexe et de genre puisqu'elles font, elles aussi, partie d'une société patriarcale qui impose à tous et à toutes ces catégories.

(...) Wittig sees lesbianism as constituting a free cultural place, free of violence, free of control, even free of social determination. (...) Phrases as "this is the point of view of a lesbian" or "a lesbian subject as absolute subject" are troubling because, in or out of these textual contexts, they suggest that a lesbian is innocent and whole, outside history, outside ideology, and outside change(72).

D'autre part, la critique que l'on peut opposer aux thèses de Wittig est que toutes les lesbiennes ne sont pas féministes, au sens où toutes ne s'opposent pas nécessairement, ni de la même façon, aux rôles masculins et féminins. De plus, on peut être hétérosexuelle et adopter quotidiennement diverses pratiques de résistance au genre. De façon plus générale, d'ailleurs, on peut penser qu'il peut y avoir diverses modalités, individuelles et collectives, de résistance au genre

qui peuvent être adoptées par les femmes, selon leur histoire personnelle et selon le contexte économique, social et politique dans lequel elles se trouvent.

Autrement dit, selon nous, afin de pouvoir rendre compte, dans une perspective matérialiste, des divers mécanismes de résistance au genre les théoriciennes féministes matérialistes devraient accorder une plus grande attention aux divers processus de formation de l'identité. Dans une telle optique, une analyse matérialiste devrait pouvoir répondre aux questions suivantes: que se passe t-il lorsqu'on change d'identité?; par quels mécanismes, conscients ou inconscients, se construit la résistance au genre?; qu'est-ce qui fait que certains individus se conforment de façon plus ou moins harmonieuse aux rôles d'hommes et de femmes qui sont construits par l'idéologie dominante, alors que d'autres parviennent à rompre avec les identités masculine et féminine?

Le fait de poser ce type de questions reviendrait toutefois à élargir considérablement l'approche matérialiste, et à dépasser la perspective dans laquelle se placent Delphy, Guillaumin et Mathieu. L'élargissement de cette perspective permettrait alors de construire une analyse qui serait, à notre sens, plus complète et qui accorderait autant d'importance aux multiples possibilités de résistance individuelle et collective face aux normes imposées par le système patriarcal, qu'aux

"limites" socio-historiques (pour employer les termes de Sandra Harding) à l'intérieur desquelles se vivent les rapports de domination entre les sexes. Ainsi, on rejoindrait certaines des préoccupations des féministes de la différence françaises et américaines en faisant intervenir l'inconscient et le rapport au corps dans la définition de l'identité.

Cependant, cette façon de poser le problème exige que l'on tienne compte de plusieurs niveaux d'analyse et que l'on envisage les différents processus de construction identitaire d'une façon beaucoup plus complexe que celles que nous avons examinées jusqu'à maintenant. C'est la raison pour laquelle nous y reviendrons dans la conclusion générale de cette thèse.

Références

1. On associe généralement ces trois théoriciennes au groupe Psychanalyse et Politique alors qu'une seule en a fait réellement partie pendant quelques années, il s'agit d'Hélène Cixous. Voir à ce sujet Duchen, Claire, Feminism in France: From May '68 to Mitterand, London, Boston and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1986, pp. 34-39.
2. Voir Duchen, Claire, idem, pp. 32-39.
3. KRISTEVA, Julia, " La femme, ce n'est jamais ça.", Tel Quel, no 59, 1974, pp. 19-24, p.21.
4. STANTON, Domna, "Language and Revolution, The Franco-American Dis-Connection", in EIZENSTEIN, Hester, and JARDINE, Alice, eds, The Future of Difference, Boston, Barnard College Women's Centre, 1980, p.75.
5. JONES, Ann Rosalind, "Writing the Body: Toward an Understanding of l'Écriture Féminine.", Feminist Studies, vol.7, no 2, summer 1981, p. 249.
6. Voir à ce sujet CORNELL, Drucilla, and THURSCHELL, Adam, "Feminism, Negativity, Subjectivity" in BENHABIB, Sheila, and CORNELL, Drucilla eds, Feminism as Critique, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 et BRAIDOTTI, Rossi, Patterns of Dissonance, New-York, Routledge, 1991.
7. BRAIDOTTI, Rossi, op.cit., p.250.
8. GROSZ, Elizabeth, "Le corps et ses connaissances. Le féminisme et la crise de la raison." in Sociologie et Société, Vol. XXIV, No 1, printemps 1992, p.63.
9. IRIGARAY, Luce, Ce sexe qui n'en n'est pas un, Paris, Les Editions de Minuit, p.77.
10. Idem, p.30. Pour une analyse plus poussée de cette approche, voir "Irigaray" in BUTLER, Judith, Gender Trouble; Feminism and the Subversion of Identity, New-York, Routledge, 1990, p.18 et ss.
11. BRAIDOTTI, Rossi, Patterns of Dissonance, New-York, Routledge, 1991, p.239.
12. CIXOUS, Hélène, "Le sexe ou la tête?" in Les cahiers du GIRF: Le langage des femmes, no 15, Paris, Les Editions Complexe, 1992, p.89.

13. CIXOUS, Hélène, Le sexe ou la tête, in Elles con-sonnent. Femmes et Langage II, Les Cahiers du Grif, no 13, Octobre 1976, p.7.
14. FLAX, Jane, "Post-Modernism and Gender Relations in Feminist Théories", in Signs, Summer, 1987, Vol. 12, no 4, p.632.
15. Voir, entre autres STANTON, Donna C., "Language and Revolution: The Franco-American Dis-Connection", in The Future of Difference, Hester Eisenstein and Alice Jardine eds, op.cit. pp. 73-87. Dans cet article, Stanton fait référence à la préface, rédigée par Hélène Cixous, de Les femmes et la folie de Phyllis Chesler, ouvrage qui a été traduit en 1975. Dans sa préface Cixous reproche aux Américaines de ne pas réaliser que la répression et la négation de l'identité féminine se situent d'abord dans la structure même du langage masculin.
- Sur les divergences entre l'école française des féministes de la différence et leurs consœurs américaines, voir aussi MACKWARD, Christine, "To Be or Not to Be... a Feminist Speaker", in The Future of Difference, op.cit., pp. 95-105.
16. IRIGARAY, Luce, Ce sexe qui n'en n'est pas un, op.cit., p.80.
17. IRIGARAY, Luce, J'aime à toi, esquisse d'une félicité dans l'histoire, Paris, Bernard Grasset, 1992, p.53.
18. Kathy Ferguson écrit à ce sujet: "By rethinking politics in light of women experiences as caretakers and as subordinates, the possibilities of women collective action can be reconceptualized so as to make feminist principle central to public life. Real social change comes about when peoples think and live differently." FERGUSON, Kathy, The Feminist Case against Bureaucracy, Philadelphia, Temple University Press, 1984, p.212.
19. MAKWARD, Christine, "To Be or not To Be...a Feminist Speaker." in EISENSTEIN and JARDINE, The Future of Difference, op.cit., p.100.

En fait, plusieurs féministes américaines réalisent aujourd'hui que Cixous, Irigaray et Kristeva ont été, à tort, identifiées comme les principales représentantes du féminisme français, alors même que ces auteures ont souvent pris explicitement position contre le féminisme. Pour une analyse de la façon dont le féminisme français a été perçu par les théoriciennes américaines, voir MOSES, Claire, "Made in America: French Feminism" in United States Academic Discourse, Australian Feminist Studies vol. 1, no 23, 1996, pp. 17-31. et WINTER, Bronwyn, "(Mis)representation: What French Feminism

Isn't." Women's Studies International Forum, vol. 20, no 2, 1997, pp. 211-224.

20. Irigaray, J'aime à toi, op.cit, p.69.

21. STANTON, Domna, "Difference on Trial." in The Poetics of Gender, New-York, Columbia University Press, 1986, pp.174 et ss.

22. GALLOP, Jane, The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1982. Voir aussi, dans le domaine de la critique littéraire, ABEL, Elizabeth, ed., Writing and Sexual Difference, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

23. BUTLER, Judith, Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity, New-York and London, Routhledge, 1990.

24. Irigaray, Ce sexe qui n'en n'est pas un..., op.cit, p.30.

25. DELPHY, Christine, "L'ennemi principal", in Partisans, juillet- octobre 1970, nos 54-55.

26. Delphy fait référence dans ses critiques à des féministes socialistes telles Jane Gardiner et Margaret Bentson qui, dans la New Left Review, ont tenu un débat sur la valeur et la productivité du travail domestique.

Parmi les principales protagonistes du débat sur la valeur du travail domestique, cf. BENTSON, Margaret, "The Political Economy of Women's Liberation." Monthly Review, Vol. 21, septembre 1969, GARDINER, Jean, "Women's Domestic Labour", New Left Review, January/February, 1975, pp. 45-58.

Pour la critique formulée par Christine Delphy à l'endroit des féministes socialistes, cf. DELPHY, Christine, "Pour un féminisme matérialiste.", L'Arc, no 61, 1975 et "Un féminisme matérialiste est possible.", in Nouvelles Questions Féministes, No 4, Automne 1982. Pour une analyse spécifique du concept de travail domestique, cf. DELPHY, Christine, " Agriculture et travail domestique: la réponse de la bergère à Engels." in Nouvelles Questions Féministes, pp. 3-18.

27. DELPHY, Christine, "Nos amis et nous; les fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes", Questions Féministes, Vol. 1, no 1, novembre 1997, pp.47-48 et "Un féminisme matérialiste est possible", op.cit, pp. 73-76.

Dans ce dernier article, Delphy répond à un article de Barrett et McKintosh qui critique ses théories et qui conteste la possibilité de fonder l'analyse de l'oppression des femmes, et la lutte féministe, sur des bases matérielles. Voir BARRETT, Michèle and McINTOSH, Mary, "Christine Delphy: vers un féminisme

- matérialiste?", Nouvelles Questions Féministes, no 4, Automne 1982.
28. Voir à ce sujet BARRETT, Michèle et McINTOSH, Mary, "Christine Delphy: vers un féminisme matérialiste?" in Nouvelles Questions Féministes, No 4, automne 1982, p.46.
29. DELPHY, Christine, " L'ennemi principal.", in Partisans, Juillet-Octobre 1970, Nos 54-55 et "Pour un féminisme matérialiste", L'Arc, No 61, 1975.
30. DELPHY, Christine, "Un féminisme matérialiste est possible.", in Nouvelles Questions Féministes, no 4, Automne 1982, p.81.
31. cf. DELPHY, Christine, "Pour un féminisme matérialiste", op.cit., p.63.
32. GUILLAUMIN, Colette, "Pratique du pouvoir et idée de Nature; 1) L'appropriation des femmes" in Questions Féministes, février 1978, Vol.1, no 2.
33. ibid, p.9
34. ibid, p.17.
35. GUILLAUMIN, Collette, "Pratique du pouvoir et idée de Nature; 2) Le discours de la Nature", Questions Féministes, Vol.1, no 2, p.26.
36. Voir, à ce sujet, JUTEAU, Danielle et LAURIN, Nicole, "L'évolution des formes de l'appropriation des femmes, des religieuses aux mères porteuses.", in La Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie, Vol. 25, no 2, mai 1988.
37. ibid, pp. 25-26.
38. GUILLAUMIN, Collette, " Question de différence." Questions Féministes, no 6, septembre 1979, pp. 14-15. Voir aussi à ce sujet DE LESSEPS, Emmanuelle, " Le fait féminin: et moi?", Questions féministes, no 5, février 1979.
39. WITTIG, Monique, " La pensée straight", Questions Féministes, no 7, février 1980, p.49.
40. DE LESSEPS, Emmanuelle, "Le fait féminin: et moi?", Questions féministes, no 5, février 1979, p.27.
41. WITTIG, Monique, " On ne naît pas femme.", Questions Féministes, no 8, Mai 1980, p.81.
42. ibid, p.83.

43. *ibid*, pp. 83-84.
44. GODELIER, Maurice, "La part idéale du réel: essai sur l'idéologie", L'Homme, Vol. XVIII, no 3-4, pp. 155-188, cité par MATHIEU, Nicole-Claude, "Quand céder n'est pas consentir", in L'arraisonnement des femmes, essais en anthropologie des sexes, textes réunis par Nicole-Claude Mathieu, Paris, Editions des Hautes Etudes en Sciences Sociales, (Collection: Les cahiers de l'Homme"), 1985, p. 225.
45. MATHIEU, Nicole-Claude, *op. cit.*, p.231.
46. GUILLAUMIN, Colette, " Question de différences.", Questions Féministes, no 6, Septembre 1979, P.7
47. GUILLAUMIN, Collette, "Pratiques du pouvoir et idée de Nature; 2) Le discours de la Nature, *op.cit.*, p.17.
48. DELPHY, Christine, "Penser le genre, quels problèmes?" in HURTING, Marie-France et al. éd.s, Sexe et Genre, de la hiérarchie entre les sexes., Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1992, p.95.
49. LUKACS, Gyorgy, Histoire et conscience de classe, essais de dialectique marxiste, Paris, Les Éditions de Minuit, (c.1960).
50. MATHIEU, "Quand céder n'est pas consentir...", *op.cit.*, p.176.
51. *ibid*, p.234, (les caractères gras sont de l'auteure).
52. *ibid*, p.232.
53. GUILLAUMIN, Colette, "Femmes et théories de la société; remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées.", Sociologie et Sociétés, vol. XIII, no 2, octobre 1981.
54. Delphy, Christine, "Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles.", in Nouvelles Questions Féministes, vol.1, no 2, Octobre 1981.
55. Delphy, Christine, Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles, *op.cit.*, p.66. Voir aussi, à ce sujet, Guillaumin, Colette, Femmes et théories de la société, *op.cit.*, p.29.
56. Delphy, Christine, "Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles", *op.cit.*, p.70. Guillaumin expose aussi cette conception des théories féministes dans "Femmes et théories de la société; remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées.", *op.cit.*

57. MARX, Karl et ENGELS, Frederich, L'idéologie allemande., (1846), Paris, Les Éditions Sociales, c.1974, p.51.
58. Guillaumin, Colette "Question de différences." Questions Féministes, no 6, Septembre 1979, p.21.
59. GUILLAUMIN, Colette, "Pratique du pouvoir et idée de Nature; 2) Le discours de la Nature.", Questions Féministes, no 3, mai 1978, p.23.
60. "Éditorial: variations sur des thèmes communs." Questions Féministes, no 1, Novembre 1977, p.13. Cet éditorial n'est pas signé. Il représente une position commune de l'équipe de la revue dont font partie, entre autres, Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu et Monique Wittig.
61. Foucault, Michel, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir" in Michel Foucault, un parcours philosophique; au delà de l'objectivité et de la subjectivité, Paris, Gallimard, 1984, p.308.
62. "Éditorial: Variations sur des thèmes communs.", op.cit., p.15.
63. ibid, p.17.
64. MATHIEU, Nicole-Claude, "Identité sexuelle, sexuée, de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre le sexe et le genre" in DAUNE-RICHARD, Anne-Marie et al. édés., Catégorisation de sexe et constructions scientifiques, Aix en Provence, CEFUP, 1989.
65. Wittig, Monique, "On ne naît pas femme", op.cit., p.83.
66. Delphy, Christine, " Penser le genre: quels problèmes?", op.cit., p.93.
67. Voir à ce sujet, LAURIN-FRENETTE, Nicole, Production de l'État et formes de la nation, Montréal, 1978, p.16.
68. ALTHUSSER, Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'État", in Positions, Paris, Les Éditions Sociales, (c. 1975), p.105.
69. GUILLAUMIN, Colette, "Questions de différence", op. cit., pp. 75-76.
70. Voir à ce sujet, Éditorial: variations sur des thèmes communs" in Questions féministes, no 1, novembre 1977.
71. Wittig, Monique, "On ne naît pas femme.", op. cit., p.83.

72. FUSS, Diana, Essentially Speaking, Feminism, Nature and Difference, New-York and London, Routledge, 1989, p.43.

CHAPITRE CINQ - Le débat sur la pornographie aux États-Unis et les conceptions de l'identité développées par les féministes libertaires, (1980-1990).

Introduction

Les concepts de différence et d'identité des femmes qui sont présents dans le féminisme de la différence sont critiqués non seulement par les féministes matérialistes françaises, mais aussi par un courant américain que l'on pourrait qualifier de libertaire. Ce courant s'est formé aux États-Unis dans le cadre d'un débat sur la pornographie et la sexualité.

Ce débat sur la pornographie a été particulièrement polarisé et a suscité de profondes divisions à l'intérieur même du mouvement féministe américain, durant la décennie des années 80. En effet, les premières critiques à l'endroit de la pornographie ont été le fait de féministes qui se réclamaient des analyses de Kate Millett et de Shulamith Firestone selon lesquelles la sexualité, dans une société patriarcale, est profondément structurée par la domination des hommes sur les femmes. On considérait également que le viol et certains mythes concernant la sexualité des femmes, comme par exemple le mythe de l'orgasme vaginal, exerçaient une influence importante sur la sexualité féminine(1). Dans l'introduction de Feminists, Pornography and the Law, les auteures écrivent: "Women began to protest pornography, because it was seen to be sexist and often degrading for women, showing them as stupid object being manipulate for men pleasure"(2). Selon Estelle B. Freedman et Barrie Thorne, il y a une différence importante entre ces thèses

et celles du Women Against Pornography qui tentera, vers la fin des années 70, d'établir un lien sans équivoque entre la pornographie et la violence faite aux femmes. C'est à partir de ce moment-là, en effet, qu'on en est venu, dans l'histoire du féminisme américain, à un conflit ouvert entre les différentes tendances et à des analyses souvent réductrices de part et d'autre.

Nous n'avons pas la prétention d'entreprendre, dans ce chapitre, une analyse exhaustive des différentes prises de positions à l'intérieur du mouvement féministe américain en ce qui concerne la pornographie et la sexualité. Nous voulons plutôt mettre en parallèle deux conceptions différentes qui se sont dessinées dans ce mouvement au cours des années 80, soit celle des féministes culturalistes et celle des féministes libertaires. En comparant les prises de position propres à ces deux courants, on pourra voir qu'à travers un conflit sur la sexualité et la pornographie, c'est au fond un autre débat qui a eu lieu dans le mouvement des femmes, portant sur des questions plus générales et sur des concepts plus centraux à l'intérieur des théories féministes contemporaines. En effet, au cours des années 1980, ce n'est plus uniquement de la pornographie que l'on discutera parmi les féministes américaines: on débatera plutôt, à travers cette question, des liens entre la vie privée et les objectifs politiques, et de ceux qui devraient exister entre le féminisme et la sexualité.

Enfin, ces discussions déboucheront, en dernière analyse, sur la définition même de ce en quoi consistent le féminisme et l'identité des femmes.

1. **Le courant féministe libertaire aux États-Unis: définition et mise en contexte**

1.1 **Le contexte de la conférence de Bernard et la polarisation du débat sur la sexualité et la pornographie**

Au cours d'un chapitre antérieur, nous exposons l'idée selon laquelle, dans le mouvement des femmes encore plus qu'ailleurs, la théorie et l'idéologie sont des aspects du discours qui sont inextricablement liés. Les liens que l'on peut constater entre ces deux niveaux de discours existent dans la plupart des écrits émanant du mouvement féministe contemporain. Toutefois, ils nous apparaissent encore plus clairement dans le débat sur la sexualité et la pornographie. Le fait que ce débat tourne autour d'un sujet aussi personnel que celui de la sexualité explique en partie ce phénomène. La deuxième partie de l'explication réside, d'après nous, dans la conjoncture politique et économique qui prévaut aux États-Unis au début des années 80.

En ce qui concerne le premier facteur d'explication, il faut souligner que le débat sur la pornographie s'est considérablement transformé, au cours des années 70, en se

concentrant, vers la fin de cette décennie, sur la définition possible d'une éthique féministe de la sexualité. En effet, avec la formation du Women Against Pornography et la parution d'ouvrages comme Take Back the Night, certaines féministes, dont plusieurs se réclamaient du courant américain de la différence, ont commencé à affirmer que les représentations des femmes dans la pornographie ne concordaient pas avec ce en quoi consistait réellement la sexualité des femmes, soit une sexualité égalitaire, basée sur un engagement émotif et affectif. En formulant ce type d'affirmation, elles en sont venues, par le fait même, à établir de nouvelles normes dans le mouvement féministe et à mettre au banc des accusées d'autres femmes qui ne s'identifiaient pas à ce modèle de relation. Parmi ces dernières, on retrouvera les protagonistes du courant féministe libertaire.

En examinant de près les termes de ce débat, on se rend compte qu'il tourne autour des questions suivantes: Qu'est-ce qu'une sexualité féministe? Les femmes qui vivent des relations hétérosexuelles et qui se sentent à l'aise dans ces relations peuvent-elles être considérées comme féministes? Reproduisent-elles nécessairement avec leurs partenaires des rôles de dominant et de dominé? Les lesbiennes qui font partie de couples où les rôles sexuels sont déterminés d'avance, et où l'une consent à ce que l'autre détienne plus de pouvoir dans la relation, peuvent-elles être considérées comme étant féministes?

Les femmes qui participent à l'industrie pornographique sont-elles toutes des victimes? Dans un autre ordre d'idées, est-ce bien le rôle du mouvement féministe de mettre de l'avant des considérations morales en ce qui regarde la sexualité? C'est ce type de questions que poseront les féministes libertaires aux féministes contre la pornographie. Et, en les posant, elles critiqueront non seulement la définition d'une sexualité féministe, telle que formulée par plusieurs féministes culturalistes, mais elles remettront aussi en question la définition même de l'identité des femmes qui est mise de l'avant par ces dernières.

Un article intitulé "Talking Sex", paru au début des années 80, résume bien les enjeux du débat. Faisant allusion aux relations hétérosexuelles et aux couples de lesbiennes où l'une tient le rôle de la "butch" et l'autre celui de la "femme", la féministe libertaire Amber Hollibaugh affirme ironiquement que de telles relations ne seraient absolument pas permises après une éventuelle révolution féministe:

No one will want you see! These things are all imposed by sexist male domination and patriarchy, which has brainwashed us from childhood into believing that our bodies are driven to this, in spite of the terrifically healthy erotic desires which would bloom in a new, revolutionnary society. That's hogwash. My fantasy life has ben **constructed** in a great variety of ways. My sexual desire has been channeled. But what that view takes from me is my right to genuinely feel, in my body, what I want(3).

En ce qui a trait au deuxième facteur d'explication, disons que pour comprendre les termes mêmes du débat sur la sexualité et la pornographie dans le mouvement féministe américain, il faut faire appel à la conjoncture politique et économique qui existait à cette époque. Le début des années 80, c'est aussi l'arrivée au pouvoir du gouvernement de Ronald Reagan aux États-Unis, en même temps que l'arrivée au pouvoir d'un mouvement social que Rosalind Pollock Petchevsky identifie comme la "nouvelle droite américaine". Par cette appellation, l'auteure désigne essentiellement le mouvement pour le "droit à la vie" aux États-Unis, ainsi que les groupes de pression qui gravitent autour de ce mouvement. À cet égard, dans le cadre d'un article de la revue Nouvelles Questions Féministes, paru en 1984, Petchevsky souligne que la politique de la nouvelle droite américaine à l'égard de la famille et de la sexualité constitue, en fait, la pierre angulaire de son programme politique et idéologique.

Selon Petchevsky, le discours de la nouvelle droite est contradictoire: d'une part on prône le respect de la vie privée et, d'autre part, on cherche à instaurer une sorte de police morale où l'État joue un rôle majeur par le biais des privilèges et des subsides qu'il accorde ou non à ses citoyens. L'auteure cite à ce sujet l'exemple du "Family Protection Act", mieux connu sous le nom de rapport Laxalt, dont l'objectif principal, dit-elle, consiste à "promouvoir une politique publique

favorisant non seulement le mariage et la maternité mais aussi l'hétérosexualité et le rôle du mari en tant que chef de famille"(4). Par ce projet, dit-elle, à l'aide d'une série de mesures politiques et économiques, l'État s'assure un contrôle non négligeable sur la moralité des citoyens et surtout sur leur moralité sexuelle.

De plus, ajoute l'auteure, à la lecture du discours anti-avortement formulé par la nouvelle droite, on se rend rapidement compte qu'il s'agit là d'une croisade morale particulièrement agressive envers toutes les formes de sexualité qui présentent une certaine forme de marginalité. "L'homosexualité masculine, le lesbianisme, les relations sexuelles hors mariage, le divorce, constituent les cibles préférées de la 'croisade pour la pureté' des temps modernes que mène la nouvelle droite"(5). Au centre de cette idéologie, on retrouve également une croisade contre les changements récents introduits par le mouvement féministe, entre autres contre le droit à l'avortement, mais aussi contre l'entrée massive des femmes sur le marché du travail.

A la lecture de l'article de Petchevsky, on se rend compte que plusieurs des accusations portées par le mouvement féministe libertaire contre les féministes culturalistes, accusations selon lesquelles les adeptes d'une censure du discours pornographique peuvent en venir à "faire le jeu de la droite",

ne sont pas dénuées de fondement. En fait, le débat sur la pornographie au début des années 80 est fortement influencé par la montée du conservatisme aux États-Unis. Avec l'arrivée au pouvoir de la nouvelle droite américaine, certains groupes qui se définissent comme des minorités sexuelles sont particulièrement inquiets, et avec raison. Ils ont peur de la répression policière et idéologique, peur que les mesures destinées à imposer une censure de la pornographie, qui sont réclamées par plusieurs groupes féministes, ne se retournent contre eux et ne les empêchent de s'exprimer publiquement.

C'est dans cette même veine que la féministe libertaire Alice Echols se demande comment il se fait que, dans le cadre du discours contre la pornographie, le courant féministe culturaliste, qui compte bon nombre de féministes lesbiennes, en soit venu à prôner une vision normative de la sexualité et à condamner, par le fait même, certaines formes de sexualité comme relevant de la "déviance" et de la "perversion"; termes qui, rappelle-t-elle, ont déjà été appliqués aux lesbiennes il n'y a pas si longtemps(6).

C'est dans ce contexte qu'est organisée en 1982, une conférence intitulée Between Pleasure and Danger, portant sur la sexualité des femmes. Il semble que la façon même dont cette conférence a été organisée ait suscité la controverse. D'emblée, les organisatrices de l'événement ont exclu, en omettant de les

inviter, certains groupes appartenant au mouvement féministe contre la pornographie. En réaction, les féministes contre la pornographie ont formé des lignes de piquetage à l'extérieur de l'édifice où se tenait la conférence et ont distribué des tracts qui avaient pour but de discréditer les organisatrices, les accusant de reproduire, dans leur pratiques sexuelles et dans leur discours, les attitudes et les valeurs propres à une société patriarcale. Les féministes contre la pornographie écrivent, au début des années 80, à propos des groupes de femmes qui ont participé à la conférence de Bernard:

For all their claims of radicalism, all the organisations and individuals listed above are advocating the same kind of patriarchal sexuality that flourishes in our culture's mainstream, that is channeled into crimes of sexual violence against women, and that is institutionnalised in pornography(7).

En fait, ce à quoi s'opposent les organisatrices de la conférence de Bernard c'est à une certaine forme de censure à laquelle sont confrontées, dans le mouvement des femmes, celles qui veulent parler ouvertement de leur sexualité, autrement qu'en faisant référence à la violence sexuelle et à l'oppression. Pour leur part, les féministes contre la pornographie accusent les organisatrices de la conférence d'appuyer des pratiques sexuelles qu'elles considèrent comme douteuses et dangereuses, comme par exemple le sado-masochisme et les relations entre adultes et adolescents.

En rétrospective, une fois que la période de polarisation extrême entre les deux tendances aura été dépassée, Adrienne Rich commentera le débat sur la sexualité et la pornographie aux États-Unis en déplorant que celui-ci ait profondément divisé le mouvement des femmes et qu'il ait pris, le plus souvent, l'allure d'un dialogue de sourds:

There has recently been an intensified debate on Female sexuality among feminists and lesbians, with lines often furiously drawn, with sado-masochism and pornography as key words which are variously defined according to who is talking. The depth of women's rage and fear regarding sexuality and its relation to power and pain is real, even when the dialogue sounds simplistic, self-righteous or like parallel monologues(8).

Il ne nous appartient pas, à l'intérieur de la présente recherche, de déterminer qui a raison et qui a tort, dans ce débat sur la sexualité et la pornographie (cela pourrait faire l'objet d'une réflexion basée sur un autre type de recherche). Nous voulions uniquement, à ce stade de la démonstration, camper les différentes positions présentes dans ce débat, afin de faire ressortir les principaux arguments formulés par chacun des protagonistes et de pouvoir montrer, par la suite, comment ces arguments ont pu avoir une influence sur les débats théoriques.

1.2 Pour une définition plus élaborée du féminisme libertaire

Au début des années 80, Andréa Dworkin et Catharine MacKinnon rédigent une ordonnance qui définit la pornographie

comme une forme de discrimination sexuelle envers les femmes, atteignant les droits de celles-ci en tant que citoyennes. A partir de cette ordonnance, naîtra une loi contre la pornographie, qui entrera en vigueur d'abord à Minneapolis, puis dans plusieurs grandes villes américaines(9). C'est également à la suite de cette ordonnance, que l'on verra se développer un nouveau courant que l'on pourrait qualifier de "féministe libertaire". Ce courant est difficile à définir, parce qu'il consiste essentiellement en une réponse aux prises de position du mouvement féministe contre la pornographie. A cause de cela, on se retrouve devant un discours théorique et idéologique assez diversifié, dont les analyses sont souvent grandement influencées par les débats idéologiques et politiques qui ont lieu à l'intérieur du mouvement féministe.

En fait, le féminisme libertaire constitue, en quelque sorte, l'envers de la médaille du courant féministe culturaliste, dans la mesure où il rallie plusieurs théoriciennes féministes qui ne se sentent pas représentées par ce courant. Ainsi, les libertaires regroupent autant des lesbiennes d'avant le féminisme que des féministes lesbiennes qui sont proches de l'idéologie et des objectifs politiques du mouvement pour les droits des homosexuels(10). Elles regroupent aussi des féministes lesbiennes et hétérosexuelles qui s'identifient comme socialistes et qui adhèrent, partiellement du moins, aux conceptions de la sexualité mises

de l'avant par la gauche radicale américaine, conceptions selon lesquelles la sexualité constitue d'abord et avant tout, pour les femmes comme pour les hommes, une forme de libération(11).

Dans leur grande majorité, les féministes libertaires sont très proches de la vision utopique définie par Kate Millett au début des années 1970 dans La politique du mâle, selon laquelle la révolution sexuelle aurait pour objet d'établir un "principe unique de tolérance"(12) en matière de sexualité et favoriserait l'acceptation des minorités sexuelles. De plus ces auteures s'inspirent, de façon implicite pour certaines, explicites pour d'autres, des analyses de Millett et Firestone en ce qui concerne la nécessité, pour les hommes et les femmes, d'une révolution sexuelle qui mettrait fin à la double morale en matière de sexualité. Enfin, tout comme les radicales du début des années 70, les libertaires s'opposent à une image idéalisée de l'identité féminine, qui empêche, disent-elles, de reconnaître les femmes comme des personnes ayant des besoins sexuels, au même titre que les hommes(13).

On peut déceler, cependant, deux grandes tendances dans le courant féministe libertaire. Nous les présentons sommairement ici afin de revenir plus tard sur les différences qui les caractérisent. La première tendance, que l'on pourrait qualifier de radicale, soutient que toute forme de sexualité constitue

pour les femmes un moyen d'affirmation de leur identité. La deuxième tendance, que l'on pourrait qualifier de socialiste, apparaîtra plus tard à l'intérieur de ce même courant. Selon cette seconde tendance, la sexualité, tout en étant pour les femmes un mode d'expression de l'identité, représente, d'une part, un lieu de plaisir et de libération mais aussi, d'autre part, un lieu de danger et de répression.

Alors que les radicales, comme Gayle Rubin, considèrent qu'il faut s'opposer, sur le plan politique, à toute forme de censure des représentations sexuelles, les "socialistes", comme Ann Ferguson, avancent qu'il faut plutôt ouvrir le débat sur la sexualité et la pornographie et que les positions politiques du mouvement féministe doivent constituer une sorte de compromis entre les différentes factions qui le composent.

Pour les fins de la présente analyse, et parce la deuxième tendance est apparue plus tard à l'intérieur du féminisme libertaire, nous nous attarderons pour l'instant aux positions et aux perspectives théoriques communes des féministes libertaires. Nous reviendrons toutefois, à la fin de ce chapitre, sur les critiques en matière de sexualité que les féministes libertaires de tendance socialiste, comme Ann Ferguson par exemple, ont formulées au sujet des positions des libertaires de tendance radicale.

En fait, on pourrait définir les féministes libertaires, toutes tendances confondues, à la fois comme des anti-essentialistes et comme des anti-idéalistes. Anti-essentialistes, ces théoriciennes définissent explicitement la sexualité comme un construit social. Il n'y a pas, disent-elles, de préférences ou de tendances sexuelles plus "normales" ou plus "naturelles" que d'autres; pas plus qu'il n'y a, d'ailleurs, de formes de sexualité qui seraient "naturellement" féminines ou masculines: il n'y a que différentes formes d'expression de la sexualité qui peuvent varier selon l'histoire personnelle des hommes et des femmes et selon la société et la sous-culture dont font partie les individus. Anti-idéalistes, les libertaires reprochent aux féministes culturalistes de valoriser uniquement les aspects romantiques de la sexualité et de considérer ces aspects comme des fondements majeurs de l'identité féminine.

Ainsi, alors que, chez les féministes culturalistes, l'affection, l'attention à l'autre, l'engagement émotif, autrement dit toutes les valeurs liées au "care", sont considérées comme des valeurs absolues, chez les féministes libertaires, on adopte des positions tout à fait opposées sur le plan éthique et politique. En effet, chez ces dernières, on considère que la valorisation de ces caractéristiques dites "féminines" revient, dans les faits, à considérer l'inhibition sexuelle comme une marque de supériorité de la part des femmes et ce, sans se demander si cette inhibition, et les valeurs qui

y sont rattachées, ne seraient pas plutôt une caractéristique de l'oppression que vivent les femmes dans un système patriarcal. Dans cette optique, selon les libertaires, en imposant trop tôt aux femmes, et plus précisément aux femmes du mouvement féministe, des normes sexuelles que l'on a identifiées comme plus éthiques et plus "correctes" que d'autres, on a, dans le mouvement des femmes, fermé prématurément le débat sur la sexualité, avant même qu'il n'ait pu être réellement engagé(14).

Enfin, les libertaires s'insurgent également contre la façon dont les culturalistes esquivent la question du plaisir sexuel, en mettant l'accent uniquement sur la violence et sur la répression dont les femmes sont victimes sur le plan de la sexualité. Carole Vance écrit à ce sujet: "Hiding pleasure and its sources in feminist discussion does not make the world safe for women, any more than women's acceding to the system of male protection made the world safe for them"(15).

Pour conclure, disons que l'on pourrait résumer les notions clés du féminisme libertaire par deux phrases de Amber Hollibaugh, que nous avons déjà citées dans les pages précédentes: "My sexual desires have been channeled", phrase qui fait référence à l'idée selon laquelle la sexualité est d'abord un phénomène social, et "(...) my right to genuinely feel in my body what I want", phrase qui montre bien que, selon les

libertaires, la sexualité est une façon, pour l'individu, d'exprimer son identité propre et de trouver qui il est réellement.

2. Les conceptions de l'identité des femmes mises de l'avant dans le discours des féministes libertaires

2.1 Le débat soulevé par Adrienne Rich et sa notion de "continuum lesbien"

Au début des années 80, paraît un article d'Adrienne Rich, intitulé "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence"⁽¹⁶⁾, qui alimentera de façon significative les discussions politiques et théoriques qui seront posées dans le mouvement féministe américain en ce qui a trait à la sexualité. En étudiant de plus près les objections des féministes libertaires à la notion même de "continuum lesbien", nous pourrions, par la suite, exposer plus clairement leurs conceptions en ce qui concerne le rapport des femmes à la sexualité, au genre et à la construction de l'identité.

Dans "Compulsory Heterosexuality...", les objectifs de l'auteure sont de deux ordres. Premièrement, Rich vise à redéfinir l'hétérosexualité, non pas comme une attirance "naturelle" des femmes envers les hommes, mais bien comme une institution politique qui permettrait au patriarcat de se perpétuer. Deuxièmement, l'auteur tente de repenser ce concept

même de "lesbianisme" et de le redéfinir comme une des formes de résistance que les femmes opposent à l'institution hétérosexuelle. Ceci l'amène à placer le lesbianisme proprement dit, soit les relations sexuelles entre femmes, à l'intérieur d'un continuum dont font aussi partie les relations affectives entre les femmes, ainsi que la solidarité féministe.

D'après nous, dans sa définition du "continuum lesbien", et bien que ce ne soit pas toujours le cas dans ses écrits antérieurs, Adrienne Rich se démarque de plusieurs des conceptions naturalisantes de la sexualité des femmes qui ont été mises de l'avant par les féministes américaines de la différence. Dans "Compulsory Heterosexuality...", Rich refuse en effet de recourir au discours de la nature et ce, autant lorsqu'elle définit le lesbianisme que lorsqu'elle définit l'hétérosexualité. Ainsi, critiquant les conceptions de certaines féministes américaines de la différence, selon lesquelles les rapports amoureux entre les femmes seraient plus "naturels" que les rapports hétérosexuels, puisque, dit-on, le premier rapport amoureux s'établit avec la mère, Rich écrit: "I do not, myself, assume that mothering by women is a sufficient cause of Lesbian existence"(17). Elle affirme aussi, plus loin: "I am suggesting that heterosexuality, like motherhood, needs to be recognized and studied as a political institution - even, or especially, by those individuals who feel they are, in

their personal experience, the precursors of a new personal relations between the sexes"(18).

On ne peut donc pas accuser Rich, dans cet article précis, de "naturalisme"; cependant, ses thèses seront abondamment critiquées par les tenants du féminisme libertaire aux États-Unis. En effet, ces dernières ont soulevé plusieurs objections relativement à la notion de continuum lesbien. Parmi ces objections, nous en retiendrons deux, qui nous apparaissent être les plus importantes. Premièrement, on reproche à cette notion de privilégier le caractère politique du lesbianisme au détriment de son caractère sexuel et, deuxièmement, on reproche à Rich de romancer considérablement les relations entre les femmes, en plaçant dans un même continuum les relations sexuelles proprement dites et les relations amicales et affectives entre les femmes.

Pour comprendre le premier type d'objection, il faut remonter aux Women Identified Women et à la façon dont celles-ci percevaient le lesbianisme. Chez les Women Identified Women, comme chez Rich, les lesbiennes sont des femmes qui s'engagent politiquement et émotivement envers d'autres femmes et qui dirigent leur énergie vers les femmes plutôt que vers les hommes. En fait, le lesbianisme est défini ici comme le prolongement d'un engagement politique et d'un mode de vie féministe. Les féministes libertaires s'opposent à cette

définition en soulignant que les lesbiennes ne sont pas toutes des féministes. Il y en a plusieurs, au contraire, disent-elles, qui vivent le lesbianisme d'abord comme un choix sexuel et qui ont été rejetées, à ce titre, par le mouvement des femmes.

Shane Phelan est l'une des théoriciennes qui ont fait une analyse en profondeur des débats qui ont eu lieu dans le mouvement des femmes autour des questions concernant la pornographie et la sexualité. La thèse de Phelan, en ce qui concerne la notion de continuum lesbien est qu'en analysant les rapports sexuels entre les femmes comme étant essentiellement un choix politique plutôt qu'un choix sexuel, on tente, paradoxalement, de réhabiliter le lesbianisme. Celui-ci, considéré dès lors comme une option politique et un facteur d'unité entre les femmes plutôt qu'un choix strictement sexuel, devient, en effet, beaucoup moins menaçant; et ceci tant pour les féministes hétérosexuelles que pour les lesbiennes elles-mêmes. Les féministes hétérosexuelles pouvaient alors être exemptées de se poser des questions en rapport avec leur vie privée et les lesbiennes, pour leur part, pouvaient à leur tour établir un lien cohérent entre leur engagement dans le mouvement féministe et leur vie affective et sexuelle. Par le fait même, le lesbianisme acquérait, en quelque sorte, ses lettres de noblesse et les lesbiennes passaient, dans la théorie du moins, du statut de marginales à celui d'avant-garde du mouvement des femmes.

Cependant, selon Phelan, cette démarginalisation s'est faite au détriment d'une partie de l'identité lesbienne. Comme l'écrit Phelan: "Lesbianism became 'safe' by becoming something other than what it has been, a creature no longer of physical desire but of political desire - the desire for equal, non-oppressive personal relationships"(19). De plus, et de façon paradoxale, les lesbiennes pré-féministes, celles qui avaient tissé, souvent dans la peur et la clandestinité, les premiers réseaux de solidarité, celles qui, avant le début des années 70, avaient lutté pour leur droit à l'existence et à l'existence de leurs milieux de vie, se retrouvaient en quelque sorte "noyées" à l'intérieur du "continuum lesbien" et leur rôle devenait beaucoup moins important que celui des femmes du mouvement féministe qui étaient, en majorité, hétérosexuelles.

De son côté, la féministe libertaire Ann Ferguson souligne à cet égard que l'inclusion des lesbiennes et des féministes hétérosexuelles à l'intérieur d'un même continuum revient à présenter une image homogène du mouvement féministe et à oblitérer la réalité des lesbiennes tout comme celle des hétérosexuelles:

Calling women who resist patriarchy the lesbian continuum assumes, not only that all lesbians have resisted patriarchy, but that all true patriarchal resisters are lesbians or approach lesbianism. This ignores, on the one hand, the "old lesbian" subculture that contains many nonpolitical, co-opted, and economically comfortable lesbians. It also ignores the existence of some heterosexual couples in which women who are feminist maintain an equal relationship with men. Such women would deny that

their involvments are coercive, or even that they are forced to put second their own needs, their self-respect, or their relationship with women(20).

Plus profondément, ce qui est en jeu ici c'est une définition non pas uniquement du lesbianisme mais aussi du féminisme et de l'identité des femmes. Ce que les libertaires reprochent à Rich, et à la plupart des auteures féministes culturalistes lorsqu'elles traitent non seulement du lesbianisme mais aussi de la sexualité, c'est, d'une part, d'avoir "désexualisé" le lesbianisme en insistant uniquement sur ses aspects politiques et, d'autre part, d'avoir romancé considérablement la sexualité féminine, tout en donnant une image plutôt idéaliste de l'identité des femmes.

En effet, Rich décrit le lesbianisme comme une relation empreinte de tendresse et d'affection, s'inscrivant dans un rapport égalitaire, et ayant pour base un engagement mutuel. A ce sujet, plusieurs féministes libertaires, telles Joan Nestle, Alice Echols ou Ann Ferguson, se demandent si cette insistance sur des aspects de l'érotisme qui ne font pas explicitement appel aux relations sexuelles entre les femmes ne vise pas plutôt à donner une apparence de respectabilité au lesbianisme et à la sexualité des femmes en général. Le lesbianisme, dira en substance Joan Nestle, n'est pas exclusivement une option politique, ce n'est pas non plus uniquement une question de solidarité et d'affection entre les femmes, c'est aussi, et

surtout, une question d'attirance sexuelle. Nier cette composante, continue-t-elle, revient à nier au lesbianisme à la fois sa composante érotique et une part de sa signification politique(21).

D'autre part, sans remettre en question, dans ses fondements mêmes, la thèse selon laquelle la vie privée est politique, les féministes libertaires posent les questions suivantes: jusqu'où peut aller le féminisme dans son analyse de la vie privée des femmes? Qu'est-ce qui peut être considéré comme politique et qu'est-ce qui devrait, au contraire, relever de choix strictement privés? Devrait-on rejeter certaines pratiques sexuelles parce qu'on les considère moins féministes que d'autres? Ce type de questions a aussi entraîné une remise en cause de la façon dont on a analysé l'hétérosexualité dans plusieurs écrits du mouvement féministe au cours des années 70. En effet, sans nier que les hétérosexuelles retirent des privilèges économiques et sociaux du fait de leurs relations avec les hommes, les féministes libertaires soulignent que l'on ne peut pas, pour autant, considérer leurs relations avec les hommes comme illégitimes et comme une "trahison" envers le mouvement des femmes.

2.2 La sexualité: lieu de prise de pouvoir et de formation de l'identité

I do not see sexuality as a transcultural container, as essential, as historically unchanging, or as Eros. I define sexuality as whatever a given society eroticizes. That is, sexual is whatever sexual means in a particular society (...) In the society we currently live in, the content I want to claim for sexuality is the gaze that constructs women as objects for male pleasure(22).

Catharine MacKinnon, l'auteure de cette citation, est une des leaders du mouvement féministe contre la pornographie aux États-Unis, dans les années 80. A l'encontre des féministes américaines de la différence, MacKinnon considère que l'on ne peut pas parler, dans les sociétés actuelles, d'un pouvoir ou d'un mode de connaissance propres aux femmes parce que, dit-elle, dans les sociétés patriarcales, ce sont les hommes qui détiennent le pouvoir.

A l'encontre des féministes libertaires, cependant, MacKinnon affirme que l'on ne peut pas séparer l'érotisme et la sexualité des rapports de domination entre les sexes. Toutefois, dans la perspective de MacKinnon, l'érotisme et les rapports de domination entre les sexes sont tellement liés que la sexualité des femmes est définie comme étant entièrement construite par le regard masculin. On a donc affaire, ici, à une conception totalement déterministe de la sexualité. C'est précisément à cette approche déterministe, aussi bien qu'aux conceptions

naturalistes et essentialistes, mises de l'avant par les féministes américaines de la différence, que s'opposent les féministes libertaires.

En fait, les conceptions des féministes libertaires, en ce qui regarde la sexualité, reposent sur deux prémisses essentielles. La première est que les théories féministes, si elles veulent rendre compte adéquatement de l'expérience des femmes, se doivent de considérer la sexualité comme un enjeu majeur, non seulement sur le plan des revendications politiques mais aussi en ce qui a trait à la conceptualisation théorique. La deuxième prémisses est qu'il existe une certaine autonomie de la sexualité par rapport au "gender" ou aux rapports sociaux de domination entre les sexes. Ce sont ces deux prémisses que nous allons examiner dans les pages qui suivent.

Il faut noter que, lorsqu'on parle de sexualité dans ce contexte, il s'agit bien du plaisir sexuel en tant que tel et du rapport des femmes à l'érotisme, plutôt que d'oppression sexuelle. En effet, selon les adeptes du courant féministe libertaire, le mouvement féministe n'a que trop mis l'accent sur l'oppression sexuelle et sur la nécessité, pour les femmes, d'accorder leur vie privée avec leurs convictions politiques, évacuant ainsi, dans l'analyse des rapports entre les sexes, toute la dimension du plaisir sexuel. Carole Vance écrit à ce sujet: "If theory is to have any valid relationship to

experience, we need to acknowledge that sexuality is worth talking about seriously. We cannot create a body of knowledge that is true to women's lives, if sexual pleasure cannot be spoken about safely, honestly and completely."(23)

Cependant, en affirmant que le plaisir sexuel doit prendre la place qui lui revient dans les théories féministes contemporaines, les féministes libertaires n'affirment pas, loin de là, que les relations sexuelles sont exemptes de tout rapport de domination. Selon Muriel Dimen, en effet: "Sexual intimacy is too generous an experience to exclude anything, including the forces of the unconscious and the forces of hierarchies"(24). Pour les féministes libertaires, en fait, l'expérience sexuelle se situe à la frontière entre le conscient et l'inconscient, elle peut être à la fois source de plaisir et de danger et elle peut être une façon, pour l'individu, de s'opposer aux normes sociales ou de s'y conformer.

Mais surtout, selon les féministes libertaires, la sexualité est une façon pour l'individu de se connaître lui-même, de savoir qui il est réellement. En fait, malgré les divergences qui opposent féministes libertaires et féministes culturalistes, on peut dire que, dans le processus de formation identitaire, la sexualité, avec ses composantes de plaisir et de domination, tient, chez les libertaires, le même rôle que l'érotisme chez Susan Griffin et chez l'ensemble des féministes

culturalistes. C'est un des lieux, parmi les plus importants, où l'individu prend du pouvoir sur son corps, sur ses émotions et sur sa vie en général. C'est aussi un des lieux à partir desquels il construit son identité propre.

C'est pour cette raison que, selon les féministes libertaires, on ne peut pas vraiment exiger, comme le font certaines féministes culturalistes, que les femmes qui font partie du mouvement féministe ajustent leurs pratiques sexuelles à leurs convictions politiques. Cette conception des liens entre le privé et le politique risque, affirment les féministes libertaires, de tarir cette formidable source d'énergie et de connaissance de soi qu'est la sexualité. De plus, toujours selon les féministes libertaires, exiger des femmes qu'elles fassent correspondre leurs désirs sexuels avec leurs options politiques résulte d'une mauvaise compréhension des liens entre le genre et la sexualité.

2.3 Les féministes libertaires et les distinctions entre le genre et la sexualité

Parmi les théoriciennes qui se réclament du courant féministe libertaire, Carole Vance et Gayle Rubin sont celles qui se sont le plus penchées sur cette question des liens et des distinctions que l'on devrait faire entre le genre et la sexualité. Dans leur perspective, le genre désigne l'ensemble des contraintes sociales auxquelles l'individu est soumis, selon

qu'il est défini socialement comme un homme ou comme une femme, alors que la sexualité désigne la façon personnelle par laquelle l'individu réagit à ces contraintes.

En fait, Rubin et Vance s'entendent pour dire que, si toute sexualité est construite socialement, cela ne signifie pas nécessairement que tous les individus répondent de la même façon aux conditionnements sociaux. La sexualité n'est pas le simple produit de la domination ou de la répression sexuelle: il existe toute une gamme de réponses aux normes sociales, qui peuvent aller du conformisme le plus total à la marginalité la plus complète. Les liens entre le genre et la sexualité sont souvent beaucoup plus complexes qu'on ne peut l'imaginer.

De plus, comme il y a plusieurs façons de répondre aux normes sociales, il faut aussi penser, disent les féministes libertaires, que les changements sur le plan de la sexualité ne correspondent pas toujours à ceux qui se produisent sur le plan social et politique. Ici, c'est la notion de révolution culturelle, telle que définie par les féministes culturalistes du début des années 70, qui est remise en cause. On peut rappeler en effet que cette notion de révolution culturelle, telle que développée entre autres par les Women Identified Women, désignait des changements radicaux dans la vie et dans la façon de penser des femmes, changements qui devaient mener à la construction d'une culture et d'un mode de vie féministe.

Or, ce que les féministes libertaires veulent affirmer, au début des années 80, c'est que l'expression de la sexualité, et les choix que font les hommes et les femmes dans leur vie privée, ne changent pas de la même façon, ni au même rythme, que les options politiques des individus. L'anthropologue américaine Carole Vance écrit à ce sujet :

Some suggest that if sexuality is constructed at the cultural level, then it can be easily reconstructed or deconstructed at the social or personal level. Not necessarily. The cultural analogue is useful here, for although human cultures are arbitrary in that behavior is learned and not intrinsic, anthropologists do not believe that entire cultures can transform themselves overnight, or that individuals socialized in one cultural tradition can acculturate at whim(25).

D'autre part, les féministes libertaires appuient la thèse de Michel Foucault selon laquelle il n'y a pas de désir sexuel inné ou naturel qui pré-existe au conditionnement social et qui serait réprimé par celui-ci. Toute sexualité, qu'elle soit conforme aux normes dominantes ou qu'elle s'oppose à ces dernières, s'inscrit dans des pratiques sociales et l'individu a la possibilité de reconstruire quotidiennement sa sexualité à partir de son histoire personnelle, de la classe sociale à laquelle il appartient, du groupe ethnique dont il fait partie, etc. Gayle Rubin écrit, à propos des thèses de Foucault :

This does not mean the biological capacities are not prerequisites for human sexuality. It does mean that human sexuality is not comprehensible in purely biological terms. Human organisms with human brains are necessary for human cultures, but no examinations of the body or its parts can explain the nature and variety of human social systems (...). The body, the

brain, the genitalia, and the capacity for language are all necessary for human sexuality. But they do not determine its content, its experiences, or its institutional forms(26).

Toutefois, admet Gayle Rubin, on peut affirmer que les analyses des "radicaux" - Rubin désigne par ce terme les théoriciens homosexuels et les féministes libertaires qui s'opposent à la répression sexuelle - ont fréquemment insisté sur le rôle répressif de la société face aux pratiques sexuelles marginales, attribuant ainsi la résistance individuelle à la répression à un instinct sexuel naturel.

2.4 La notion de "sexual agency"

Chez la majorité des féministes libertaires, cet appel à un instinct sexuel naturel constitue plutôt un argument implicite. En effet, dans leurs présupposés théoriques explicites, les féministes libertaires tombent d'accord avec Michel Foucault pour affirmer que les mêmes normes sociales qui produisent et qui structurent la sexualité des individus produisent aussi la résistance. Dans la perspective des libertaires, la sexualité est analysée comme un enjeu des conflits sociaux et comme le lieu de luttes sociales entre les minorités sexuelles et les institutions (l'Église, l'État, la Famille, les services de santé) qui cherchent à imposer à ces minorités des normes dominantes en matière de sexualité. Dans cette perspective, également, s'il n'y a pas moyen d'échapper

à la socialisation, il existe néanmoins des possibilités de réinterprétation et de déconstruction des normes sexuelles. Ceci peut se faire par la mise sur pied de sous-cultures qui deviendront, pour les minorités sexuelles, des lieux de résistance aux normes dominantes. Selon Gayle Rubin: "The sexual system is not a monolithic, omnipotent structure. There are continuous battles over the definitions, evaluations, arrangements, privileges, and costs of sexual behavior. Political struggle over sex assumes characteristic forms" (27).

D'autre part, selon les féministes libertaires, lorsqu'on adopte un mode de vie qui est en contradiction avec les normes dominantes, il peut arriver, cependant, que ce mode de vie reproduise certaines des traditions et des valeurs imposées par la société. On ne change pas, à volonté, d'identité simplement parce qu'on a changé d'orientation sexuelle. C'est pour cette raison que les féministes libertaires se refusent à considérer les féministes hétérosexuelles comme des femmes qui collaborent avec l'oppresseur, pas plus d'ailleurs qu'elles ne considèrent les relations sexuelles entre femmes comme étant à l'abri des rapports de pouvoir et de domination. Selon les féministes libertaires, la conception, propre aux culturalistes, selon laquelle la sexualité féminine est "naturellement" non violente, est tout à fait erronée, au même titre d'ailleurs que la conception selon laquelle les femmes rechercheraient

"naturellement" des relations égalitaires, exemptes de tout rapport de pouvoir.

Dans une telle optique, les libertaires considèrent que le mouvement féministe ferait mieux d'explorer, plutôt que de condamner, la façon dont plusieurs lesbiennes vivent leur sexualité en restant attachées à des rôles sexuels prédéterminés et en construisant leur identité sexuelle à partir de ces rôles(28). De plus, toujours selon les libertaires, le mouvement féministe devrait s'abstenir de juger ou de condamner toute forme de relation sexuelle qui existe entre deux personnes consentantes, même si cette relation sexuelle comporte une composante de pouvoir ou de domination. C'est dans cette même perspective que plusieurs auteures féministes libertaires considèrent comme acceptables, d'un point de vue féministe, les rapports sexuels qui ont lieu dans le cadre d'une relation sado-masochiste, à condition que cette relation ait lieu entre deux personnes consentantes.

Une telle conception est la conséquence directe de la distinction entre le genre et la sexualité, exposée plus haut. Le féminisme, affirme Gayle Rubin, est une théorie de l'oppression liée au genre; jusqu'ici, cette théorie n'a que très peu analysé les formes de répression liées à la sexualité en tant que telle, soit la discrimination qui est exercée envers les minorités sexuelles ou envers ceux que l'on considère comme

ayant un comportement déviant. Selon Rubin, également, le féminisme n'a pas suffisamment analysé non plus les multiples formes d'expression sexuelle qui peuvent exister actuellement. En fait, selon les libertaires, la répression sexuelle et les multiples formes d'expression de la sexualité possèdent une dynamique qui leur est propre et qui n'est pas structurée uniquement par la domination liée au genre. Dans cette perspective, affirme Rubin, la domination d'un genre sur un autre ne résume pas, à elle seule, toutes les formes de discrimination et de répression sexuelle, pas plus que le féminisme ne résume, à lui seul, les différentes formes de luttes contre ces formes de répression.

(...) I Want to challenge the assumption that feminism is or should be the privileged site of a theory of sexuality. Feminism is the theory of gender oppression. To automatically assume that this makes it the theory of sexual oppression is to fail to distinguish between gender, on the one hand, and erotic desire, on the other(29).

Comment, dans le cadre de cette approche, peut-on définir la notion de "sexual agency", qui est souvent employée par les féministes libertaires? D'après nous, à la lecture des textes de Amber Hollibaugh, Muriel Dimen, Gayle Rubin, on se rend compte que la sexualité semble receler une sorte de "vérité profonde" qui permet à l'individu non pas tant d'échapper à la socialisation que de réinterpréter celle-ci à partir de ses expériences propres, et d'agir à l'encontre de la domination sexuelle. En fait, la sexualité joue ici le même rôle que

l'inconscient ou les rêves dans la psychanalyse. Elle représente un domaine caché, à découvrir, qui s'il est analysé "honnêtement", c'est à dire en dépit des tabous ou des contraintes sociales, permet à l'individu de se découvrir lui-même et de reconstruire son identité. Selon les féministes libertaires, cette force cachée ou cette sorte de vérité profonde ne devrait, en aucune façon, être domestiquée au nom d'objectifs politiques, qu'ils soient féministes ou autres, parce qu'alors l'individu perdrait une source inestimable de renseignements sur ce qu'il est réellement. Comme l'écrit Muriel Dimen:

The discovery/creation of sexual pleasure is very much an individual journey, even as your craft pushes off from received notions of gender and is sped on or becalmed by concurrently developing notions of what is possible and permissible. No matter how carefully charted by conscious intentionality, the journey's course is determined finally by a complex mix of conscious and unconscious, rational and irrational currents that represent a swirling together of personal desire and cultural force(30).

Notons également que, comme en témoigne cette citation de Muriel Dimen, le sujet sexuel n'est pas toujours, dans le féminisme libertaire, un sujet cohérent, ni un sujet rationnel ou transparent à lui-même. Dans cette optique, la notion de "sexual agency", telle que formulée par les libertaires, accorde une place importante au rôle de l'inconscient dans la formation des objectifs politiques des individus et des mouvements sociaux. "Le privé est politique", diront les féministes

libertaires, non pas au sens où toutes les facettes de la vie privée des individus devrait faire l'objet de débats publics, mais bien au sens où les options personnelles interviennent, qu'on le veuille ou non, dans les conflits sociaux et dans la formulation des projets de société mis de l'avant par les différents acteurs.

Dans un autre ordre d'idées, avec la notion de "sexual agency" les féministes libertaires considèrent que les désirs que peut éprouver un individu, dans sa privée, ne correspondent pas toujours à ses objectifs politiques et que cela n'est pas non plus souhaitable. Certains éléments de la sexualité tendent à reproduire la culture dont l'individu fait partie, certains autres viennent de sa propre créativité, créativité qu'il puise essentiellement dans sa vie privée et dans ses expériences personnelles. Dans une telle optique, c'est souvent à partir des contradictions entre les différentes forces sociales et entre les différentes formes de socialisation que le sujet peut faire preuve de créativité et reconstruire sa propre identité sur le plan sexuel.

3. Les féministes noires et leurs positions dans le cadre du débat sur la pornographie et la sexualité.

Tout en tenant elles-mêmes un discours basé sur la notion de différence, les féministes noires et les féministes "de couleur" aux Etats-Unis ont abondamment critiqué les concepts

de différence et d'identité des femmes tels que définis par le discours féministe dominant ou, pour employer une expression plus usitée aux États-Unis, par le "white feminism". Une étude exhaustive du discours féministe noir aux États-Unis nécessiterait, à elle seule, une thèse de doctorat. Pour cette raison, nous nous concentrerons plutôt ici sur le discours des féministes noires en ce qui concerne la sexualité, afin de montrer comment celles-ci apportent une contribution originale à la notion de "sexual agency" et nuancent à la fois les positions des féministes culturalistes et celles des féministes libertaires en ce qui a trait à l'identité des femmes.

Depuis le début des années 70, il existe un discours propre aux féministes noires à l'intérieur du féminisme américain. Ce discours devient toutefois plus présent au début des années 80, avec la publication de plusieurs ouvrages dont les plus importants sont Home Girls, a Black Feminist Antology et This Bridge Called my Back(31). Ces deux ouvrages font ressortir la double exploitation que vivent les femmes noires aux États-Unis ainsi que les multiples difficultés, liées à la définition d'une position spécifique aux femmes des minorités ethniques au sein même du mouvement féministe américain. Dans Home Girls, notamment, les auteures féministes, et parmi elles les auteures lesbiennes, soulignent les difficultés qu'il y a à être à la fois féministe, lesbienne et Noire aux États-Unis, parce que cela implique que l'on a à faire face à la fois au rejet de sa propre

communauté et au racisme à l'intérieur du mouvement des femmes. Barbara Smith écrit, en référence au titre Home Girls et à tout ce que ces deux termes évoquent pour elle:

I knew I was onto something, particularly when I considered that so many Black people who are threatened by feminism have argued that by being a Black feminist (particularly if you are also a Lesbian) you have left the race, are no longer a part of the Black community, have no home" (32).

Le rejet par sa propre communauté et l'accusation d'être un "traître à la cause" sont, assurément, très lourds à porter, surtout si l'on prend en considération l'importance que peut prendre la communauté ethnique dans un pays où l'on souffre de discrimination raciale. En dépit ou à cause de cet anathème, les féministes noires ont adopté des positions originales en ce qui concerne la sexualité et la pornographie, qui éclairent d'une façon particulière l'analyse féministe à ce sujet, et qui contribuent à remettre en question la notion d'identité des femmes, telle que définie par les culturalistes.

3.1 L'héritage de l'esclavage et la problématique du silence

En général, on peut dire que l'on retrouve, parmi les féministes noires américaines, les mêmes divisions qui séparent les féministes blanches en ce qui concerne la lutte contre la pornographie versus la lutte pour la liberté d'expression en matière de sexualité. Parmi les théoriciennes du Black feminism,

cependant, le débat se pose différemment parce qu'il a, pour toile de fond, les conséquences de l'esclavage et la lutte contre la discrimination raciale aux États-Unis. En fait, il ressort du discours du Black feminism que la façon dont les femmes noires vivent leur sexualité ne peut être séparée de l'oppression spécifique qu'elles subissent ni de la façon dont elles ont intériorisé cette oppression. Selon Barbara Omolade:

Racial oppression tends to flow from the external to the internal: from political institutions, social structures, the economic system and military conquest, into the psyche and consciousness and culture of the oppressed and the oppressor. In contrast, sexual oppression tends to direct itself directly to the internal, the feeling and emotional center, the private and intimate self, existing within the external context of power and social control(33).

Selon les théoriciennes du Black feminism, à cause de l'oppression raciale, la sexualité des Noires et celle des Blanches sont représentées de façon assez différente dans le discours dominant. En effet, selon ces auteures, un des héritages de l'esclavage, c'est que si les femmes blanches sont représentées dans la pornographie comme des objets sexuels, les femmes noires, elles, y sont plutôt représentées comme des animaux. Cette différence de représentation s'explique, entre autres, par le fait que les planteurs blancs se servaient des esclaves noirs essentiellement pour la reproduction. Ils imposaient aux femmes et aux hommes noirs des partenaires sexuels sans tenir aucunement compte de leurs affinités à ce sujet et les poussaient à se reproduire afin de pouvoir

augmenter le nombre d'esclaves qui pourraient ensuite travailler à la plantation. Cette façon de faire revenait, selon plusieurs féministes noires, à traiter les hommes et les femmes noires comme du bétail. Comme l'écrit Patricia Hill Collins, "Exploiting Black women as breeders objectified them as less than human because only animal can be bred against their will"(34). Parallèlement à cette représentation des femmes noires comme des animaux, le discours dominant leur prêtait également un potentiel sexuel plus élevé que celui du commun des mortels. Le propriétaire blanc se représentait en effet la femme noire comme ayant une sexualité "bestiale", que la "civilisation blanche" n'avait pas encore domestiquée.

(...) in the market women and nursing mothers wrapped in African cloth, in the scanty clad farming women, the European man saw a being who embodied all that was evil and profane to his sensibilities. He perceived the African's sensual ways according to his own cultural definition of sex, nudity and blackness as base, foul and bestial. He did not attempt to understand how Africans defined their own behaviour(35).

Le corollaire de cette identité qui était, en fait, imposée aux femmes noires par le propriétaire blanc, est l'identité asexuée et quasi-angélique de la femme blanche. Les hommes blancs avaient accès, de leur côté, à la fois aux femmes blanches, qu'ils pouvaient épouser, et aux femmes noires, à qui ils pouvaient imposer leurs désirs sexuels et qu'ils pouvaient utiliser pour augmenter le nombre de leurs esclaves. D'autre part, les femmes noires, même une fois la période de l'esclavage

révolue, étaient aussi celles qui se voyaient forcées de travailler à l'extérieur de leur foyer, donc celles qui, dans l'imagerie populaire, représentaient des femmes "libérées" sur le plan sexuel; alors que, dans la réalité, elles étaient plutôt, contrairement aux femmes blanches de la petite bourgeoisie et de la bourgeoisie, celles qui étaient continuellement en butte aux avances sexuelles des hommes sur les lieux de travail.

Cette division entre Noires et Blanches, sur le plan de la représentation sexuelle, produit ce que Phyllis Marynick Palmer définit comme la **double identité des femmes américaines**, double identité qui était présente surtout au dix-neuvième siècle, à l'époque victorienne, mais qui, aujourd'hui encore, exerce une influence: "The symbolic division created in nineteenth century was between the "good" women, who were pure, clean, sexually repressed, and physically fragile, and the "bad" women, who were dirty, licentious, physically strong, and knowledgeable about the evil done in the world"(36).

Selon plusieurs féministes noires, les Noires ont réagi à cette représentation d'elles-mêmes en adoptant une conception conservatrice de la sexualité et en faisant silence sur leur vie et sur leur identité sexuelles. Cheryl Clarke, par exemple, affirme que, somme toute, la conception que les hommes et les

femmes de la communauté noire se font de leur sexualité, est essentiellement centrée sur la reproduction:

Like all Americans, Black Americans live in a sexually repressive culture. And we have made all manners of compromise regarding our sexuality in order to live here. We have expended much energy trying to debunk the racist mythology which says our sexuality is depraved. Unfortunately, many of us have overcompensated and assimilated the puritan value that sex is for reproduction, occurs only between men and women, and is only valid within the confines of heterosexual marriage(37).

Selon Evelyn Hammond, il existe une véritable politique du silence, chez les femmes noires, à l'endroit de la sexualité, politique qui se mue souvent en une "problématique du silence", lorsqu'elle est analysée par les théoriciennes du Black feminism. Plusieurs féministes noires considèrent, en effet, que ce silence est une des façons, pour les Noires, de résister aux multiples représentations que l'on se fait de leur identité sexuelle dans la culture dominante. Toutefois, continue Hammond, ce qui échappe à certaines des analyses élaborées dans le cadre de cette "problématique du silence", c'est que cette résistance a pour contre-partie l'impuissance des femmes noires à définir, par elles-mêmes et pour elles-mêmes, les caractéristiques spécifiques de leur culture en matière de sexualité(38).

3.2 Hortense Spillers: "a small drama of words"

Parmi les analyses des féministes noires en matière de sexualité, une de celles qui nous semble particulièrement

pertinente est celle de Hortense J. Spillers. D'après cette auteure, les femmes noires, dans les mythes construits par la culture dominante, ne sont pas vraiment le symbole d'une sexualité qui n'aurait pas été domestiquée par la civilisation, elles représentent plutôt la ligne de démarcation entre ce qui est de l'ordre de l'humain et ce qui ne l'est pas. Dans cette optique, même si, dans le discours dominant, les femmes noires sont représentées comme ayant une sexualité hors du commun, dans ce même discours, leur sexualité ne leur appartient pas. Elle n'est d'ailleurs pas une sexualité au sens propre du terme, puisque, selon Spillers, la sexualité en tant que telle est une des caractéristiques de l'humanité.

At this level of radical disjuncture, in the "great chain of being", black is the vestibule to culture. In other worlds, the black persons mirrored for the society around her and him what a human being was not. Though this stage of the bestial, the act of copulating travels eons before culture incorporates it, before the concept of sexuality can reclaim and "humanise" it(39).

Dans ce contexte, il n'y a pas vraiment de langage pour dire la sexualité des femmes noires. Ces dernières représentent, comme l'écrit Hortense Spillers, la différence absolue. Pour ceux et celles qui possèdent le privilège de construire un langage à propos de la sexualité, celle des hommes et des femmes noirs appartient à l'univers du chaos. Et comme le chaos implique, en lui-même, une description et une explication, la sexualité des femmes noires, et celle des Noirs en général, n'a pas besoin de description subséquente.

From this angle, the act of sex has no occasional moments of inauguration, transition and termination; it does not belong to the human process, embedded in time, pledged to time and to notions of mortality. It is, on the contrary, a state of vicious, routinized, entanglement, whose passions are pure, direct, and untrammelled by consciousness.(40)

L'analyse de Spillers, éclaire d'une façon particulière la problématique du silence, telle que définie par Evelynn Hammond. Dans une telle perspective, en effet, la parole que prennent les Noires pour exprimer leur rapport à la sexualité fait figure d'une réappropriation et d'une redéfinition non seulement de leur identité sexuelle mais, plus profondément, de leur humanité. Spillers considère en effet que, dans un contexte où "a term of power belongs to the empowered"(41) la définition de la sexualité est un des apanages du pouvoir. Autrement dit, pour plusieurs féministes noires, se réapproprier sa sexualité, et les mots pour la dire, c'est se réapproprier la possibilité de se définir soi-même en tant qu'être humain, à partir de ses conditions spécifiques d'oppression et d'exploitation.

3.3 Le Black feminism et "la différence dans la différence."

Comme nous l'avons mentionné plus haut, les féministes noires sont, elles aussi, divisées dans le cadre du débat sur la pornographie et la sexualité. Certaines, comme Alice Walker et Audre Lorde, ont pris position contre la pornographie; d'autres, comme Hortense Spillers et Cheryl Clarke se sont

plutôt opposées, sans nécessairement se prononcer dans le cadre du débat sur la pornographie, à la "politique du silence" en matière de sexualité. Toutefois, d'un côté comme de l'autre, plusieurs théoriciennes du Black feminism font ressortir l'importance, pour les Noires, de construire un discours spécifique, non seulement en ce qui concerne leur exploitation sur le plan sexuel, mais aussi en ce qui a trait au plaisir sexuel en tant que tel et à la façon dont elles se réapproprient leur sexualité à partir de leurs conditions d'existence(42).

Michèle Russell écrit à propos du rapport des Noires à la sexualité: "Where work was often death to us, sex brought us to life. It was better than food and, sometimes, a necessary substitute"(43). D'après nous, ce qui ressort de façon générale du discours des féministes noires en matière de sexualité c'est que leurs positions se distinguent à la fois de celles des féministes culturalistes et de celles des libertaires. En effet, suite à la lecture de plusieurs écrits des théoriciennes du Black feminism, on se rend compte qu'étant donné les stéréotypes véhiculés à leur endroit, les femmes noires ne peuvent se payer le luxe d'un discours "angélique" comme le font certaines féministes de la différence, telle Susan Griffin par exemple, lorsqu'elles traitent de sexualité. Elles ne peuvent pas non plus faire appel, comme le fait Katleen Barry, à ces valeurs que les femmes ont "de tout temps"

rattachées à la sexualité", puisque, à cause de l'esclavage qui a fait en sorte qu'on les considérait plutôt comme ayant une sexualité "débridée" ou bien comme des bêtes de somme, elles n'ont, en quelque sorte, pas vraiment eu la possibilité de se rattacher à ce type d'identité que la société patriarcale qualifie habituellement de féminine.

De plus, en définissant la sexualité comme un des apanages du pouvoir, dans un contexte où, selon le mot d'Hortense Spillers: "a term of power belongs to the empowered", les féministes noires veulent souligner que l'on ne peut pas vraiment parler, comme le font les féministes culturalistes, d'une identité ou d'une éthique sexuelle propre aux femmes. D'après elles, il faudrait, si l'on veut construire un discours féministe qui reflète l'expérience des Noires aussi bien que celle des Blanches, mettre la notion d'identité au pluriel. Et, si l'on pousse plus loin l'argumentation, on verra que l'on ne peut parler de l'expérience des femmes en matière de sexualité, et de l'identité des femmes en général, qu'en faisant référence à leur appartenance ethnique et raciale, à leur classe sociale, à leur âge, etc. En fait, les féministes noires introduisent, dans le discours féministe américain, la problématique d'une "différence dans la différence" et, avec elles, le discours féministe sur la sexualité ne peut plus être considéré comme homogène, pas plus que la notion d'identité des femmes ne peut faire appel à une réalité univoque.

D'autre part, les perspectives des féministes noires en matière de sexualité se démarquent aussi de celles des féministes libertaires. En fait, d'après nous, on peut se servir de plusieurs de ces conceptions, et notamment de l'analyse d'Hortense Spillers, pour nuancer et clarifier la notion de "sexual agency", telle que définie par les féministes libertaires. En effet, plusieurs critiques du discours féministe libertaire en ont souligné le caractère profondément individualiste, en le qualifiant de **libéral** au sens propre du terme. Shane Phelan, notamment, critique la notion de consentement, telle qu'elle est définie par les féministes libertaires. Cette notion, dit-elle, part du principe que le sujet sexuel est une personne non seulement autonome, mais libre: "The delusion is clear; it rests on thinking that we are transparent to ourselves, autonomous selves; this is the thinking of the classical liberal who sees no chains and so thinks himself free"(44).

Malgré l'importance que plusieurs féministes libertaires accordent à l'inconscient dans la formation de l'identité individuelle, cette critique de Phelan est, d'après nous, éminemment pertinente. En effet, chez la grande majorité des féministes libertaires, et notamment chez Gayle Rubin, il ne semble pas que l'oppression liée à l'appartenance ethnique, à la classe sociale, au genre, etc, tienne un rôle prépondérant dans la formation de l'identité sexuelle. Dans une telle

perspective, on a la nette impression que les individus sont non seulement libres mais égaux entre eux. On a également l'impression qu'ils peuvent construire librement leur identité individuelle et leur rapport à la sexualité. C'est d'ailleurs là-dessus que repose la notion de consentement qui occupe une si grande place dans le discours des féministes libertaires.

Par opposition au discours des féministes libertaires, les théories des féministes noires font le lien entre l'oppression spécifique que vivent les femmes selon leurs différences de classes et de culture, et la lutte pour la construction de leur identité sexuelle. Dans une telle perspective, ces théories viennent simplement rappeler que les réflexions féministes concernant la sexualité n'ont de sens que si elles tiennent compte des différences socio-culturelles et des différences de statut et de classe entre les femmes. Elles viennent aussi rappeler que nous ne sommes pas libres dans l'absolu, et que, s'il est vrai que, comme l'affirme la féministe libertaire Amber Hollibaugh "our sexuality is more complex than the things that have been done to us"⁽⁴⁵⁾, il est aussi vrai qu'on ne devient un sujet sexuel qu'à partir des conditions historiques et sociales à travers lesquelles s'est forgée notre identité et dans la lutte collective contre les conditions spécifiques de notre oppression.

Conclusion - Par delà la polarisation des débats: replacer les questions d'éthique sexuelle dans le cadre d'une analyse sociologique

A partir des années 1984-1985, une nouvelle approche commence à faire son apparition, à l'intérieur même du féminisme libertaire, dans le débat sur la sexualité et la pornographie. Cette approche est mise de l'avant par quelques féministes, qui se réclament du féminisme libertaire tout en le critiquant, et par quelques adeptes des mouvements pour les droits des gais et des lesbiennes. Bien que minoritaire, cette approche a son importance parce qu'elle tente de replacer les questions d'éthique sexuelle dans le cadre d'une analyse sociologique. En critiquant les termes mêmes du débat sur la pornographie et les aspects essentialistes de ce débat, les auteures renvoient dos à dos le discours féministe libertaire du début des années 80 et le discours des féministes contre la pornographie, tout en plaidant pour une perspective féministe-socialiste en matière d'éthique sexuelle.

Qu'entend-on par là? En fait, tout en se réclamant du féminisme libertaire du début des années 80, les féministes-socialistes de tendance libertaire tentent de dépasser la polarisation du débat sur la sexualité et la pornographie aux États-Unis et de voir comment on pourrait jeter les bases d'une éthique sexuelle qui serait à la fois féministe et pluraliste. Une telle éthique, d'après ces auteurs, permettrait à la fois

de tenir compte des intérêts des femmes et de respecter les différences individuelles en matière de sexualité.

Tout en reprenant les thèses de Carole Vance, selon lesquelles la sexualité est un lieu de plaisir et de libération, d'une part, et de danger et de répression, d'autre part, il s'agit pour les féministes-socialistes de tendance libertaire de replacer les questions d'éthique sexuelle dans le champ du social. En fait, les auteurs appartenant à ce courant tentent de départager les pratiques sexuelles qui constituent un danger pour les personnes qui sont dominées dans le cadre d'un système patriarcal - soit les femmes et les enfants - des pratiques sexuelles qui relèvent de différences bénignes entre les individus et qui devraient faire l'objet d'une ouverture d'esprit de la part de la société.

D'autre part, les auteures qui se réclament de cette tendance considèrent qu'il existe des ressemblances frappantes entre le discours des féministes libertaires du début des années 80 et celui des féministes contre la pornographie parce que ces deux courants s'appuient sur des prémisses naturalistes en matière d'éthique sexuelle. En effet, ces deux discours, selon Ann Ferguson, se rejoignent en ce qu'ils prennent pour point de départ une prémisse selon laquelle la sexualité recèlerait une sorte de vérité primordiale, qui pré-existerait à la socialisation. En s'opposant soit à l'oppression sexuelle, dans

le discours des féministes culturalistes, soit à la répression sexuelle, dans celui des féministes libertaires, l'individu est appelé à retrouver sa "véritable" identité sexuelle, qui aurait été "étouffée" ou mise en veilleuse par la socialisation.

Dans le cas des féministes culturalistes, le bien-fondé de cette critique se vérifie aisément: en effet, les féministes américaines de la différence s'appuient explicitement sur un discours de la nature lorsqu'elles traitent de la sexualité. Dans le cas des libertaires cependant, ce type de critique à l'endroit d'auteurs qui prétendent analyser la sexualité comme étant le produit de rapports sociaux a de quoi étonner. Toutefois, la façon dont les libertaires font appel au consentement, afin de justifier des pratiques sexuelles basées sur des rapports de pouvoir et de domination, ainsi que leur conception de la sexualité comme pouvant révéler la "vraie nature" de l'individu, fait référence, implicitement, à une sexualité qui pourrait échapper à la socialisation. Cependant, comme le soutient Ann Ferguson ni le plaisir sexuel, ni le rapport au corps et aux émotions n'ont lieu dans un vacuum et ne peuvent être isolés du contexte historique et social dans lequel les individus les expérimentent:

These values can be judged only in a specific historical context since there is no universal function that can be posited for sexuality, physical pleasure, emotional intimacy, reproduction - each of these takes priority for different cultures, classes, races at different times in their history"(46).

Selon Lorna Weir et Leo Casey, deux auteurs qui se réclament eux aussi du courant féminisme socialiste dans le cadre du débat sur la sexualité, on peut, par ailleurs, noter plusieurs ressemblances entre le paradigme féministe culturaliste et le paradigme féministe libertaire en ce qui a trait à leur conception des liens entre la vie privée et la vie publique et en ce qui concerne leur définition de l'identité. Dans les deux courants théoriques, en effet, on considère que la vie privée est un lieu privilégié de résistance aux déterminismes sociaux, à la différence près que, dans le féminisme libertaire, on ne considère pas les femmes comme étant essentiellement plus morales que les hommes dans ce domaine. Dans les deux courants théoriques également, la sexualité est un des lieux essentiels à la construction d'une identité individuelle, c'est un moyen de se connaître soi-même et d'acquérir un contrôle sur son corps et sur sa vie.

De plus, toujours selon Weir et Casey, dans les deux courants théoriques, il est difficile non seulement de faire une analyse sociale de la sexualité, comme nous l'avons souligné plus haut, mais aussi de fixer des critères à partir desquels on peut juger de ce qui est moralement acceptable et de ce qui ne l'est pas, d'un point de vue féministe. En effet, à partir de l'analyse des féministes libertaires, fixer de tels critères, reviendrait à domestiquer la sexualité et à lui enlever son caractère révolutionnaire. Du côté des féministes contre la

pornographie cependant, la façon dont on oppose un érotisme naturel, propre aux femmes, à l'exploitation et à l'objectivation des femmes par une société patriarcale revient, dans les faits, à effectuer une séparation entre l'éthique sexuelle et les rapports sociaux entre les sexes. En effet, s'il existe une éthique sexuelle naturelle, ce ne sont plus les différentes forces sociales, présentes dans une société, qui fixent les normes de ce qui est acceptable moralement, mais bien l'ordre naturel des choses et l'aspiration "naturelle" des femmes à des relations égalitaires.

Enfin, Weir et Casey s'insurgent contre ce que l'on pourrait définir, selon l'analyse de Michel Foucault, comme le paradigme de la confession. Selon Foucault, en effet, les sociétés actuelles se caractérisent, non par une répression de la sexualité, mais bien par une régulation de celle-ci, non par un silence en ce qui concerne l'érotisme, mais par une propension à en parler encore et encore, jusqu'à découvrir la "vérité" de notre identité sexuelle. Cette identité est alors considérée comme le "secret ultime" de l'individu, et la découverte de cette identité comme l'élément majeur qui nous révélerait à nous-mêmes.

Dans cette optique, les forces sociales qui se veulent progressistes devraient, selon Weir et Casey, avoir pour objectif de résister à ce "déploiement" de la sexualité et

éviter de tomber dans le piège de ce que Foucault appelle l'hypothèse répressive. Les mouvements progressistes se doivent alors de présenter la sexualité non pas comme le plaisir ultime, mais bien comme un plaisir parmi tant d'autres, non pas comme la Vérité de l'individu, mais bien comme un élément parmi tant d'autres du processus de formation identitaire. Selon cette analyse, il s'agit, en fait, de départir la sexualité de son statut de "révélateur" de l'identité individuelle et de lui attribuer des caractéristiques plus "profanes", tout en replaçant les questions d'éthique sexuelle dans le champ des rapports sociaux.

C'est seulement dans cette perspective, disent les auteurs, que l'on peut adopter une éthique sexuelle pluraliste et considérer cette éthique comme le produit d'un consensus - ou plutôt d'un compromis - entre les différentes forces sociales en présence dans une société donnée(47). Il n'y a donc pas de sexualité, ou de pratique sexuelle, naturellement plus "morale" qu'une autre, il n'y a que différentes forces sociales qui s'affrontent pour la définition de ce qui est acceptable, d'un point de vue éthique, sur le plan des pratiques sexuelles.

Références

1. Voir à ce sujet "Introduction" in SELLEN, Betty-Carol and YOUNG, Patricia, Feminists, Pornography and the Law, an annotated bibliography of conflict 1970-1986, Hamden, Connecticut, Library Professional Publications, 1987., pp. 1-4 et FREEDMAN, Estelle B. and THORNE, Barrie, "Introduction to the Feminist Sexuality Debates" in Signs, Vol. 10, No 4, Autumn 1984, pp. 103-105.
2. Feminists, Pornography and the Law, op.cit., p.1.
3. ENGLISH, Deirdre et al., " Talking Sex: a Conversation on Sexuality and Feminism.", Socialist Review, no 58, July\August, 1981, p. 45.
4. *ibid*, p.75.
5. *ibid*, p.81
6. ECHOLS, Alice, "The Taming of the Id.", in VANCE, Carole ed, Pleasure and Danger : Exploring Female Sexuality, Boston, Routledge and Keagan Paul, 1984, p.61. Voir aussi à ce sujet Nestle Joan, "My Story With Censorship" in NESTLE, Joan, A Restricted Country, Ithaca, New-York, Firebrand Books, (c.1987), pp. 144-150.
7. "Notes and Letters", Feminist Studies, Vol 9, No 1, Spring 1983, p. 181.
8. RICH, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", Foreworld, in Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985., New- York and London, W.W. Norton and Company, 1986, p.25.
9. Voir à ce sujet "Introduction" in SELLEN, Betty-Carol, and YOUNG, Patricia, Feminists, Pornography and the Law, an annotated bibliography of conflicts 1970-1986, op.cit.
10. cf. à ce sujet, SNITOW, Ann, STANSELL, Christine, and THOMPSON, Sharon, "Introduction" in SNITOW, Ann and al. eds, Powers of Desire, The Politics of Sexuality, New York, Monthly Review Press, (c.1983), p.38.
11. cf. BERGER, Ronald J.and al., eds, Feminism and Pornography, New-York, Westport, Connecticut, London, Preager, 1991, p.63.
12. Millett, Kate, La politique du mâle, op.cit., p.78.
13. La féministe libertaire Alice Echols est une de celles qui a le plus insisté sur le rôle de précurseur qu'a joué le mouvement féministe radical du début des années 70 et sur son

influence à l'endroit des féministes libertaires. Voir à ce sujet ECHOLS, Alice, Daring to Be Bad; Radical Feminism in America, 1967-1975, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

14. Voir à ce sujet ENGLISH, Deirdre et al., "Talking Sex: a Conversation on Sexuality and Feminism.", Socialist Review, no 58, July/August, 1981, pp. 43-62 et HOLLIBAUGH, Amber, and MORAGA, Cherrie, "What We're Rolling Around in Bed With: Sexual Silences in Feminism." in SNITOW and all, op. cit., pp. 394-405.

15. VANCE, op. cit., p.7

16. Voir RICH, Adrienne, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", in SNITOW Ann, STANSELL, Christine and THOMPSON, Sharon, eds, Powers of Desire; the Politics of Sexuality, New York, Monthly Review Press, New Feminist Library, (c.1983), pp. 177-206.

17. Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", in Powers of Desire, op. cit., p.183.

18. ibid, p.182.

19. Phelan, Shane, op. cit., p.100.

20. FERGUSON, Ann, "On Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence: defining the issues.", in KOEHANE, Nannerl, ROSALDO, Michèle Z. and GELPI, Barbara, Feminist Theory, a Critique of Ideology, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p.159.

21. Voir entre autres à ce sujet, NESTLE, Joan, "Butch-Femme Relationships, Sexual Courage in the 1950s" in A Restricted Country, New-York, Firebrand Books, 1987.

22. MACKINNON, Catharine, "Desire and Power", (1983), in Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law, Cambridge and London, Cambridge University Press, (c.1987), p.53.

23. VANCE, Carole "Pleasure and Danger: Toward a Politics of Sexuality", op.cit., p.7.

24. DIMEN, Murielle, "Politically Correct? Politically Incorrect?" in VANCE, Carole ed, Pleasure and Danger : Exploring Female Sexuality, Boston, Routledge and Keagan Paul, 1984, p.142.

25. VANCE, Carole, "Pleasure and Danger: Toward a Politics of Sexuality." in VANCE, Carole ed, op.cit., p.9.

26. RUBIN, Gayle, Thinking Sex, Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality, in Vance, op.cit., p.276.

27. Voir RUBIN, Gayle, "Thinking Sex" in VANCE, Carole, ed. op.cit., p.294.

28. On fait référence ici aux rôles de "butch" et de "femme" à partir desquels plusieurs lesbiennes, qui, souvent, s'identifient aussi comme féministes, construisent leur identité. Pour des auteures telles Amber Hollibaugh, Joan Nestle, Cherrie Moraga, il n'y a rien de politiquement répréhensible à ce que des femmes qui font partie du mouvement féministe explorent leur sexualité en adoptant des rôles qui reproduisent certaines caractéristiques des genres féminin et masculin tels que définis actuellement.

Voir à ce sujet NESTLE, Joan, "The Femme Question", et NEWTON, Ester and WALTON, Shirley, "The Misunderstanding: Toward a More Precise Sexual Vocabulary", in VANCE, Carole, ed., Pleasure and Danger: exploring female sexuality, op.cit., pp. 231-241 et pp. 242-250. Voir aussi HOLLIBAUGH, Amber, and MORAGA, Cherrie, "What We're Rolling Around in Bed With: Sexual Silences and Feminism" in Powers of Desire, op. cit., pp. 394-405.

29. Rubin, Gayle, op.cit., p.307.

30. DIMEN, Muriel, "Politically Correct? Politically Incorrect?", in Vance, Carole, ed., op.cit., p. 141.

31. Voir MORAGA, Cherrie and ANZULDUA, Gloria, eds, This Bridge Called my Back, Massachussets, Persephone Press, 1981 et SMITH, Barbara, ed., Home Girls, A Black Feminist Anthology, New-York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1983.

32. SMITH, Barbara, "Introduction", in SMITH, Barbara, ed., Home Girls, A Black Feminist Antology, op.cit., p.xxii.

33. OMOLADE, Barbara, "Hearts of Darkness" in SNITOW and al., op.cit., p.355.

34. COLLINS, Patricia Hill, Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and The Politics of Empowerment, Routhledge, New-York and London, 1991, p.167.

35. OMOLADE, Barbara, "Hearts of Darkness", op.cit., p.351.

36. PALMER, Phillis Marnick. "White Women\Black Women: The Dualism of Female Identity and Experience in the United States." Feminist Studies, no 9, Spring 1983, p.157.

37. CLARKE, Cheryl, "The Failure to Transform: Homophobia in the Black Community." in Home Girls, a Black Feminist Anthology, op.cit., p.199.

38. HAMMOND, Evelyn, "Black Wholes and the Geometry of Black Female Sexuality.", Differences, A Journal of Feminist Cultural Studies, Vol.6, No 1, pp. 126-145.

39. SPILLERS, Hortense J., "Interstices: a small drama of words", in Pleasure and Danger, op.cit., p.76.

40. *ibid*, p.85.

41. *ibid*, p.78.

42. Voir, entre autres, à ce sujet, les commentaires d' Alice Walker sur la façon dont la féministe noire Sojourner Truth est représentée à l'exposition de Judy Chicago "The Dinner Party".

Dans son article, Walker, souligne que, lorsque toutes les autres femmes sont représentées à l'exposition par une vulve, Sojourner Truth, elle, est représentée par trois visages particulièrement dramatiques.

L'auteure se demande à ce sujet si Chicago était consciente du fait que Sojourner Truth avait, elle aussi, une sexualité ou si, pour les féministes blanches, l'évocation d'une telle réalité dépasse l'imagination. Voir WALKER, Alice, "A Child of One's Own" in HULL, Gloria T. and al., ed., All the Women are White, All the Men Are Black, but Some of us Are Brave, Old Westbury, New-York, Feminist Press, 1982, pp. 42-43.

43. RUSSELL, Michèle, "Slave Codes and Liner Notes", in HULL, Gloria T., SCOTT, Patricia Bell, and SMITH, Barbara, ed., All the Women are White, All the Black are Men, But Some of Us Are Braves, New-York, The Feminist Press, p.131.

44. Phelan, Shane, op.cit., p.118.

45. HOLLIBAUG, Amber, "Desire for the Future: Radical Hope in Passion and Pleasure.", in Pleasure and Danger, op.cit., p.407.

46. FERGUSON, Ann, "Sex War: the Debate between Radical and Libertarian Feminists" in FERGUSON, Ann, et al. " Forum: The Feminist Sexuality Debates.", in Signs, Vol. 10, No 4, Autumn 1984, pp. 109-110.

Voir aussi pour une critique qui renvoie dos à dos les arguments des féministes culturalistes et des libertaires: WEIR, Lorna and CASEY, Leo, "Subverting Power in Sexuality" (1984), in HASEN, Karen V. and PHILIPSON, Ilene J. ed., Women, Class and the Feminist Imagination, A Socialist-Feminist Reader, Philadelphia, Temple University Press, (c.1990), pp. 460-476.

47. Weir and Casey, op.cit., p.473.

CONCLUSION GÉNÉRALE: Le caractère heuristique du féminisme culturaliste dans le champ des théories féministes contemporaines.

1. **Les schémas de concepts: une cartographie pour construire et pour valider notre analyse**

Au cours de notre analyse théorique du féminisme culturaliste aux États-Unis, nous avons voulu démontrer que les notions d'identité et de différence, telles que définies à l'intérieur de ce paradigme, avaient une portée heuristique pour l'ensemble des théories féministes contemporaines. Dans un premier temps nous voulions donc démontrer que, malgré les différences politiques et idéologiques qui divisaient les théoriciennes du féminisme culturaliste durant les années 70 et 80, nous étions bien en présence d'un paradigme, c'est à dire d'un ensemble de théories où certains concepts centraux revenaient de façon récurrente et où la même vision du monde précédait à l'élaboration de ces théories. De plus, nous voulions aussi démontrer que, malgré leur caractère essentialiste, ces concepts centraux, qui sont à la base du féminisme culturaliste, permettaient de mettre en lumière des aspects essentiels de la réalité des femmes et, par conséquent, de l'analyse des rapports entre les sexes que les paradigmes à la fois contemporains et opposés au féminisme culturaliste ne parvenaient pas à cerner.

Au début de notre analyse, cependant, les débats autour de la notion d'identité des femmes qui ont eu lieu au sein du féminisme contemporain, nous apparaissaient très nombreux et fort complexes. En effet, comment s'y retrouver dans cet

ensemble de tendances, comment dégager des écoles de pensées ou des paradigmes à travers cet enchevêtrement de discours à la fois théoriques, idéologiques et utopiques? D'autre part, comment aborder ces théories en les replaçant dans le contexte politique des luttes et des débats féministes dans lequel elles ont été construites? Afin de pouvoir nous diriger dans ce foisonnement de débats, il nous fallait d'urgence une boussole et une cartographie.

C'est dans cette perspective que nous nous sommes arrêtée à la méthode du mapping-concept. En effet, comme le souligne Robert Leahy dans un article de la revue College Teaching, cette méthode d'analyse est fréquemment utilisée dans le but d'organiser les différentes idées, concepts ou notions qui font partie d'un ouvrage donné en les représentant sous forme de modèle. Toujours selon cet auteur, il s'agit là d'une méthode interdisciplinaire, qui a pour objectif de valider des intuitions ou des "opinions" que des étudiants peuvent avoir développées à l'égard d'un ouvrage ou d'une théorie particulière. Enfin, il apparaît clairement ici que, comme pour toute cartographie, les cartes ou les modèles que trace le lecteur se perfectionnent continuellement, à mesure que se construit l'analyse. Comme dans tout processus exploratoire, il y a donc un va et vient entre les matériaux que l'on recueille sur le terrain et les modèles que l'on construit, de façon à pouvoir se représenter ces matériaux d'une manière systématique:

"Given a map before reading, a student has a direction in which to travel, signs to consider along the way, a destination to achieve. After reading, students can draw a map of what they have read, thought, and felt"(1).

Pour notre part, nous avons certaines connaissances préliminaires avant d'aborder l'analyse des théories féministes culturalistes. Ces connaissances nous venaient d'une première lecture des ouvrages et des auteurs-clés, qui ont fait école à l'intérieur de ce courant de pensée. Nous savions aussi que le féminisme culturaliste ne nous apparaîtrait pas, au départ, comme un paradigme, mais bien comme un ensemble de sous-courants, assez différents les uns des autres, qui se sont formés en fonction des luttes du mouvement féministe et au gré des allégeances politiques et idéologiques auxquelles se rattachaient les différentes théoriciennes de cette école.

Dans cette optique, tout comme les étudiants de Leahy, nous avons besoin d'une cartographie pour valider nos assertions et pour nous y reconnaître dans les différents sous-courants que nous allons analyser. De plus, nous avons besoin d'une boussole pour nous guider. La méthode du mapping-concept nous a permis de construire cette cartographie. La boussole, elle, nous était fournie par notre question de départ ou par notre objectif principal de démonstration, qui consistait à établir le caractère heuristique de la notion d'identité des femmes

telle que définie par les théoriciennes féministes culturalistes. Quant à notre éclairage, le long du parcours, nous pouvions nous le procurer grâce aux trois angles d'analyse, aux trois perspectives philosophiques, que nous avons déterminés dans notre premier chapitre: soit la question de l'identité, celle des rapports entre le privé et le public et les questions d'éthique.

C'est donc en nous servant de la méthode du mapping-concept que nous avons réussi, lors d'une première étape, à identifier les concepts-clés construits par les auteures **qui ont eu une influence marquante** parmi les théoriciennes féministes culturalistes. Dans une deuxième étape, en nous basant sur les définitions des concepts que donnaient ces auteures, nous avons pu établir des liens entre ces concepts, puis, dans une troisième étape, nous en sommes venue à tracer des schémas de concepts qui nous ont servi de modèle pour l'analyse des différents ouvrages-clés.

Une fois nos schémas tracés de façon à synthétiser les ouvrages-clés, nous avons alors tenté de retracer les auteures secondaires qui se rattachaient à chacune des auteures principales. En effet, comme nous l'avons expliqué dans notre premier chapitre, ces auteures sont celles qui se sont inspirées des concepts-clés, définis par les auteures principales, de façon à les appliquer à des objets différents que ceux pour

lesquels ils ont été construits, contribuant ainsi à en élargir le sens. Puis, à mesure que nous avançons dans l'analyse, nous nous sommes rendu compte que nous étions en présence, au sein du féminisme culturaliste, de plusieurs sous-courants à l'intérieur desquels les objectifs politiques et idéologiques différaient parfois de façon considérable.

Par la suite, la même méthode du mapping-concept nous a permis d'entreprendre une analyse comparative entre les divers sous-courants afin de déterminer les concepts et les catégories d'analyse qui devenaient récurrents à l'intérieur du féminisme culturaliste. Ainsi, en comparant les différents schémas que nous avons tracés, nous pouvions vérifier notre intuition première, selon laquelle nous étions bel et bien en présence d'un **paradigme féministe culturaliste**, non seulement au sens où les théoriciennes de ce paradigme avaient développé une même vision du monde, mais aussi au sens où elles s'appuyaient sur une même définition générale de l'identité des femmes. C'est à partir de cette définition, dont nous résumerons les grandes lignes au cours de cette conclusion générale, que nous pourrons établir le caractère heuristique du féminisme culturaliste et analyser ce en quoi consiste l'apport spécifique de ce paradigme dans le champ des théories féministes contemporaines.

2. Le paradigme féministe culturaliste aux États-Unis

2.1 Trois sous-courants, une même définition générale de l'identité des femmes

Dans notre troisième chapitre, nous avons construit notre analyse du discours féministe culturaliste en distinguant deux tendances principales à l'intérieur de cette école: une tendance radicale et une tendance socialiste. Nous avons pu identifier ces deux grandes tendances, à travers le grand nombre de sous-courants auxquels se rattachaient les théoriciennes du féminisme culturaliste, en nous basant, d'une part, sur les allégeances politiques et idéologiques des théoriciennes concernées et, d'autre part sur les écoles de pensée antérieures au féminisme culturaliste, qui ont exercé une influence sur ces théoriciennes. Puis, à mesure que l'analyse avançait, une troisième tendance s'est dessinée que nous avons qualifiée de néo-conservatrice, en faisant le rapprochement entre cette tendance et l'idéologie néo-conservatrice aux États-Unis, idéologie à laquelle elle emprunte plusieurs de ses paramètres.

Afin de pouvoir vérifier, dans cette conclusion, si nous avons atteint les objectifs de démonstration que nous avons énoncés au début de cette thèse, il est important, dans un premier temps, de résumer les différences majeures entre ces trois sous-courants et de rappeler les sources d'influence principales dont elles se réclament, soit le féminisme radical

et le féminisme socialiste, qui les ont précédés durant les années 70.

En ce qui concerne le courant radical du féminisme culturaliste, celui d'Adrienne Rich, de Susan Griffin et de Mary Daly, on pourrait en résumer les notions essentielles en soulignant qu'il a été fortement influencé, d'une part, par le féminisme radical des années 70 (celui de Millett et Firestone) et, d'autre part, par les pratiques et les discours des consciousness raising groups, qui ont précédé la formation du féminisme culturaliste aux États-Unis. En effet, chez les féministes culturalistes de tendance radicale, comme dans les théories de Millett et de Firestone et comme dans les pratiques des consciousness raising groups, il s'agit de prendre l'expérience personnelle de chaque femme comme un point de départ pour ensuite faire les liens entre cette expérience et l'expérience collective des femmes en tant que classe. Toutefois, et c'est là l'originalité du courant radical du féminisme culturaliste, alors que les expériences vécues par les femmes dans la sphère privée étaient surtout analysées, par les féministes radicales des années 70, comme une source d'oppression, chez les féministes culturalistes de tendance radicale, elles sont analysées comme une source de pouvoir. En effet, chez Adrienne Rich, Susan Griffin, Audre Lorde, la vie privée et l'expérience que les femmes acquièrent, notamment, dans tout le domaine du rapport au corps, constituent le lieu

par excellence à partir duquel les femmes peuvent se connaître elles-mêmes, construire leur identité et prendre du pouvoir sur leur environnement politique. Enfin, selon toutes ces perspectives, et c'est là la base de la théorie selon laquelle le privé est politique, l'analyse de l'expérience des femmes doit servir de matière première à l'élaboration des théories féministes.

Le deuxième sous-courant, celui de la tendance socialiste du féminisme culturaliste, s'est formé durant la décennie des années 80. Les principales représentantes de cette tendance, soit Mary O'Brien, Carol Gilligan, Sara Ruddick, Kathy Ferguson et, vers la fin des années 80, Seyla Benhabib, ont été pour leur part fortement influencées par les thèses d'Adrienne Rich concernant le rapport des femmes à la maternité. Toutefois, parce qu'elles ont aussi été influencées par les théoriciennes féministes socialistes de la deuxième moitié des années 70, et notamment par les écrits de Sandra Harding et d'Ann Ferguson, elles analysent la maternité non pas uniquement comme une **expérience** mais aussi comme un **travail** assez particulier qui comporte une prise en charge physique et affective des personnes dépendantes. Dans cette optique, les féministes culturalistes de tendance socialiste affirment que les femmes ont développé, à **travers le travail de maternage**, une culture, un savoir et une éthique qui leur sont propres. Cette éthique, ce savoir et cette culture pourraient être mis à contribution afin de transformer

non seulement la sphère du privé mais aussi la sphère du politique, de façon à considérer les êtres humains comme des "êtres concrets". Ce concept de "concrete other", tel que défini notamment par Seyla Benhabib, fait référence à un être humain doté non seulement d'une capacité de raison, mais aussi d'émotions, de sentiments et de besoins affectifs qui lui viennent de son rapport avec les personnes significatives de son entourage.

Soulignons enfin que c'est à l'intérieur de la tendance socialiste du féminisme culturaliste que s'est développée la notion d'un "standpoint of women", notion selon laquelle les femmes et, par conséquent, les chercheuses féministes, auraient développé un rapport particulier à la connaissance, et une vision du monde plus globale que celle des hommes, qui leur viendraient à la fois de leur expérience spécifique en tant que femme et de leur analyse féministe de l'oppression. Cependant, cette notion d'un women's standpoint a été critiquée, durant la deuxième moitié des années 80, par certaines des auteures qui l'ont elles-mêmes construite. En effet, diront par la suite Sandra Harding et Nancy Hartsock, cette approche reproduit plusieurs des problèmes que comporte la philosophie des lumières, où l'on considérait que la Raison nous permettrait de comprendre le monde tout en nous comprenant nous-mêmes et de réaliser à la fois un progrès pour nous et pour l'ensemble de l'humanité. Dans cette même perspective, souligne Harding, les

chercheuses féministes qui se réclamaient d'un "standpoint of women" recherchaient, en fait un "point d'Archimède", c'est à dire un lieu à partir duquel elles pourraient à la fois analyser le monde dans le but de le transformer et s'analyser elles-mêmes à l'intérieur de ce monde.

La troisième tendance que nous avons identifiée, au sein du féminisme culturaliste, est la tendance néo-conservatrice. Nous avons désigné Jean B. Elshtain comme une des principales chef de file de cette tendance, dans la mesure où elle est une des rares théoriciennes à s'inspirer des problématiques développées par Carol Gilligan et par Sara Ruddick pour formuler une critique en règle du féminisme radical des années 70 et pour revendiquer un retour à la famille traditionnelle. Ainsi, en utilisant un vocabulaire à la fois féministe et social-démocrate, Elshtain affirme que la vie privée est, et doit rester, un refuge contre la sphère du politique, un lieu d'où toute compétition et tout rapport de force seraient bannis. Dans cette optique, même si elle emprunte plusieurs aspects de son analyse aux féministes culturalistes de tendance socialiste, Elshtain ne peut être qualifiée de socialiste. En effet, plusieurs de ses conceptions se rapprocheraient plutôt de celles de la nouvelle droite américaine qui considère que les mouvements féministes ont revendiqué, et obtenu, trop de changements sur le plan politique et que la seule façon d'"humaniser" le capitalisme consiste à préserver la sphère

privée et la famille de l'esprit de compétition et de lutte pour le pouvoir qui règne dans la sphère publique(2).

Lors de notre analyse du sous-courant que représente Jean B. Elshtain, nous ne pouvions relever aucun apport particulier propre à cette approche. Jean Elshtain rejetait, d'après nous, tous les acquis du féminisme radical qui ont grandement influencé le mouvement féministe des années 70, tant aux États-Unis que dans le monde occidental. Elle remettait en question, entre autres, l'entrée massive des femmes sur le marché du travail et revendiquait un retour au salaire familial. De plus, elle rejetait l'idée de base du féminisme des années 70, selon laquelle le privé est politique.

Toutefois, au stade de la conclusion générale, avec le recul que nous a procuré l'analyse comparative entre les différentes écoles de pensée qui traitent de l'identité, nous pensons à présent que l'apport d'Elshtain a consisté à introduire, au sein même du féminisme culturaliste, un doute quant à l'érosion des barrières entre le privé et le politique. Aujourd'hui en fait, plusieurs groupes féministes et plusieurs mouvements progressistes aux États-Unis, notamment les groupes pour la défense des gais et des lesbiennes, sont aux prises avec le problème suivant: comment affirmer que "la vie privée est politique" sans faire en sorte que les frontières entre le privé

et le politique ne deviennent de plus en plus ténues et le concept même de "vie privée" ne perde tout son sens?

Cependant, comme nous l'avons déjà souligné dans notre conclusion du chapitre trois, malgré les différences qui existent entre les théoriciennes du féminisme culturaliste, on peut cependant considérer que ces théoriciennes font partie d'un même paradigme, dans la mesure où elles se réclament d'une même vision du monde. Ou bien, pour dire les choses autrement, dans la mesure où elles partagent certaines préoccupations de type philosophique, qui sont en quelques sortes, antérieures à l'élaboration de leurs théories. D'après nous, cette vision du monde, qui caractérise les féministes américaines de la différence, est liée à leur conception de la sphère privée et aux valeurs d'écoute et d'attention à l'autre qui ont été acquises, par les femmes, à l'intérieur de cette sphère. Ce sont ces valeurs, liées au "care" qui, selon les féministes culturalistes, devraient servir de base pour la construction d'une éthique propre aux femmes et de modèle pour la construction d'une société plus juste et plus équitable.

Par ailleurs, nous pensons aussi qu'en plus de partager une même vision du monde, les féministes culturalistes ont construit, d'un sous-courant à l'autre, une même définition générale de l'identité des femmes. Cette définition est liée à deux concepts qui tiennent une place centrale dans le discours

des théoriciennes féministes culturalistes: celui d'expérience et celui d'interprétation. En fait, ce sont les compétences d'écoute de l'autre, d'empathie, de tolérance, que l'on associe habituellement au rôle traditionnel des femmes dans les sociétés patriarcales, qui constituent la base de l'expérience des femmes telle qu'elle est définie dans les théories féministes culturalistes. C'est à partir de cette expérience acquise dans la sphère privée, et de l'interprétation qu'elles en font, que les femmes peuvent développer une identité et une éthique qui leur sont propres.

D'après nous, cette définition de l'identité, telle que formulée par les auteures féministes culturalistes, se rapproche à plusieurs égards de celle qui est présente chez les théoriciens de la modernité comme Jürgen Habermas et Charles Taylor. En effet, chez les féministes culturalistes comme chez Taylor et Habermas, le processus de formation identitaire ne peut se faire que dans la continuité. Chez des auteures comme Carol Gilligan et Mary O'Brien, par exemple, on peut donner une définition cohérente de ce que sont les femmes, à la fois en tant qu'individus et en tant que collectivité. Il s'agit d'une identité liée à leur travail de maternage, qui est profondément structurée par la division en deux sexes et en deux genres sur laquelle reposent toutes les sociétés patriarcales.

De plus, la notion d'identité individuelle, telle que définie par les féministes culturalistes, implique forcément une continuité dans la façon dont l'individu construit son expérience et dans la façon dont il ou elle interprète les structures de domination. Selon les féministes culturalistes, c'est à partir de la socialisation qu'elles ont vécue et de leur héritage culturel que les femmes définissent leur identité et interprètent leur expérience à la fois biologique et sociale de la maternité. Enfin, c'est à partir de cet héritage culturel et des valeurs qui sont liées au "care" que le mouvement féministe tentera de transformer les rapports de domination qui se vivent dans la vie privée et dans la sphère publique.

Soulignons aussi que, chez les féministes américaines de la différence, comme chez Taylor et Habermas, le rapport à l'éthique et aux valeurs tient une place considérable dans le processus de formation identitaire. Chez les féministes culturalistes, c'est à partir des valeurs traditionnelles liées à leur rôle social de maternité que les femmes construisent leur identité; c'est à partir de ces valeurs qu'elles parviennent à se définir en tant que collectivité et à formuler des revendications communes, sur les plans social et politique.

Enfin, la définition de l'identité des femmes, telle que formulée par les féministes culturalistes, comporte une composante d'autodétermination qui est empruntée explicitement,

par plusieurs auteures, à Jürgen Habermas et qui est aussi très proche de la notion d'authenticité présente chez Charles Taylor. Chez Habermas et Taylor, en effet, l'identité individuelle se construit de façon dialogique, c'est à dire par le biais du langage et de la socialisation et en rapport avec ceux que Taylor appelle "les autres qui comptent". De plus, cette même identité ne peut se construire qu'à travers un processus d'interprétation qui fait en sorte que l'individu, à partir de ce qu'il a été et de ce qu'il projette de devenir, a la possibilité de réaliser une synthèse personnelle de ce processus de socialisation.

La façon dont Adrienne Rich, par exemple, oppose l'expérience personnelle des femmes à l'institution patriarcale de la maternité en montrant comment, par le biais de leur expérience de la maternité, les femmes peuvent prendre du pouvoir sur leur vie quotidienne, nous semble très proche des notions d'autodétermination et d'authenticité présentes chez Habermas et Taylor. On pourrait dire en fait que, chez les féministes culturalistes, interpréter signifie, pour chaque femme en tant qu'individu, la possibilité de construire son identité de façon originale à partir de son rapport avec des personnes significatives pour elles, soit avec ses enfants, chez Adrienne Rich, ou avec les personnes dont elle est amoureuse au cours de sa vie, comme chez Audre Lorde, par exemple.

2.2 La conception dualiste des rapports entre individu et société ou le noyau identitaire

Comme nous l'avons déjà souligné dans la conclusion de notre troisième chapitre, les théoriciennes féministes culturalistes peuvent se diviser en deux catégories: celles pour qui l'identité des femmes est formée en bonne partie **par leur expérience biologique de la maternité** et celles pour qui l'identité féminine est plutôt **construite socialement** par le biais du **travail de maternage**. Dans la première catégorie, on retrouve essentiellement des féministes culturalistes de tendance radicale (Adrienne Rich, Susan Griffin, Andréa Dworkin) alors, que dans la deuxième catégorie, on peut ranger la majorité des féministes culturalistes de tendance socialiste (Sara Ruddick, Carol Gilligan, Seyla Benhabib). Cependant, parce qu'elle tente d'appliquer l'analyse marxiste aux rapports de domination que vivent les femmes et parce que, dans son analyse, l'identité des femmes est basée sur leur potentiel biologique de reproduction, Mary O'Brien constitue ici une exception, étant une des rares féministes socialistes à adopter une définition biologisante de l'identité des femmes. Quant à Jean Elshtain, parce qu'elle adopte un vocabulaire et un appareillage conceptuel très proche de celui des féministes socialistes, nous la classerions plutôt dans la deuxième catégorie.

Cependant, à travers ces deux définitions de l'identité des femmes, dont une serait biologisante et l'autre construite

socialement par le biais du travail de maternage, on peut retrouver non seulement des caractéristiques communes, comme nous l'avons déjà affirmé dans cette conclusion, mais aussi des problèmes communs. En effet, à travers ces deux définitions de l'identité, on a affaire à un individu intègre, qui possède des aspirations profondes à la liberté, à l'équité et à l'altruisme, et qui se trouve continuellement en butte à une société répressive.

En tirant cette conclusion, nous rejoignons la critique que la féministe américaine Shane Phelan adresse au discours que formulent plusieurs féministes culturalistes de tendance radicale lorsqu'elles prennent position contre la pornographie. Selon Phelan, en effet, un des principaux problèmes que présentent ces théories réside dans la façon dont elles opposent l'expérience individuelle des femmes à la socialisation dont elles seraient, en quelque sorte, les victimes.

D'après Phelan, qui s'appuie en partie sur les analyses entreprises par Lorna Weir et Léo Casey, cette façon d'opposer l'individu à la société est un des héritages des Women-Identified-Women. En effet, dit-elle, le discours des Women-Identified-Women marque un tournant dans les théories féministes radicales du début des années 70. Ce discours s'inscrit dans une certaine conception des rapports entre individu et société où l'individu, qui possède une **intégrité propre** et des aspirations

quasi naturelles à la liberté, est continuellement en lutte contre une société oppressive. Pour étayer son analyse, Phelan cite la phrase suivante, tirée de l'article des Radicalesbians:

A lesbian is the rage of all women condensed to the point of explosion. She is the woman who, often beginning at an extremely early age, **acts in accordance with her inner compulsion** to be a more complete and freer human being than her society - perhaps then, but certainly later - cares to allow her(3).

Pour notre part, nous pensons que "cette conception du monde" n'est pas propre aux seules féministes culturalistes contre la pornographie mais qu'elle se retrouve également chez la majorité des féministes culturalistes de tendance radicale et aussi chez Mary O'Brien qui, tout comme Adrienne Rich, analyse l'expérience de la maternité comme une expérience primordiale, fondamentale et, en quelque sorte, **de nature à la fois individuelle et pré-sociale**. Chez Rich et chez O'Brien, en effet, bien qu'on sente un souci constant de faire le lien entre les luttes féministes et le rapport des femmes à leur corps, la maternité reste une **expérience profondément individuelle, centrée principalement sur la possibilité pour les femmes de se reproduire**. C'est aussi une **expérience biologique fondamentale**, qui permet aux femmes de s'opposer à l'institution patriarcale de la maternité.

Ainsi, comme dans les utopies du matriarcat selon lesquelles il existe des sociétés d'avant la "chute" dans la

civilisation, qui seraient fondées sur des valeurs profondément féminines, on a affaire ici à un "noyau d'identité naturelle" qui pré-existe à la socialisation et qui permettrait à l'individu de s'opposer au conditionnement social. Dans cette perspective, que l'on pourrait qualifier de **naturaliste**, la société, considérée comme homogène, existerait essentiellement pour réprimer ces aspirations fondamentales - et quasi biologiques - de l'individu à la tendresse, à la chaleur humaine et à l'affection qui sont présentes, **avant même la naissance**, dans le rapport à la mère.

D'après nous cependant, ce **noyau d'identité naturelle** n'est pas présent chez toutes les féministes culturalistes. En effet, plusieurs auteures de ce paradigme refusent de faire appel à l'expérience biologique des femmes pour expliquer la construction d'une identité qui leur serait propre. Nous avons donc affaire ici à une deuxième catégorie d'auteures, que nous avons déjà identifiées dans la conclusion de notre troisième chapitre, dans laquelle se retrouvent essentiellement les théoriciennes de la tendance socialiste du féminisme culturaliste.

Dans leur grande majorité, ces auteures offrent une **définition sociale** du processus de formation identitaire. Ici, en effet, on considère que c'est grâce aux **relations d'interdépendance** qu'elles nouent avec autrui et grâce à leur

travail de maternage que les femmes peuvent construire leur identité et revendiquer des changements sur les plans social et politique. Chez ces auteures (Carol Gilligan, Kathy Ferguson, Sara Ruddick, Seyla Benhabib, etc.) les valeurs les plus importantes dans cette échelle sont celles qui régissent les rapports propres à la vie privée. Ce sont ces valeurs, basées sur la réciprocité, l'altruisme et la reconnaissance des besoins d'autrui, qui devraient présider à la transformation des sociétés actuelles en des sociétés qui seraient plus équitables pour tous les individus. C'est dans cette optique que Sheila Benhabib écrit, en s'inspirant considérablement de Carol Gilligan:

They are norms of friendships, love and care. These norms require in various ways that I exhibit more than the simple assertion of my right in the face of your needs. In treating you in accordance with the norms of friendship, love and care, I confirm not only your humanity but your human individuality. The moral categories that accompany such interactions are those of responsibility, bonding and sharing. The corresponding moral feelings are those of love, care, sympathy and solidarity(4).

En général, donc, dans les analyses des féministes socialistes de tendance culturaliste, la vie privée est présentée comme le lieu par excellence où des liens basés sur la réciprocité et sur un rapport affectif peuvent se nouer entre les individus. De plus, selon les conceptions de Kathy Ferguson, de Seyla Benhabib et de plusieurs autres auteures de cette école, pour que la sphère publique puisse être basée sur les valeurs libérales d'individuation et d'autonomie qui lui sont

propres, il faut forcément qu'il y ait une sphère privée, qui soit basée, elle, sur une éthique relationnelle. Il faut aussi, selon Seyla Benhabib notamment, que l'on compte sur les femmes pour assurer, à l'intérieur de cette sphère privée, la prise en charge des personnes dépendantes. Sinon, affirme-t-elle, qui donc s'occuperait des enfants, des personnes âgées, des personnes malades, enfin de tous ceux et celles qui ne peuvent pas être des citoyens autonomes?

Pour notre part, nous endossons en partie les analyses des féministes socialistes de la différence en ce qui concerne les rapports entre la sphère privée et la sphère publique. Toutefois, nous considérons que ces analyses posent des problèmes certains, dans la mesure où la vie privée est présentée ici un peu à la manière d'un jardin d'Éden, où les rapports de force entre les hommes et les femmes sont quasi inexistantes et où règnent l'harmonie et le respect des besoins d'autrui.

À ce sujet, nous dirions que, chez les féministes socialistes de la différence, le concept de **vie privée** tient à peu près le même rôle que celui que tient l'**expérience de la maternité** chez Adrienne Rich ou l'**érotisme** chez Susan Griffin: c'est là, à l'abri des rapports de compétition et de domination qui prédominent dans les sociétés patriarcales, que se forme l'identité des femmes et que s'établit leur rapport à des

valeurs fondamentales. Dans cette perspective, l'identité féminine serait formée à partir des **relations interpersonnelles significatives** qui existent dans la sphère privée et se construirait **en opposition** aux valeurs dominantes qui régissent l'ensemble des relations sociales et politiques propres à la sphère publique.

Chez les auteures de cette dernière catégorie comme chez les auteures plus "naturalistes", on est donc en présence d'un **noyau identitaire**, qui serait formé par les relations significatives que les femmes vivent avec leurs proches. On se retrouve, par le fait même, devant une réminiscence de l'analyse dualiste qui caractérise les féministes culturalistes de tendance radicale. Avec la différence cependant que, dans la perspective socialiste culturaliste, les rapports que vit l'individu dans sa vie privée avec les personnes qui sont significatives pour lui ou pour elle **ne sont pas des rapports pré-sociaux**, ce sont plutôt des rapports **fondamentaux** qui lui permettent de construire son identité à l'intérieur de la sphère privée et de s'opposer aux relations de compétition et de domination qui règnent dans la sphère du politique.

Il n'est d'ailleurs pas étonnant, à cet égard, que Jean B. Elshtain puisse s'inspirer à sa manière des analyses de Gilligan pour adopter une conception néo-conservatrice de la famille, où les femmes deviennent les gardiennes des valeurs morales, face

à une société de plus en plus compétitive. D'après nous, c'est la conception dichotomique des rapports entre la sphère privée et la sphère publique qui apparaît ici poussée à l'extrême, parce que l'on a omis d'y intégrer cette dimension essentielle - qui était si importante dans l'analyse de Millett et de Firestone - selon laquelle la vie privée est façonnée par les rapports sociaux de domination.

2.3 À partir des notions d'expérience et d'interprétation: pour une analyse dialectique du processus de construction identitaire

Grâce à la méthode du mapping-concept, nous avons donc pu, en comparant les différentes définitions du concept d'identité que donnaient les auteures féministes culturalistes, tirer deux conclusions importantes. Premièrement, les auteures féministes culturalistes adoptent dans leur ensemble une même définition générale de l'identité des femmes qui est basée sur leur expérience de la maternité et sur leurs aptitudes à prendre soin des personnes dépendantes. Deuxièmement, cette définition générale présente, d'une auteure à l'autre, des problèmes semblables dans la mesure où l'on considère, dans cette analyse, que les femmes ont développé, à partir de leur expérience de la maternité, des aspirations fondamentales à l'équité, à l'altruisme, et à l'intimité et qu'elles sont continuellement en butte à une société dominatrice qui aurait pour but de réprimer ces aspirations.

Nous pensons toutefois, et c'est ce que nous tenterons de démontrer dans les pages qui suivent, que dans les deux approches que nous avons définies plus haut, il y a une possibilité, à partir de certains éléments de l'analyse des théories féministes culturalistes, de développer une définition non pas dualiste mais dialectique de l'identité des femmes, où l'individu ne serait pas analysé comme étant continuellement en butte à une société répressive mais bien comme étant en interaction continue avec les diverses influences du social.

Dans les deux approches que nous avons définies plus haut, cette possibilité est liée à une catégorie d'analyse essentielle chez les théoriciennes féministes culturalistes: la catégorie de l'interprétation. Dans la première approche, celle que l'on peut attribuer aux féministes culturalistes de tendance radicale et à Mary O'Brien, cette catégorie est liée à la notion de rapport au corps et à l'expérience de la maternité.

Chez Adrienne Rich, en effet, chaque femme a la possibilité d'interpréter, à partir de l'expérience biologique de la maternité, les normes et les valeurs qui lui sont imposées par une société patriarcale. Cependant, chez Rich, pour que l'expérience de la maternité soit une source de libération et non une source d'oppression, il faut que plusieurs conditions soient réunies. Premièrement, il faut que la maternité puisse être choisie librement; deuxièmement, il faut que chaque femme

puisse accoucher dans les conditions de son choix; troisièmement enfin, il faut que l'expérience des femmes soit reconnue dans le rapport mère-enfant, autrement dit, il faut que chaque femme puisse redéfinir son rapport à l'enfant à partir de son expérience et non en se basant sur les nombreux ouvrages écrits à ce sujet par les experts masculins. Cependant, pour que chacune de ces trois conditions soit remplie, il est certain que, selon Adrienne Rich, le mouvement féministe a un rôle à jouer.

En effet, même si, dans Naître d'une femme, ce rôle n'est pas défini de façon explicite, dans un article plus récent, Rich soutient que le mouvement de libération des femmes a entraîné une rupture radicale dans la façon dont les femmes envisagent maintenant leur rapport au corps:

Wherever people are struggling against subjection, the specific subjection of women, through our location in a female body, from now on has to be addressed. The necessity to go on speaking of it, refusing to let the discussion go on as before, speaking where silence has been advised and enforce, not just about our subjection, but about our active presence and practice as women. We believed (I go on believing) that the liberation of women is a wedge driven into all other radical thought, can open out the structures of resistance, unbind the imagination, connect what's has been dangerously disconnected(5).

Chez Adrienne Rich donc, l'identité des femmes est fondée à la fois sur l'expérience biologique de la maternité et sur leur rapport au corps et, dans ce rapport au corps, les

réflexions et les revendications du mouvement féministe interviennent constamment, dans la mesure où elles influent non seulement sur la perception que les femmes ont de leur corps mais aussi sur les conditions concrètes dans lesquelles les femmes vivent l'expérience de la maternité. En effet, sous l'influence des groupes féministes, on a vu se développer, au Canada comme aux États-Unis, des maisons des naissances et des groupes d'entraide qui accompagnent actuellement les femmes au cours de leur accouchement et de la période post-partum.

Chez Mary O'Brien, la maternité comporte deux aspects reliés entre eux: **l'expérience biologique de la maternité et le travail de maternage**. Selon l'auteure, si l'expérience de la maternité est biologiquement déterminée, étant donné qu'elle est essentiellement basée sur la grossesse et sur l'allaitement, le travail de maternage, lui, comporte à la fois des aspects biologiques et des aspects sociaux. En ce sens, une part de ce travail, celle relative aux soins aux enfants, est déterminée socialement et est sujette aux transformations qui surviennent dans le mode de production. De plus, Mary O'Brien démontre de façon explicite que le rapport des femmes à leur corps se transforme avec les avancées du mouvement des femmes, avec les changements qui surviennent sur les plans économiques et sociaux, et aussi avec les changements technologiques qui se produisent dans le mode de reproduction. À cet égard, notons que, selon O'Brien, l'avènement de la pilule contraceptive a

constitué, pour les femmes, une véritable révolution; elle a changé à la fois leur rapport à la sexualité et leur façon d'envisager la maternité(6).

Certaines facettes des théories de Rich et de O'Brien nous montrent que la maternité n'est pas uniquement une expérience biologique. C'est, pour une bonne part, un processus qui change historiquement avec les luttes féministes et aussi avec les changements technologiques qui interviennent dans le mode de reproduction. De plus, dans "Notes Toward a Politics of Location", Adrienne Rich démontre clairement comment le rapport au corps est grandement influencé par la classe sociale, par l'appartenance ethnique, par la situation géographique, etc., bref, en un mot, par les conditions matérielles d'existence dans lesquelles s'est constituée l'expérience de la maternité.

Nous pensons donc qu'il est possible, en tenant compte de certaines notions-clés (travail de maternage, rapport au corps, expérience "sociale" et culturelle de la maternité, etc.) présentes dans certaines théories féministes culturalistes, de **redéfinir le rapport au corps comme un rapport dialectique** qui serait continuellement en interaction avec les diverses influences du social. Les théories féministes culturalistes que nous avons analysées comme étant biologisantes, **peuvent donc être revisitées**, en tenant compte des composantes dialectiques de leurs analyses. Ainsi, en tenant compte de ces composantes,

on se retrouverait non pas devant une société répressive à laquelle auraient à faire face des individus qui aspirent "naturellement" à l'égalité et à la liberté, mais devant des personnes humaines capables d'interpréter et de reconstruire à leur manière les diverses limites sociales et biologiques à l'intérieur desquelles elles évoluent.

Chez les auteures féministes culturalistes de la deuxième catégorie, celles qui, comme Carol Gilligan, Kathy Ferguson et Seyla Benhabib, rejettent tout déterminisme biologique pour construire une analyse sociale et culturelle du travail de maternage, cette relation dialectique pourrait être redéfinie à partir de certaines perspectives d'analyse, qui sont d'ailleurs esquissées par quelques-unes de ces théoriciennes. Selon ces perspectives, les rapports hommes-femmes, qui existent dans la sphère privée, sont en interaction continue avec ceux qui se nouent dans la sphère publique.

Dans une telle optique, les valeurs de compassion, d'écoute et d'équité que les femmes ont acquises dans la sphère privée pourraient être considérées comme des valeurs positives mais aussi comme des valeurs qui sont de plus en plus difficiles à mettre de l'avant dans un système capitaliste basé sur la production et sur la concurrence. De plus, on pourrait se demander si ces valeurs que les femmes ont acquises ne jouent pas plutôt à leur désavantage lorsqu'il s'agit, par exemple, de

revendiquer l'égalité sur le marché du travail ou, encore, de mettre de l'avant des revendications "individualistes", comme celles du droit à l'avortement.

Ici encore, c'est en se basant sur certaines des assertions de ces théoriciennes que l'on pourrait "reconstruire" une telle analyse. Par exemple, lorsque Kathy Ferguson affirme que les aptitudes que les femmes ont développées dans la sphère privée peuvent être analysées comme des compétences propres aux dominées, ou comme des "stratégies d'aménagement de l'oppression"⁽⁷⁾, on se retrouve devant une définition moins "paradisiale" de la sphère privée que celle que construisent les féministes culturalistes dans plusieurs de leurs analyses.

D'après nous, il est donc possible, à partir de certains aspects des théories féministes culturalistes, de redéfinir l'expérience de la maternité et le travail de maternage comme une expérience soumise à des changements historiques, culturels et sociaux. À partir de ces aspects, il est aussi possible de redéfinir l'identité des femmes comme une identité plurielle qui serait liée à des projets de société et à des luttes féministes, qui sont eux aussi fonction de l'appartenance ethnique, des classes sociales et de l'orientation sexuelle des femmes. On se retrouverait toutefois ici devant une vision différente de l'identité des femmes, qui conserverait certains des concepts

construits par les théoriciennes féministes culturalistes, tout en les "épurant" de leur caractère essentialiste ou idéaliste.

3. À partir des notions d'identité et de différence, les critiques adressées au féministe culturaliste par les théories féministes contemporaines.

Dans notre chapitre un, à la suite d'une analyse préliminaire des ouvrages-clés des théories féministes culturalistes, nous affirmions que nous étions en présence, dans ces théories, de deux conceptions contradictoires de l'identité des femmes. La première de ces conceptions est essentialiste, dans le plein sens du terme, c'est-à-dire qu'elle consiste à définir les femmes comme une entité homogène, possédant une identité à la fois immuable et éternelle. La deuxième de ces conceptions est plus dynamique, dans la mesure où elle permet de penser l'identité des femmes d'abord comme une identité construite et, ensuite, comme une identité qui serait en redéfinition continuelle, au sens où elle serait liée à un projet politique féministe et aux luttes et revendications du mouvement des femmes. Or, au stade de la conclusion, après avoir analysé les théories féministes culturalistes à l'aide de la méthode du mapping-concept, nous sommes maintenant en mesure d'affirmer que ces deux conceptions contradictoires se retrouvent fréquemment dans les mêmes ouvrages et chez les mêmes auteures.

Nous pensons toutefois, et c'est ce que nous tenterons de démontrer dans les pages qui suivent, qu'en dépit de ses aspects essentialistes, le féminisme culturaliste comporte un caractère heuristique dans la mesure où il permet de cerner certains aspects fondamentaux de la réalité des rapports entre les sexes, aspects que les paradigmes contemporains opposés au féminisme culturaliste ne parviennent pas toujours à cerner avec autant d'acuité.

D'autre part, comme nous l'avons déjà souligné dans le premier chapitre de cette thèse, analyser le paradigme féministe culturaliste du point de vue de son caractère heuristique exige de se placer d'emblée dans le cadre d'une analyse comparative. Dans cette perspective, maintenant que nous avons démontré que cette école de pensée constitue effectivement un paradigme, nous tenterons, dans les pages qui suivent, de la comparer aux autres écoles de pensées contemporaines pour voir, d'une part, comment elle résiste aux critiques qui sont formulées à son endroit et, d'autre part, en quoi il est encore pertinent, dans le champ des théories féministes contemporaines, de parler en termes d'identité des femmes.

Il faut cependant ajouter à ce sujet que nous avons fait le choix d'analyser les écoles de pensée qui s'opposent au féminisme culturaliste en les considérant à leur tour comme des paradigmes. En faisant un tel choix, nous avons volontairement

mis l'accent sur les caractéristiques communes, qui étaient présentes dans chacune de ces écoles, plutôt que sur les points de désaccord entre les théoriciennes de chaque école. De plus, malgré le fait qu'ils ne s'appuyaient pas toujours sur les mêmes notions-clés que les féministes culturalistes, nous avons analysé les paradigmes opposés au féminisme culturaliste à partir des notions de différence et d'identité des femmes, afin de montrer comment ils se sont positionnés face à ces notions.

Soulignons enfin que c'est toujours grâce à la même méthode du mapping-concept que nous avons pu comparer entre eux les différents paradigmes féministes que nous avons analysés dans cette thèse. À cet effet, lors d'une première étape, nous avons tenté de voir quels étaient, en France et aux États-Unis, les différents paradigmes qui se sont opposés au féminisme culturaliste, du point de vue de la question de la différence. Dans une deuxième étape, nous avons tenté de déterminer, pour chacun de ces paradigmes, qui étaient les théoriciennes que l'on pouvait considérer comme des auteures-clés. Enfin, dans une troisième étape, à partir des mêmes angles d'analyse que nous avons définis pour l'étude du féminisme culturaliste, nous avons tracé des schémas de concept pour les paradigmes opposés, afin de pouvoir les comparer à ceux du féminisme culturaliste. C'est cette analyse comparative dont nous résumerons les grandes lignes dans les pages qui suivent.

Le féminisme matérialiste s'est formé en France au cours des années 70. Selon cette école de pensée, les rapports hommes-femmes sont des rapports de domination et d'exploitation, basés sur l'appropriation de la force de travail fournie par les femmes et, plus largement, sur l'appropriation par le patriarcat de l'unité productrice de la force de travail, c'est-à-dire du corps et de la personne des femmes. Dans cette perspective, on peut dire que les féministes matérialistes ont emprunté aux féministes radicales américaines le concept de **classes de sexes** et qu'elles ont **appuyé ce concept sur une base matérielle**.

D'autre part, pour les féministes matérialistes, la question de l'identité des femmes n'est une question pertinente ni sur le plan théorique ni sur le plan politique ou stratégique. Dominées, appropriées, les femmes n'ont jamais eu l'occasion de savoir qui elles sont. Revendiquer des droits "en tant que femme" n'a donc pas de sens pour ces théoriciennes: il s'agit plutôt de se faire reconnaître en tant qu'être humain à part entière. De là, la prise de position qui est énoncée dès le premier numéro de la revue Questions féministes: "je ne serai ni homme ni femme, au sens historique actuel, je serai quelque personne dans un corps de femme"(8). Ici, ce n'est donc pas le droit à la différence que l'on revendique, mais bien la disparition de toute forme de discrimination fondée sur le sexe, qu'elle soit idéologique, politique ou économique.

Enfin, et cette phrase résume l'essentiel des théories féministes matérialistes, **ce n'est pas le sexe qui crée le genre, c'est le genre qui crée le sexe.** Cela signifie non seulement que les identités masculines et féminines sont modelées par une hiérarchie basée sur le sexe anatomique mais, plus profondément, **qu'il n'y a pas d'hommes et de femmes indépendamment des situations d'oppression et de domination à l'intérieur desquelles ces catégories ont été construites.**

Cependant, comme nous l'avons déjà expliqué en conclusion de notre quatrième chapitre, les théories féministes matérialistes se buttent à un problème important en ce qui a trait à la notion d'identité sexuée. D'après nous, en effet, on retrouve, dans les théories féministes matérialistes, deux conceptions contradictoires de cette notion. D'une part, Delphy, Guillaumin et Mathieu définissent l'identité sexuée comme une fausse conscience ou comme une idéologie au sens étroit du terme, avec laquelle les femmes devraient rompre, de façon totale et complète, si elles veulent se libérer de l'oppression. D'autre part, les mêmes auteurs définissent l'identité sexuée comme "quelque chose" de construit socialement, qui modèle profondément la personnalité des hommes et des femmes, de telle sorte que ce "quelque chose" a la propriété de construire à son tour les rapports de sexe ainsi que les hommes et les femmes en tant qu'individus différenciés.

Or, en restant dans le cadre des théories féministes matérialistes, il est difficile de répondre à la question suivante: de quelle façon et par quels outils peut-on rompre avec une idéologie qui nous définit depuis plusieurs siècles et qui nous permet de nous situer dans les sociétés actuelles? Dans cette même optique, la rupture avec une telle idéologie n'équivaudrait-elle pas, pour les femmes, à une perte d'identité?

Par ailleurs les théories féministes libertaires se sont formées aux États-Unis, en opposition avec les analyses et les revendications que les féministes culturalistes de tendance radicale ont formulées au sujet de la pornographie et de la sexualité. En explorant la signification de certaines fantaisies et de certains comportements sexuels, comme les couples "butch-femmes" et le sadomasochisme, les féministes libertaires se refusent à donner une définition homogène de ce en quoi consiste l'identité des femmes. Elles soutiennent aussi que, quoi qu'en disent les féministes culturalistes contre la pornographie, les relations sexuelles entre les femmes ne sont pas à l'abri des rapports de pouvoir et de domination.

Contrairement aux féministes matérialistes de l'école française, qui se refusent à revendiquer une identité propre aux femmes, les féministes libertaires américaines critiquent, pour leur part, la notion d'identité féminine, telle qu'elle est

définie à l'intérieur du paradigme féministe culturaliste. Ici, en fait, au lieu de refuser de poser "la question de la différence", on pose plutôt la question suivante: les femmes sont-elles aussi altruistes, aussi responsables, aussi préoccupés par les questions d'éthique que le prétendent les féministes culturalistes? À cette question, les féministes libertaires répondent que non, les femmes ne sont pas aussi morales qu'on le prétend et qu'en matière de sexualité elles peuvent, elles aussi, avoir des attitudes et des comportements identifiés habituellement comme masculins.

D'autre part, soulignent les auteures de Powers of Desire, lorsqu'elles critiquent les prises de positions mises de l'avant par le mouvement féministe contre la pornographie, on peut se baser sur des thèses selon lesquelles "le privé est politique" sans pour autant exclure de l'analyse les dimensions de désir et de plaisir que comporte la sexualité. Bien plus, exclure ces composantes de l'analyse des relations sexuelles revient à enlever à la sexualité une part essentielle de sa signification sur le plan politique.

D'après nous, cependant, on peut retrouver plusieurs points communs entre les théories des féministes libertaires et celles des féministes culturalistes. En effet, comme le soulignent Lorna Weir et Léo Casey(9) dans leur critique du débat sur la pornographie et la sexualité, les deux écoles de pensée se

basent sur la notion de répression sexuelle. De plus, la conception dualiste des rapports entre l'individu et la société, que nous avons identifiée comme une des caractéristiques majeures du discours féministe culturaliste, est aussi présente, selon Weir et Casey, dans les théories féministes libertaires. En effet, la façon dont les féministes libertaires font appel à la **notion de consentement** entre des agents sexuels qui seraient à la fois libres de leurs choix et transparents à eux-mêmes, nous ramène, selon les auteurs à cette notion d'un d'un moi intègre, qui permettrait à l'individu de "trouver" qui il est réellement, en dépit de la répression ou de la domination exercée par l'ensemble de la société.

Nous pensons, toutefois que, si les théories féministes libertaires ont hérité de plusieurs des points faibles qui font partie du féminisme culturaliste, ces deux écoles de pensée se ressemblent aussi par plusieurs autres aspects. En fait, selon nous, plusieurs des catégories d'analyse employées par les féministes libertaires ont été, en quelque sorte, empruntées au féminisme culturaliste. Pour ne prendre qu'un exemple, la notion de "**sexual agency**", telle qu'elle est définie par les féministes libertaires, est largement tributaire **des diverses acceptions de la notion d'identité** telle qu'elle est développée par les féministes culturalistes.

Par ailleurs, cette notion est aussi largement tributaire du rôle que les féministes culturalistes attribuent à la **sexualité** et à la **vie privée** dans le processus de formation identitaire. En effet, chez les féministes libertaires comme chez les féministes culturalistes, la sexualité et la vie privée au sens large représentent à la fois un mode de connaissance de soi, des éléments essentiels dans le processus de construction de l'identité et des lieux privilégiés à partir desquels on peut contrer la morale dominante afin de reprendre du pouvoir sur les plans social et politique.

De la même façon que les féministes libertaires, les représentantes du Black feminism aux États-Unis remettent en question la conception de l'identité des femmes définie par le féminisme culturaliste. Cette identité, disent-elles, n'est pas homogène. Il y a non seulement des différences dans la différence mais aussi des rapports de pouvoir entre les Blanches et les Noires. Il y a également un monopole, détenu par les femmes blanches, sur la définition et sur l'expression de ce en quoi consiste la sexualité des femmes. Et, évidemment, continuent les féministes noires, ce monopole sur l'expression et sur la définition de la sexualité s'étend à l'identité féminine en tant que telle.

D'après nous, cependant, on peut se demander jusqu'à quel point les catégories d'analyse sur lesquelles se basent les

féministes noires aux États-Unis ne sont pas, elles aussi, tributaires des notions qui ont été construites dans le discours des féministes culturalistes. Ainsi, l'idée d'une **différence dans la différence** introduit la notion d'une **double identité** des féministes noires, dans la mesure où ces dernières tentent de se redéfinir à la fois en tant que Noires et en tant que femmes et de se réapproprier leur histoire narrative à partir de leur **expérience quotidienne**. De même, l'ouvrage collectif Home Girls(10), écrit par des féministes noires en 1983, est basé sur une perspective selon laquelle **c'est à partir des liens affectifs et des solidarités qu'elles ont tissés dans leur vie privée** que les femmes noires peuvent formuler des revendications sur le plan politique et s'opposer aux multiples formes de discrimination qu'elles subissent dans la sphère publique.

En fait, malgré les controverses qui divisent le féminisme culturaliste, le féminisme libertaire et le Black feminism dans les années 80, nous pouvons avancer que nous sommes ici en présence d'une **analogie**, au sens que lui donne Margaret Masterman, c'est-à-dire au sens d'un **recadrage** où plusieurs concepts tirés des théories féministes culturalistes acquièrent une **signification et une portée différentes** parce qu'ils sont **appliqués à d'autres catégories sociales et à d'autres objets d'analyse**. Cependant, ce recadrage a eu pour effet, selon nous, non seulement d'élargir, mais aussi de transformer d'une façon

assez radicale le sens des concepts d'identité et de différence dans le champ théorique du féminisme contemporain.

Ainsi, c'est au nom de l'authenticité, c'est à dire d'une prise en charge, dans le quotidien, de leur identité sexuelle et de leur potentiel érotique, que les féministes libertaires réclament le droit, **pour les minorités sexuelles**, de vivre leur sexualité en dépit des tabous et des préjugés qui existent dans une société patriarcale. De la même façon, c'est en réclamant leur **identité en tant que femmes noires**, que les adeptes du Black feminism critiquent la notion d'identité telle que définie par les féministes culturalistes.

Selon nous, c'est à partir de la notion d'interprétation, qui fait partie intégrante de la façon dont les féministes culturalistes définissent l'identité des femmes, que les féministes libertaires et les féministes noires ont pu opposer une conception différente de la notion d'identité. En effet, à l'interprétation que les féministes culturalistes américaines ont construite de leur histoire, de leurs conditions de vie et de leur culture, les féministes noires et les féministes libertaires ont opposé **leurs propres interprétations** de l'identité, à partir de leurs conditions de vie spécifiques, des sous-cultures auxquelles elles appartiennent et de leur propre histoire.

Ce faisant, elles se sont attaquées à la conception de l'identité qui a été développée par les féministes culturalistes et elles ont, de ce fait, remis en cause la notion même d'une identité homogène, propre aux femmes. De plus, en remettant en cause cette notion, sur laquelle tout le paradigme féministe culturaliste est basé, les féministes libertaires et les féministes noires ont provoqué une crise, et un éclatement, du paradigme féministe américain de la différence.

Nous dirions donc, pour reprendre les termes de Margaret Masterman(11), que si un paradigme constitue un ensemble de concepts et de catégories d'analyse servant à résoudre un certain nombre de "puzzles" ou de problèmes sur le plan théorique, les théories des féministes noires et celles des féministes libertaires sont celles qui amènent l'éclatement de ces puzzles dans la mesure où elles s'attaquent au concept principal que mettent de l'avant les féministes culturalistes, soit celui d'une identité commune à toutes les femmes.

4. Le caractère heuristique du féminisme culturaliste

Selon les féministes matérialistes de l'école française, l'identité des femmes, nous l'avons vu, est une identité imposée, une identité de dominées qu'il ne sert à rien de revendiquer, puisqu'on nous l'accorde déjà de bonne grâce. Nous ferions donc mieux, sur le plan théorique aussi bien que

stratégique, de revendiquer nos droits en tant qu'être humains. D'autre part, selon les féministes libertaires et selon les féministes noires, l'identité des femmes n'est pas une identité homogène: c'est une identité fractionnée, qui change en fonction des multiples formes d'oppression que vivent les femmes. Compte tenu de ces critiques, que reste-t-il de la notion d'identité des femmes telle que définie par les féministes culturalistes? De façon plus générale, jusqu'à quel point peut-on encore parler d'une identité propre aux femmes et quelle est, encore aujourd'hui, la pertinence de ce concept?

Dans le chapitre quatre de cette thèse, lors de notre analyse critique des théories féministes matérialistes, nous posons la question de façon différente: l'identité féminine n'est-elle qu'une fausse conscience, une construction imaginaire produite par l'idéologie dominante? Ou bien est-elle, pour les femmes, un élément primordial de la définition de soi? Dans un autre ordre d'idées, y a-t-il nécessairement une contradiction entre ces deux définitions: l'identité peut-elle être définie à la fois comme une construction imaginaire, et comme une façon de se situer à l'intérieur d'une société donnée? D'après nous, pour répondre à ces questions, il faut poursuivre le parallèle, entrepris au chapitre quatre, entre la notion d'identité et celle d'idéologie. Il nous faut aussi faire un détour pour exposer les analyses du sociologue britannique Stuart Hall et

la place qu'il accorde à l'imaginaire dans le processus de construction identitaire.

D'après Stuart Hall, chez Louis Althusser, de même que chez plusieurs marxistes "classiques" qui écrivaient dans les années 60 et 70, l'idéologie est déterminée par les rapports de production. Que l'idéologie puisse agir en retour sur ces rapports de production ne changeait pas fondamentalement le sens de cette approche: tôt ou tard, l'idéologie devait rejoindre l'état de développement des forces productives et "refléter" les rapports vécus dans l'instance économique: "With or without immediate identity, sooner or later, political, legal, and ideological practices - they suppose - will conform to and therefore be brought into a necessary correspondance with what is - mistakenly called 'the economic'"(12).

Dans une telle perspective, écrit Stuart Hall, l'idéologie ne faisait que reproduire, dans l'imaginaire des hommes et des femmes, les rapports de production qui représentaient, affirmait-on, les seuls rapports matériels. Aujourd'hui cependant, ces débats apparaissent comme dépassés: on n'affirme plus, ou très rarement, que l'économie est l'instance déterminante. Toutefois, continue Stuart Hall, les problèmes liés à la correspondance entre les idées et le monde matériel restent entiers et complexes. En effet, s'ils ont rejeté les analyses economicistes, plusieurs théoriciens et théoriciennes

continuent de se situer dans le cadre d'une démarche matérialiste et restent très proches de la perspective de Marx selon laquelle:

La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel(13).

C'est dans le cadre de cette approche, dit Stuart Hall, qu'Althusser pouvait affirmer que l'idéologie "interpelle les individus en sujets", et ce, non seulement au sens où elle leur laisse croire qu'ils sont des sujets libres de leurs actes et de leur pensée, mais aussi, et surtout, au sens où elle les "assujettit" aux besoins des rapports de production(14). Toutefois, selon Hall, une telle analyse laisse de côté plusieurs questions essentielles. En effet, qui est ce sujet qui est interpellé par l'idéologie dominante? Répond-t-il toujours aussi docilement que prévu à cette interpellation? Dans le cadre de la perspective mise de l'avant par Stuart Hall, donc, il n'est pas suffisant d'analyser la façon dont l'idéologie assujettit les individus, encore faut-il voir de quelle façon, par quels moyens et jusqu'à quel point les individus s'identifient ou non aux normes sociales qui leurs sont imposées et aux places qui leur sont assignées dans l'idéologie.

Or, continue Stuart Hall, chez Michel Foucault et chez plusieurs auteurs structuralistes, le concept d'identité tient à peu près le même rôle que le concept d'idéologie chez Althusser. En effet, ici aussi, on considère que l'identité "interpelle les individus en sujets". Cependant, chez Foucault comme chez Althusser, on ne s'attarde que très peu aux questions suivantes: comment le sujet réagit-il aux discours identitaires? Quels sont les processus conscients et inconscients par lesquels il adhère aux représentations et aux définitions de lui-même qui lui sont imposées par l'idéologie dominante? Dans ce type d'analyse, dit Hall, "(...) there is no theorisation of the psychic mechanism or interior processes by which these automatic 'interpellations' might be produced"(15).

Selon Stuart Hall en fait, la façon dont les individus et les mouvements sociaux s'identifient ou non aux structures et aux normes dominantes a forcément une influence sur l'efficacité de ces dernières. En ce sens, celui ou celle qui étudie les mécanismes de formation identitaire se place, par le fait même, du côté du sujet et tente de voir quelle est la différence entre la façon dont le sujet se représente les rapports sociaux et les rapports sociaux eux-mêmes.

S'inspirant de la conception de Louis Althusser selon laquelle l'idéologie est le "rapport imaginaire" des individus à leurs conditions réelles d'existence(16), Hall affirme,

pour sa part, que l'identité est elle aussi un rapport imaginaire, un "bricolage", que l'individu construit à partir des histoires des différentes communautés auxquelles il appartient et dont les mythes et la mémoire collective lui permettent d'"inventer" son histoire personnelle. Hall n'entend pas par là que l'identité n'est qu'une illusion, ou qu'elle n'a aucun rapport avec les rapports sociaux dans lesquels le sujet évolue. Il affirme plutôt **qu'elle n'est pas une caractéristique de l'individu**, mais bien **un processus** par lequel le sujet **reconstruit** sa propre histoire et fait le lien entre ses différentes appartenances.

Dans cette optique, l'identité d'un individu peut changer, et change effectivement, en fonction des luttes qu'il mène sur les plans social et politique, en fonction des diverses communautés auxquelles il adhère, des liens qu'il développe avec ses proches, etc. Toutefois, c'est toujours par le biais de l'imaginaire que l'individu reconstruit et "invente" le fil conducteur qui lui permet de faire un lien entre ces identités multiples.

La conception développée par Stuart Hall peut être qualifiée, à plusieurs égards, de matérialiste dans la mesure où, ici, les relations sociales existent par elles-mêmes: elles ont une épaisseur qui leur est propre et qui est autonome par rapport à la représentation que s'en font les individus et les

acteurs sociaux. Toutefois, c'est à partir de la place qu'il accorde à l'imaginaire que Hall critique les conceptions matérialistes de l'idéologie et la place que plusieurs auteurs structuralistes, comme Michel Foucault, accordent aux processus de formation identitaire. En effet, selon Hall, **les rapports sociaux et la représentation qu'on s'en fait ne sont jamais identiques, de même que l'idéologie ne consiste pas en la reproduction des rapports de production.** Il y a toujours une distance entre la réalité et la représentation qu'on s'en fait, et c'est d'ailleurs à partir de cette distance que l'on peut expliquer le changement.

Dans cette optique, l'identité est de l'ordre de la représentation. C'est une catégorie qui désigne d'une part, comme chez Althusser, "le rapport imaginaire de l'individu à ses conditions réelles d'existence" et, d'autre part, la façon dont les individus et les acteurs sociaux **se situent par rapport à ces conditions réelles** afin de pouvoir les transformer. Chez Stuart Hall, donc, l'identité est un concept qui permet de faire le lien entre les processus psychiques par lesquels l'individu se réapproprie et reconstruit sa propre histoire à partir des diverses communautés auxquelles il appartient, et la façon dont les individus et les mouvements sociaux agissent sur les plans social et politique:

By identity, or identities, I mean the processes that constitute and continuously re-form the subject who has to act and speak in the social and cultural world. Identity is the meeting point, or the point of

future, between, on the one hand, the ideological subjects and, on the other, the psychological or psychical processes which produce us as subjects which can be spoken(17).

Selon nous, les critiques que Stuart Hall adresse à Foucault et à Althusser pourraient, à plusieurs égards, être adressées aux féministes matérialistes. En effet, l'apport principal des théories féministes matérialistes est d'avoir analysé les structures sociales de domination et d'appropriation qui empêchent les femmes de se constituer en sujets. Nous pensons cependant que ces mêmes théories font peu de place aux divers processus par lesquels les femmes se réapproprient les différentes significations, parfois contradictoires, des définitions de l'identité féminine construites par l'idéologie dominante. En effet, par quels mécanismes, à la fois sociaux et psychologiques, les femmes prennent-elles leurs distances par rapport à ces différentes significations? Par quels moyens s'y opposent-elles? Quel est le rôle de l'imaginaire dans ce processus de réappropriation?

À partir de ces réflexions, nous dirions plutôt que les hommes et les femmes se réapproprient quotidiennement leur identité masculine ou féminine, à la fois dans l'imaginaire et dans les actes de tous les jours. Cette réappropriation - qui implique aussi une transformation et une série de ruptures totales ou partielles - dépend des appartenances de classe, de l'identité ethnique et des autres types d'appartenance qui

forment l'identité individuelle et collective. Elle dépend aussi de la façon dont chaque individu réorganise mentalement les différents éléments de l'idéologie dominante et prend, ou non, ses distances par rapport à cette idéologie. Ceci se fait non seulement de façon consciente mais aussi par un ensemble de mécanismes inconscients et de "choix" pré-conscients, selon les termes de Judith Butler, c'est à dire par un ensemble de gestes quotidiens, auxquels on ne réfléchit pas sur le moment mais qui n'arrivent à la conscience que plus tard, une fois qu'on les a posés(18).

Selon nous, c'est dans cette optique que les théories féministes culturalistes peuvent avoir une portée heuristique pour l'ensemble du mouvement féministe contemporain. En effet, en se plaçant du point de vue de l'**expérience quotidienne des femmes** et de la façon dont elles interprètent cette expérience, ces théories montrent comment la **subjectivité** des femmes peut intervenir dans le processus de transformation des rapports de sexes. Dans une telle optique, la manière dont les femmes se définissent et la façon dont elles se représentent les rapports sociaux de domination peuvent avoir autant d'importance, pour les théories féministes, que les rapports sociaux en tant que tels.

De plus, d'après nous, en se basant sur la notion d'interprétation telle qu'elle est développée dans les théories

féministes culturalistes, on peut montrer qu'il existe une distance entre l'expérience que vivent les femmes et la façon dont elles interprètent ou dont elles se réapproprient cette expérience, de façon à la transformer. Dans une telle optique, ce n'est pas parce que l'on s'engage dans un processus de changement politique par le biais de luttes féministes, que la façon dont on se définit change au même rythme et selon les mêmes modalités.

C'est dans une telle perspective, d'après nous, que des analyses comme celles d'Adrienne Rich peuvent être fructueuses. Chez Rich, en effet, les femmes vivent leur rapport à la maternité et à la vie privée en général sous le signe de l'ambivalence; elles sont, en quelque sorte, "empêtrées" dans le quotidien, et leur rapport à la vie privée peut être à la fois une source de connaissance d'elles-mêmes par le biais de leur relation avec autrui, un lieu à partir duquel elles se définissent sur le plan social et sur le plan affectif, mais aussi une entrave au changement. Ici, donc, c'est le sujet qui apparaît. Non pas le sujet rationnel et "raisonnable", comme chez Jürgen Habermas, ou encore le sujet historique, comme chez Marx, mais le sujet souvent déchiré par les multiples exigences de la vie privée et par ses propres contradictions, celui qui éprouve des doutes, des émotions et des attachements aux "autres qui comptent".

Dans une telle perspective également, nous pensons que l'accent, mis par les féministes culturalistes sur le rapport des femmes à la vie privée et sur le développement d'une éthique relationnelle, peut nous amener à analyser les rapports entre les sexes en élargissant la problématique de classe mise de l'avant par les féministes matérialistes. D'après nous, en effet, les rapports sociaux de sexe sont des rapports de domination beaucoup plus complexes que les rapports de classes, où les liens affectifs des femmes avec leurs enfants et leurs conjoints jouent un rôle majeur. C'est dans cette optique que se situent, selon nous, les féministes culturalistes lorsqu'elles affirment que le travail de maternage n'est pas un travail comme les autres, dans la mesure où il comporte une prise en charge physique, psychologique et affective des êtres humains.

Par ailleurs, en nous basant non seulement sur les analyses des féministes culturalistes mais aussi sur les correctifs qu'apportent les féministes libertaires à l'endroit de ces analyses, nous dirions que la sexualité vient elle aussi "brouiller" les rapports de domination entre les hommes et les femmes. En effet la sexualité peut être, pour les femmes, à la fois une source de plaisir, une source de connaissance d'elles-mêmes et de leurs rapports avec l'autre, mais aussi le lieu d'une dépendance affective qui vient en même temps renforcer les rapports de domination entre les sexes et les rendre beaucoup

plus difficiles à appréhender - et à transformer - que les rapports de classes.

De plus, un autre des aspects heuristiques de la notion d'expérience, telle qu'elle est développée par les féministes américaines de la différence, réside, selon nous, dans la place que ces auteures accordent à tout le domaine du rapport au corps. En ce sens, on peut penser qu'il peut y avoir un lien, pour les femmes, entre l'expérience biologique de la maternité et le rapport au travail de maternage. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, la façon dont les femmes ont expérimenté la grossesse et le processus physique de l'accouchement a changé avec les luttes féministes. Dans le même ordre d'idées, ce n'est pas parce que, historiquement, on a refusé aux femmes l'accès à l'égalité en prenant pour prétexte leur différence biologique, que le féminisme devrait s'interdire d'examiner les influences réciproques qui peuvent exister entre l'expérience physique de la maternité et les rapports sociaux entre les sexes.

Toutefois, d'après nous, les aspects heuristiques de cette notion d'identité, telle qu'elle est développée par les féministes américaines de la différence, apparaissent plus clairement encore lorsqu'on considère l'identité des femmes non seulement comme le produit de leur expérience quotidienne et comme le "rapport imaginaire" que les femmes entretiennent avec leurs conditions d'existence, mais aussi comme le produit d'un

projet politique qui serait à la fois féministe et pluraliste. Dans cette perspective cependant, il s'agirait de redéfinir la maternité comme **un des aspects** de l'expérience des femmes et comme un élément, parmi tant d'autres, du processus de construction identitaire. De plus, il s'agirait aussi de renoncer à cette recherche d'un point d'Archimède, à laquelle nous avons fait allusion dans les chapitres précédents, et, avec elle, à toute idée d'une hiérarchisation des divers modes de conscience féministe(19).

Selon nous, dans le féminisme contemporain, on en est donc venu, en confrontant le concept d'identité des femmes tel que produit par le paradigme féministe culturaliste, à l'expérience des femmes noires et à celle des minorités sexuelles aux États-Unis, à analyser les femmes autrement que comme un groupe social homogène, ayant une identité propre. De sorte qu'on se retrouve, lorsqu'on parle des femmes dans les théories féministes contemporaines, devant des communautés diverses - les femmes noires, les lesbiennes, les jeunes femmes, les femmes âgées, etc - qui sont en mesure de développer ensemble un projet politique commun.

Ainsi, et de façon paradoxale, plusieurs des aspects heuristiques du concept d'identité des femmes, tel qu'il est formulé par les féministes culturalistes, **nous apparaissent plus clairement une fois que ce paradigme est tombé en désuétude et**

que, en proposant leurs propres interprétations de leurs conditions matérielles d'existence, les féministes libertaires et les féministes noires sont parvenues à s'écarter de l'acception originelle de ce concept **et à faire éclater** la notion même d'une identité générale, propre aux femmes. D'après nous, toutefois, il faut garder à l'esprit que c'est en se basant sur plusieurs notions qui étaient déjà présentes dans les théories féministes culturalistes et en les confrontant à leurs propres expériences, que ces théoriciennes en sont venues à définir leurs conceptions de l'identité.

Dans ce contexte cependant, c'est une autre conception, non pas uniquement de l'identité des femmes mais, plus profondément, de l'identité en tant que telle, qui se dessine ici. Nous sommes donc d'accord avec la féministe américaine Teresa De Lauretis lorsqu'elle affirme qu'il n'est plus question, dès lors, d'une identité aisée à cerner et qui s'appuierait, comme chez les féministes culturalistes, sur une caractéristique unique - soit celle d'être une femme, socialement et biologiquement - mais qu'il s'agit plutôt de plusieurs identités contradictoires qui peuvent se retrouver en même temps chez une même personne(20).

En ce sens, l'identité n'est plus définie comme un donné mais bien comme **un construit et comme un processus social**. De plus, avec cette nouvelle notion d'identité, qu'introduisent les

féministes noires et les féministes libertaires américaines, nous ne sommes plus transparentes à nous-mêmes. Nous devons "construire ce que nous sommes" et imaginer une continuité et une cohérence, à partir d'expériences multiples et souvent contradictoires liées aux diverses communautés auxquelles nous appartenons. Dans cette optique, affirme De Lauretis, l'identité n'est pas une fin mais plutôt le point de départ d'un processus plus vaste de formation de la conscience de soi, conscience qui se formerait à partir des conditions matérielles d'existence et qui permettrait à l'individu d'établir une cohérence, ainsi que des stratégies de lutte et de résistance, à partir de ces identités contradictoires.

On pourrait toutefois se demander - mais cela représente une question quelque peu étrangère à notre réflexion - comment on peut reconstruire la solidarité entre les femmes à partir de ces identités éclatées ou contradictoires et de ces luttes multiples. Il n'y a évidemment pas de réponses simples à une telle question. Nous voudrions toutefois, à titre de mot de la fin, mentionner cette phrase de Barbara Smith, tirée d'une lettre adressée à des féministes juives, suite à un débat sur l'anti-sémitisme dans le mouvement des femmes: "We don't have to be the same to form a movement, but we do have to admit our fear and pain and to be accountable for our ignorance. In the end, finally, we must refuse to give up on each other"(21).

Références

1. LEAHY, Robert, "Concept Mapping: Developing Guides to Literature" College Teaching, Vol. 37, No 2, Spring 1989, p.62.
2. POLLOCK PETCHEVSKY, Rosalind, "L'antiféminisme et la montée de la droite aux États-Unis.", Nouvelles Questions Féministes, no 6-7, Printemps 1984.

Selon l'auteure, dans le discours actuel des néo-conservateurs plusieurs des problèmes vécus aujourd'hui par les citoyens américains tiennent au fait que: "le gouvernement fédéral se mêle de "nos affaires privées" [toutefois] il existe en effet des lieux où l'on peut vivre en paix, notre quartier, notre église et surtout notre famille, et qui pourraient nous offrir tout ce dont nous aurions besoin, si seulement l'État ne s'en mêlait pas." p.74
3. "The Women-Identified-Women", cité par PHELAN, Shane, Identity Politics, Lesbian Feminism and the Limits of Community, Philadelphia, Temple University Press, 1989, p.39.
4. BENHABIB, Seyla, and CORNELL, Drucilla eds, Feminism as Critique, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p.341.
5. RICH, "Notes Toward a Politics of Location (1984)." in Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985., New-York and London, W.W. Norton and Company, (c.1986). p.214.
6. Voir entre autres à sujet O'BRIEN, Mary, "Feminism and Revolution" in MILES, Angela and FINN, Geraldine, eds, Feminism in Canada, From Pressure to Politics, Montréal, Black Rose Books, 1982, pp. 252-259.

Pour une analyse très intéressante des théories de Mary O'Brien, voir également THIELE, Bev, "Dissolving Dualism: O'Brien, Embodiment and Social Construction". Ressources for Feminist Research, vol. 18, no 3, pp. 7-12.

Bien que nous n'endossions pas toutes les thèses de l'auteure, ce dernier article est fort éclairant, notamment en ce qui concerne les liens que l'on peut établir, à partir des théories de Mary O'Brien, entre le processus de reproduction et les rapports sociaux de sexe. À ce sujet, Thiele avance que "(...) O'Brien is not only able to ask how society inscribes body but also the more "dangerous" question of how bodies inscribe society - a question feminists are still approaching with considerable caution." p.10

7. FERGUSON, Kathy, The Feminist Case against Bureaucracy, Philadelphia, Temple University Press, 1984, p.168.
8. "Variations sur des thèmes communs", Éditorial, Questions Féministes, no 1, novembre 1977, p.15.
9. WEIR, Lorna and CASEY, Leo, "Subverting Power in Sexuality" (1984), in HASEN, Karen V. and PHILIPSON, Irene J. eds, Women, Class and the Feminist Imagination, A Socialist-Feminist Reader, Philadelphia, Temple University Press, (c.1990).
10. SMITH, Barbara, ed., Home Girls, A Black Feminist Anthology, New-York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1983. Voir en particulier, à ce sujet, l'introduction, écrite par Barbara Smith.
11. MASTERMAN, Margaret, The Nature of a Paradigm in LAKATOS, Imre, The Methodology of Scientific Research Programmes, London, New-York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, (c.1978), 1984, p.70.
12. HALL, Stuart, "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates.", Critical Studies in Mass Communication, no 2, 1985, p.94.
13. MARX, Karl et ENGELS, Frederich, L'idéologie allemande, (1846), Paris, Les Éditions Sociales, c.1974, p.50.
14. HALL, Stuart, "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates.", op.cit., pp. 101 et ss.
15. HALL, Stuart, "Introduction: Who Needs 'Identity'" in HALL, Stuart, and DUGAY, Paul, eds, Questions of Cultural Identity, London, Sage Publications, 1996, p.12.
16. ALTHUSSER, Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'État" in Positions, Paris, Les Éditions Sociales, (c. 1976), pp. 101-105.
17. HALL, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora" in RUTHERFORD, John, Identity, Community, Culture and Difference, London, Lawrence and Wishart, 1990, p.222.
18. Voir à ce sujet BUTLER, Judith, "Variations on sex and Gender: Beauvoir, Witting and Foucault" in BENHABIB, Seyla and CORNELL, Drucilla eds, Feminism as Critique, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
19. Pour une conception intéressante de ce en quoi consiste ce nouveau féminisme et cette conception pluraliste de l'identité,

voir MILES, Angela, Integrative Feminism, Building Global Visions (1960-1990), Routledge, New-York and London, 1996.

20. DE LAURETIS, Teresa, "Introduction" in DE LAURETIS, Teresa, ed., Feminist Studies, Critical Studies, Bloomington, Indiana University, 1986.

21. Moraga, Cherrie et al., Gay Community News, vol. 8, no 32, 7 mars 1981, p.4, cité par Barbara Smith, op.cit., p.xliv.

BIBLIOGRAPHIE:

I - Théories de l'identité, rapports savoir-pouvoir, rapports entre théories idéologies et pratiques sociales

ADORNO, J. et POPPER, K., et al., De Vienne à Francfort; la querelle allemande des sciences sociales, Bruxelles, Les Editions Complexe, 1979.

BOUCHARD, Guy et al, L'utopie aujourd'hui, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1986.

CONNOLLY, William, "Taylor, Foucault and Otherness.", Political Theory, August 1985.

CODE, Lauraine, What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991.

DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul, Michel Foucault, un parcours philosophique; au delà de l'objectivité et de la subjectivité, Paris, Gallimard, 1984.

DUMAIS, Alfred, "Le sens de la théorie et la théorie du sens.", in Sociologie et Société, Vol. XIV, No 2, octobre 1982, pp. 67-76.

DUMONT, Fernand, L'anthropologie en l'absence de l'homme, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1981.

FOUCAULT, Michel, Histoire de la sexualité, T. 1, La volonté de savoir, Paris, Les Editions Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel, Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings (1972-1977), Colin Gordon ed., Oxford, The Harvester Press, 1980.

HABERMAS, Jürgen, La technique et la science comme "idéologie", Paris, Gallimard, 1975.

HABERMAS, Jürgen, Théorie et pratique, Paris, Payot, 1975.

HABERMAS, Jürgen, Connaissance et intérêt, Paris, Gallimard, 1976.

HABERMAS, Jürgen, Raison et légitimité; problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, Paris, Payot, 1978.

- HABERMAS, Jürgen, Théorie de l'agir communicationnel, T.1 et 2. Paris, Fayard, 1987.
- HALL, Stuart, "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates.", Critical Studies in Mass Communication, no 2, 1985
- HALL, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora" in RUTHERFORD, John, Identity, Community, Culture and Difference, London, Laurence and Wishart, 1990.
- HALL, Stuart, "Fantasy, Identity, Politics" in Cultural Remix, Theories of the Politics and the Popular, in London, Laurence and Wishart, 1995.
- HALL, Stuart, "Who needs Identity?" in Hall, Stuart and Dugay, Paul, eds, Questions of Cultural Identity, London, Sage Publications, 1996.
- JUTEAU, Danielle, "Visions partielles, visions partiales, visions des minoritaires en sociologie" in Sociologie et Sociétés, Vol. XIII, No 2, octobre 1981.
- KUHN, Thomas, La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 3e édition, 1972.
- KOEHANE, Nannerl, ROSALDO, Michèle Z. and GELPI, Barbara, Feminist Theory, a Critique of Ideology, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- LAKATOS, Imre, ed. Criticism and the Growth of Knowledge, London, Cambridge University Press, 1970.
- LAKATOS, Imre, The Methodology of Scientific Reshearch Programmes, London, New-York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, (c.1978), 1984.
- LAURIN, Nicole, "Présentation : Les femmes dans la sociologie", Sociologie et Sociétés, Vol. XIII, No 2, octobre 1981.
- LAW, John, ed., Power, Action and Belief, London, Boston and Henley, Routledge and Keagan Paul, 1986.
- MARCUSE, Herbert, La fin de l'utopie, Paris, Delachaux et Nestlé, 1968, (Collection Combats).
- MARCUSE, Herbert, Vers la libération; au delà de l'homme unidimensionnel, Paris, Denoël/Gonthier, 1969.

MASTERMAN, Margaret, "The Nature of a Paradigm" in LAKATOS, Imre, The Methodology of Scientific Research Programmes, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, 1970.

MELUCCI, Alberto, "Mouvements sociaux, mouvements post-politiques" in Sociologie et Sociétés, Vol. 10, No 50, automne 1983.

MALSON, Micheline and al., eds, feminist Theory in Practice and Process, Chicago and London, The University of Chicago Press, (c.1986), 1989.

NOEL, Lise, L'intolérance, Montréal, Les Editions du Boréal, 1989.

POPPER, Karl, Misère de l'historicisme, Paris, Plon, 1956.

POPPER, Karl, La société ouverte et ses ennemis, Paris, Les Éditions du seuil, (c.1962), 1979.

POPPER, Karl, La logique de la découverte scientifique, Paris, Payot, 1973.

POPPER, Karl, La connaissance objective, Bruxelles, Les Éditions Complexe, 1978.

Power and Knowledge; Anthropological and Sociological Approach: proceeding of a conference held at the University of St-Andrews in december 1982/Edimburg Scottish Academic, (c.1985).

RABINOV, Paul and SULLIVAN, William M., eds., Interpretative Social Science, a Reader, Berkeley and Los Angeles, London, University of California Press, (c.1979).

SAVARY, Claude et PANACCIO, Claude, éd, L'idéologie et les stratégies de la raison., approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques, Québec, Hurtubise HMH, 1984.

TAYLOR, Charles, "Interpretation and the Science of Man", in RABINOV, Paul and SULLIVAN, William M., eds., Interpretative Social Science, a Reader, Berkeley and Los Angeles, London, University of California Press, (c.1979).

TAYLOR, Charles, "Foucault on Freedom and Truth.", Political Theory, Vol. 12, no 2, May 1984.

TAYLOR, Charles, Philosophy and the human sciences, Philosophical Papers, T.2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, Charles, Sources of the Self, the Making of the Modern Identity, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

TAYLOR, Charles, Multiculturalism and "The Politics of Recognition", Princeton, New-Jersey, Princeton University Press, 1992.

TAYLOR, Charles, Grandeur et misère de la modernité, Montréal, Les Éditions Bellarmin, (c.1992).

THOMPSON, John B., and HELD, David, eds., Habermas Critical Debates, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1982.

TOURAINÉ, Alain, Critique de la modernité, Paris, Fayard, 1992.

II - Ouvrages et articles généraux sur le féminisme américain

BALLORIN, Raymonde, Le nouveau féminisme américain, Paris, Les Éditions Denoël, 1972.

BUECHLER, Steven, Women's Movements in the United States, New-Brunswick and London, Rutgers University Press, 1990.

CASTRO, Ginette, Radioscopie du féminisme américain, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1984.

FALUDI, Susan, Backlash, the Undeclared War Against American Women, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, Anchor Books, 1992.

FREEMAN, Jo, The Politics of Women Liberation, New York, David McKee Company, 1975.

FRIEDAN, Betty, Le second souffle, Paris, Hachette, 1982.

EISENSTEIN, Hester, Contemporary Feminist Thought, G. K. Hall and Co., Boston, 1983.

EISENSTEIN, Zillah, Feminism and Sexual Equality; Crisis in Liberal America, New York, Monthly Review Press, 1984.

HIRSCH, Marianne, and KELLER, Evelyne Fox, eds, Conflicts in Feminism, New York and London, Routledge, 1990.

POLLOCK PETCHEVSKY, Rosalind, "L'antiféminisme et la montée de la droite aux États-Unis.", Nouvelles Questions Féministes, no 6-7, Printemps 1984.

III - Féminisme radical

ATKINSON, Ti-Grace, L'odyssée d'une amazone, Paris, Les Editions des Femmes, 1975.

ATKINSON, Ti-Grace, "Le nationalisme féminin", Nouvelles Questions Féministes, nos 6-7, printemps 1984.

CHESLER, Phyllis, Les femmes et la folie, Paris, Payot, 1975.

DALY, Mary, Beyond God The Father., Boston, Beacon Press, (c.1973), 1985.

ECHOLS, Alice, Daring to Be Bad; Radical Feminism in America, 1967-1975, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

FIRESTONE, Shulamith, The Dialectic of Sex; The Case for Feminist Revolution, New York, Bentam Books, 1970.

FRIEDAN, Betty, La femme mystifiée, Paris, Denoël-Gonthier, 1964.

HOAGLAND, Sarah Lucia and PENELOPE, Julia eds, For Lesbians Only, a Separatist Anthology, London, Onlywomen Press, 1988.

KOEDT, Anne, LEVINE, Ellen, and RAPONE, Anita, eds., Radical Feminism, New York, Quadrangle, The New York Times Book Co., (c.1973).

MILLETT, Kate, La politique du mâle, Paris, Stock, 1971, 3e édition.

MORGAN, Robin, ed., Sisterhood is Powerful, An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement, New York, Vintage Books, a division of Random House, New York, 1970.

The Redstockings ed., Feminist Revolution; an abridged edition with additional writings, New York, (c.1975), 1978.

POLLOCK-PETCHEVSKY, Rosalyn, "L'antiféminisme et la montée de la droite aux Etats-Unis, in Nouvelles Questions Féministes, no 6-7, printemps 1984.

IV - Théoriciennes de la différence: écoles françaises et américaines

- ABEL, Elizabeth, ed. Writing and Sexual Difference, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- ACFAS, Égalité et différence des sexes, Actes du Colloque international sur la situation de la femme, tenu à l'Université de Montréal les 23, 24 et 25 Novembre 1984, VII^e Colloque interdisciplinaire de la Société de Philosophie du Québec, ACFAS, Montréal, (c.1986).
- ALPERT, Jane, "Mother Right", Ms, August 1973.
- BELENKY Mary Field and al, Women's Ways of Knowing, New York, Basics Books Publications, 1986.
- BRIÈRE, Paule, La pensée féministe sur la maternité, mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention d'un grade de maître es sciences (Msc.) en Anthropologie, Université de Montréal, 1987.
- CIXOUS, Hélène, La Jeune Née, Paris, Union Générale d'Éditions, (10/18), 1975.
- CIXOUS, Hélène, "Le sexe ou la tête?", in Les cahiers du GIRF: Le langage des femmes, no 15, Paris, Les Editions Complexe, 1992, pp. 85-93.
- DALY, Mary, Gyn/Ecology; The Meta-Ethics of Radical Feminism, Boston, Beacon Press, 1978.
- DALY, Mary, Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy, Boston, Beacon Press, 1984.
- De Vilaine, Anne-Marie et al., éd., Maternité en mouvement, Montréal, Les Éditions Albert St-Martin, 1986.
- DUCHEN, Claire, Feminism in France: From May '68 to Mitterand, London, Boston and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1986.
- ELSHTAIN, Jean, B., Public Men, Private Women, Women in Social and Political Thoughts, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1981.
- ELSHTAIN, John Bethke, "Feminism, Family and Community", Dissent, v.29, fall 1982.
- EISENSTEIN, Hester, and JARDINE, Alice, eds, The Future of Difference, Boston, Barnard College Women's Centre, 1980.

FERGUSON, Kathy, The Feminist Case against Bureaucracy, Philadelphia, Temple University Press, 1984.

GALLOP, Jane, The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1982.

GILLIGAN, Carol, In a Different Voice, Cambridge and London, Cambridge University Press, 1982.

GRANT, Judith, "I Feel Therefore I am: A Critique of Female Experience as the Basis for Feminist Epistemology.", Women and Politics, Vol. 7, no 3, 1987.

GRIFFIN, Susan, Women and Nature: The Roaring Inside Her, New York, Harper Colophon, 1980.

GRIFFIN, Susan, Pornography and Silence: Culture Revenge Against Nature, New York, Cambridge, Hagerston, Philadelphia, San Francisco, London, Mexico City, Sao Paulo, Sydney, Harper and Row, pub., 1981.

GOULD-DAVIS, Elizabeth, The First Sex, New York, Penguin Books, 1975, (c.1971).

HARDING, Sandra, and HINTAKKA, Merrill B., Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science., Dordrecht, Boston and London, D. Reidel Publishing Compagny, 1983.

HARTSOCK, Nancy C., "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism." in HARDING, Sandra, and HINTAKKA, Merrill B., Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science, Dordrecht, Boston and London, D. Reidel Publishing Compagny, 1983.

IGLEHART, Hallie, Women Spirit, a Guide to Women Wisdome, San Francisco, Harper and Row Publishers, 1983.

IRIGARAY, Luce, Ce sexe qui n'en n'est pas un, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977.

IRIGARAY, Luce, L'Éthique de la différence, Paris, Les Éditions de Minuit, Collection critique, 1984.

IRIGARAY, Luce, J'aime à toi, esquisse d'une félicité dans l'histoire, Paris, Bernard Grasset, 1992.

JAGGAR, Alison, Feminist Politics and Human Nature, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, 1983.

JAGGAR, Alison, and BORDO, Susan R., ed., Gender, Body, Knowledge, Feminist Reconstruction of Being and Knowing, New Brunswick and London, Rutgers University Press, 1989.

JONES, Ann Rosalind, "Writing the Body: Toward an Understanding of l'Écriture Féminine.", Feminist Studies, vol.7, no 2, summer 1981, pp. 247-263.

KELLER, Evelyn Fox, Reflections on Gender and Science, New Haven and London, Yale University Press, 1985.

KRISTEVA, Julia, " La femme, ce n'est jamais ça.", Tel Quel, no 59, 1974, pp.19-24.

LEIGH-STAR, Susan, " The Politics of Wholeness: Feminism and the New Spirituality.", Sinister Wisdom, Spring 1977.

MILES, Angela and FINN, Geraldine, eds, Feminism in Canada, From Pressure to Politics, Montréal, Black Rose Books, 1982.

MILES, Angela, Integrative Feminism, Building Global Visions (1960-1990), New-York, Routledge, 1996.

MOSES, Claire, "Made in America: "French Feminism" in United States Academic Discourse." Australian Feminist Studies, vol.1, no 23.

MORGAN, Rubin, Going Too Far, the Personal Chronicle of a Feminist, New-York, Random House, (c.1977).

O'BRIEN, Mary, The politics of reproduction, Boston, London and Henley, Routledge and Keagan Paul, 1981.

O'BRIEN, Mary, "Feminism and Revolution" in MILES, Angela and FINN, Geraldine, eds, Feminism in Canada, From Pressure to Politics, Montréal, Black Rose Books, 1982.

O'BRIEN, Mary, Reproducing the World, Essay in Feminist Theory, Boulder, San-Francisco and London, Westview Press, 1989.

" On In a Different Voice, an Interdisciplinary Forum." in Signs, Vol.II, no 2, winter 1986.

PICQ, Françoise, Libération des femmes: les années-mouvement, Paris, Les Éditions du Sêuil, 1993.

RAYMOND, Janice, The Transexual Empire, Boston, Beacon Press, 1979.

REED, Evelyne, Féminisme et Anthropologie, Paris, Les Éditions Denoël/Gonthier, (c.1975), 1979.

- RICH, Adrienne, Naître d'une femme, Paris, Denoël/Gonthier, (c.1976), 1980.
- RICH, Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985., New-York and London, W.W. Norton and Company, (c.1986).
- RUDDICK, Sara, "Maternal Thinking", in TREBILCOT, Joyce ed., Mothering: Essays in Feminist Theory, Totowa, New-Jersey, Rowman and Allanheld, 1984.
- RUDDICK, Sara, "Preservative Love and Military Destruction.", in TREBILCOT, Joyce ed., Mothering: Essays in Feminist Theory, Totowa, New-Jersey, Rowman and Allanheld, 1984.
- SJOO, Monica and MOOR, Barbara, The Great Cosmic Mother, San Francisco, Harper and Row Publishers, 1987.
- SPRETNACK, Charlene, ed., The Politics of Women Spirituality, Essays on the Rise of Spiritual Power in the Feminist Movement, New York, Anchor Press Edition, (c.1982).
- STACEY, Judith, "The New Conservative Feminism.", Feminist Studies, v.9, no 3, fall 1983.
- STANTON, Domna, "Difference on Trial." in The Poetics of Gender, New York, Columbia University Press, 1986
- STONE, Merlin, Quand Dieu était femme, Montréal, Les Éditions L'Étincelle, (c.1976), 1979.
- THIELE, Bev, "Dissolving Dualism: O'Brien, Embodiment and Social Construction" Ressources for Feminist Research, vol. 18, no 3.
- TREBILCOT, Joyce ed., Mothering: Essays in Feminist Theory, Totowa, New-Jersey, Rowman and Allanheld, 1984.
- TRONTO, Joan C., "Beyond Gender Difference to a Theory of Care", in Signs, Summer 1987, Vol. 12, no 4.
- VANDELAC, Louise et al. Du travail et de l'amour ; les dessous de la production domestique, Montréal, Les Éditions Albert St-Martin, 1985.
- WINTER, Bronwyn, "(Mis)representations: What French Feminism Isn't.", Women's Studies International Forum, vol. 20, no 2, 1997.
- ZAVALLONI, Marisa, éd., L'émergence d'une culture au féminin, Montréal, Les Éditions Albert St-Martin, 1987.

V - Marxisme, socialisme et féminisme

ALTHUSSER, Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'État" in Positions, Paris, Les Éditions Sociales, (c. 1975)

BACHOFEN, Johan, Jakob, Myth, Religion, Mother Right, Princeton, Princeton University Press, (c.1967).

BARRETT, Michèle, Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis, London, Verso Editions and NLB, 1980.

BARRETT, Michèle et McIntosh, Mary, "Christine Delphy: vers un féminisme matérialiste?", Nouvelles Questions Féministes, no 4, Automne 1982.

BENSTON, Margaret, "The Political Economy of Women's Liberation." Monthly Review, Vol. 21, September 1969.

COULSON, Margaret, and al., "Women and the Class Struggle", New Left Review, No 89, January/February, 1975.

COULSON, Margaret, and al., "'The Housewife and Her Labour under Capitalism.' - A Critique". New Left Review, No 89, January/February, 1975.

DALLA COSTA, Maria Rosa, Le pouvoir des femmes et la subversion sociale, Genève, Librairie Adversaire, (c.1973).

EISENSTEIN, Zillah, ed., Capitalism, Patriarchy and the Case for Socialist Feminism, Monthly Review Press, New York and London, 1979.

EHRENREICH, Barbara et ENGLISH, Deirdre, Des experts et des femmes, Montréal, les Editions du Remue-Ménage, 1982.

ENGELS, Frederich, Les origines de la famille, de la propriété et de l'Etat, Moscou, Les Editions du Progrès, (c.1979).

ENGELS, Frederich, et MARX, Karl, Le manifeste du parti communiste, Union Générale d'Édition, (Collection 10/18), (c.1972).

FEDERICI, Sylvia, Wages Against Housework, Bristol, England, Failing Wall Press, 1975.

GARDINER, Jean, "Women's Domestic Labour", New Left Review, January/February, 1975.

Gramsci dans le texte, recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant, Paris, Les Éditions Sociales, (c.1977).

HANSEN, Karen V. and PHILIPSON, Ilene J. eds, Women Class and the Feminist Imagination, a Socialist-Feminist Reader., Philadelphia, Temple University Press, (c.1990).

HARDING, Sandra, "What is the Real Material Base of Patriarchy and Capital?" in SARGENT, Lydia, ed., Women and Revolution, a Discussion on the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, London, Pluto Press, 1981.

HARTMANN, Heidi, "Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex.", in EISENSTEIN, Zillah, ed., Capitalism, Patriarchy and the Case for Socialist Feminism, Monthly Review Press, New York and London, 1979.

HARTMANN, Heidi and BRIDGES, Amy, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, Toward a More Progressive Union." in SARGENT, Lydia, ed., Women and Revolution, a Discussion on the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, London, Pluto Press, 1981.

LAURIN-FRENETTE, Nicole, Production de l'État et formes de la nation, Montréal, 1978.

LUKACS, Gyorgy, Histoire et conscience de classe, essais de dialectique marxiste, Paris, Les Éditions de Minuit, (c.1960).

MARX, Karl, Manuscrits de 1844, Paris, Les Éditions Sociales, (c.1972).

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, L'idéologie Allemande, (1846), Paris, Les Éditions Sociales, (c.1974).

MARX, Karl, Avant-Propos à la critique de l'économie politique, (1859), Paris, La Pléiade, 1963.

PIOTTE, Jean-Marc, La Pensée Politique de Gramsci, Montréal, Les Éditions Parti Pris, 1970.

ROWBOTHAM, Sheila, Féminisme et révolution, Paris, Payot, 1972.

ROWBOTHAM, Sheila, Conscience des femmes, monde de l'homme, Paris, Les Editions des Femmes, 1974.

SARGENT, Lidia, ed., Women and Revolution, a Discussion on the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, London, Pluto Press, 1981.

SECOMBE, Wally, "The Housewife and her Labour under Capitalism.", in New Left Review, No 83, January/February 1973.

SOKOLOFF, Nathalie, Between Money and Love, New York, Preager Publisher, 1980.

VI - Féminisme, anthropologie et critique du concept de matriarcat

BRAUN, Françoise, Quand la nature donne le pouvoir aux femmes, une analyse du concept de matriarcat, mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures en vue de l'obtention d'un grade de Maîtrise en Anthropologie, Département d'Anthropologie, Université de Montréal, 1985.

FLUEHR-LOBBAN, Carolyn, "A Marxist reappraisal of the Matriarchate.", Current Anthropology, Vol. 20, no 2, June 1979,

GRONBORG, Ronni, "Matriarchy, Why Not?", Folk, Vol.21-22

GOSSEZ, Catherine, "Les femmes des ethnologues" in Nouvelles Questions Féministes, no 3, Avril 1982, pp. 3-35.

LAMPHERE, Louise, "Review Essay: Antropology" in Signs, Vol.II, no 3, Spring 1977, pp. 612-617.

LEACOCK, Eleanor, "Women's Status in Egalitarian Societies: Implication for Social Evolution.", Current Anthropology, Vol 19, no 2, June 1978, pp. 341-375.

LEACOCK-BURKE, Eleanor, ed., Myths of Men's Dominance, New York and London, Monthly Review Press, (c. 1981).

REITER, Rayna, ed., Toward an Anthropology of Women, New York and London, Monthly Review Press, 1975.

ROSALDO, Michelle-Zimbalist and LAMPHERE, Louise, eds, Women, Culture and Society, Stanford, California, Stanford University Press, 1974.

ROSALDO, Michelle-Zimbalist, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding.", in Signs, Vol. 5, no 3, Spring 1980.

TIFFANY, Sharon, W., ed., Men and Society: an Anthropological Reader, Montréal and St-Alban (Vermont, U.S.A.), Eden Press Women Pub., (c.1979).

VII - Féminisme matérialiste

DE BEAUVOIR, Simone, Le deuxième sexe, Paris, Gallimard, 1947, Tomes 1 et 2.

DE LESSEPS, Emmanuelle, "Le fait féminin: et moi?", Questions féministes, no 5, février 1979.

DE LESSEPS, Emmanuelle, "Hétérosexualité et féminisme.", Questions Féministes, no 7, février 1980, pp. 55-69.

DELPHY, Christine, "L'ennemi principal", in Partisans, Juillet-Octobre 1970, nos 54-55.

DELPHY, Christine, "Proto-féminisme et anti-féminisme", in Les Temps Modernes, no 346, mai 1975.

DELPHY, Christine, "Pour un féminisme matérialiste", L'Arc, no 61, 1975.

DELPHY, Christine, "Nos amis et nous, les fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes." in Questions féministes, no 1, novembre 1977.

DELPHY, Christine, "Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles", in Nouvelles Questions Féministes, vol.1, no 2, Octobre 1981.

DELPHY, Christine, "Un féminisme matérialiste est possible", in Nouvelles Questions Féministes, no 4, Automne 1982.

DELPHY, Christine, "The Invention of French Feminism: An Essential Move.", in Another Look, Another Woman: Retranslations of French Feminism, Yale French Studies, no 87, 1995.

"Éditorial: variations sur des thèmes communs, in Questions Féministes, no 1, novembre 1977.

GUILLAUMIN, Colette, "Pratique du pouvoir et idée de Nature; 1) L'appropriation des femmes", in Questions Féministes, Vol.I, no 2, février 1978.

GUILLAUMIN, Colette, "Pratique du pouvoir et idée de Nature; 2) Le discours de la Nature", in Questions Féministes, no 3, mai 1978.

GUILLAUMIN, Colette, "Question de différences", in Questions Féministes, no 6, Septembre 1979.

GUILLAUMIN, Colette, "Femmes et théories de la société; remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées", in Sociologie et Sociétés, vol. XIII, no 2, octobre 1981.

HURTING, Marie-France et PICHEVIN, Marie-Claude, "La psychologie et les femmes" in Nouvelles Questions Féministes, no 4, Automne 1982.

- HURTING, Marie-Claude et PICHEVIN, Marie-France, La différence des sexes, questions de psychologie, Paris, Les Éditions Tierce, 1986.
- HURTING, Marie-Claude et al. éd., Sexe et Genre, de la hiérarchie entre les sexes, Paris, Éditions du Centre National de Recherche Scientifique, 1992.
- JUTEAU, Danielle et LAURIN, Nicole, "L'évolution des formes de l'appropriation des femmes, des religieuses aux mères porteuses", in La Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie, Vol. 25, no 2, mai 1988.
- KUHN, Annette and WOLPE, Annmary, Feminism and Materialism: Women and Modes of Production, London, Boston, Routledge and Keagan Paul, 1978.
- MATHIEU, Nicole-Claude, "Homme-culture et femme-nature?", in L'homme, vol. XIII, no 3, 1973.
- MATHIEU, Nicole-Claude, éd. L'arraisonement des femmes, essais en anthropologie des sexes, réunis par Nicole-Claude Mathieu, Paris, Editions des Hautes Etudes en Sciences Sociales, (Collection: Les cahiers de l'Homme"), 1985.
- MATHIEU, Nicole-Claude, "Identité sexuelle, sexuée, de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre le sexe et le genre" in DAUNE-RICHARD, Anne-Marie et al. éd., Catégorisation de sexe et constructions scientifiques, Aix en Provence, CEFUP, 1989.
- NOEL, Lise L'intolérance ; une problématique générale. Montréal, Les Éditions du Boréal, 1989.
- PLAZA, Monique, "Pouvoir phallomorphique et psychologie de 'La Femme'", in Questions Féministes, no 1, novembre 1997.
- WITTIG, Monique, "La pensée straight", in Questions Féministes, no 7, février 1980.
- WITTIG, Monique, "On ne naît pas femme.", in Questions Féministes, no 8, Mai 1980.
- VIII - Débats théoriques et idéologiques concernant le rapport au corps, la pornographie, l'érotisme.
- BARRY, Katleen, L'esclavage sexuel de la femme, Paris, Stock, (c. 1979), 1982.

- BERGER, Ronald J., SEARLES, Patricia and COTTLE, Charles E., eds, Feminism and Pornography, New York, Westport, Connecticut, London, Preager, 1991.
- CHESTER, Gail and Dickey, Juliette, eds, Feminism and Censorship; the Current Debate, London, Prism Press, 1988.
- CURRIE, Dawn and RAOUL, Valerie, eds, The Anatomy of Gender, Women Struggle for the Body., Ottawa, Carleton University Press, 1992.
- DWORKIN, Andrea, Pornography, Men Possessing Women, New York, Penguin Book, (c.1979), 1981.
- DWORKIN, Andréa, Intercourse, New York, The Free Press, 1987.
- ENGLISH, Deirdre and al., "Talking Sex: a Conversation on Sexuality and Feminism", in Socialist Review, no 58, July/August, 1981.
- LEDERER, Laura, ed., L'envers de la nuit; les femmes contre la pornographie, Montréal, Les Editions du Remue-Ménage, 1983.
- FERGUSON, Ann, "On Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence: defining the issues", in KOEHANE, Nannerl, ROSALDO, Michèle Z., and GELPI, Barbara, Feminist Theory, a Critique of Ideology, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- FERGUSON, Ann, and al. "Forum: The Feminist Sexuality Debates", in Signs, Vol. 10, no 4, Autumn 1984.
- FREEDMAN, Estelle B. and THORNE, Barrie, "Introduction to the Feminist Sexuality Debates", in Signs, Vol. 10, no 4, Autumn 1984.
- GRIFFIN, Susan, Pornography and Silence; Culture's Revenge against Nature, New York, Harper and Row, 1981.
- MACKINNON, Catharine, Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law, Cambridge and London, Cambridge University Press, (c.1987).
- RAYMOND, Janice, G. A Passion for Friends, Boston, Beacon Press, 1986.
- RICH, Adrienne, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", in Powers of Desire; the Politics of Sexuality, New York, Monthly Review Press, New Feminist Library, 1983.
- RICH, Ruby, "Anti-Porn, Soft Issue, Hard World: Not a Love Story, a Film about Pornography", in Socialist Review, no 13, spring 1983.

RICH, Ruby, "Feminism and Sexuality in the 80s", in Feminist Studies, vol. 12, no 3, Fall 1986.

SELLEN, Betty-Carol and YOUNG, Patricia, Feminists, Pornography and the Law, an annotated bibliography of conflict 1970-1986, Hamden, Connecticut, Library Professional Publications, 1987.

SNITOW, Ann, STANSELL, Christine and THOMPSON, Sharon, eds, Powers of Desire; the Politics of Sexuality, New York, Monthly Review Press, New Feminist Library, (c.1983).

VANCE, Carole ed, Pleasure and Danger : Exploring Female Sexuality, Boston, Routledge and Keagan Paul, 1984.

VALVERDE, Mariana, Sexe, pouvoir et plaisir, Montréal, Les Éditions du Remue-Ménage, (c.1985), 1989.

WEIR, Lorna and CASEY, Leo, "Subverting Power in Sexuality" (1984), in HANSEN, Karen V. and PHILIPSON, Ilene J. eds, Women, Class and the Feminist Imagination, A Socialist-Feminist Reader, Philadelphia, Temple University Press, (c.1990).

WILSON, Elizabeth, "The Context of Between Pleasure and Danger: The Bernard Conference on Sexuality", Feminist Review, no 13, February 1983.

IX - Black feminism, féminisme des différences et féminisme post-moderniste

BENHABIB, Seyla, and CORNELL, Drucilla eds, Feminism as Critique, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

BRAIDOTTI, Rossi, Patterns of Dissonance, New York, Routledge, 1991.

BRAIDOTTI, Rossi, Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory, New York, Columbia University Press, 1994.

BUTLER, Judith, "Variations on sex and Gender: Beauvoir, Witting and Foucault" in BENHABIB, Seyla and CORNELL, Drucilla eds, Feminism as Critique, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

BUTLER, Judith, Gender Trouble; Feminism and the Subversion of Identity, New York, Routledge, 1990.

- BUTLER, Judith, "Introduction: Against Proper Objects", in Differences, A Journal of Feminist Cultural Studies, Vol.6, Summer-Fall 1994.
- CARBY, Hazel V., Reconstructing Womanhood, The Emergence of the Afro-American Novelist, New York, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- COLLINS, Patricia, Hill, Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and The Politics of Empowerment, Routledge, New York and London, 1991.
- CHRISTIAN, Barbara, Black Feminist Criticism, Perspectives on Black Women Writers, Berkeley, Permagon Press, (c.1985).
- DAVIS, Angela, Women, Race and Class, New York, Random House, 1981.
- DE LAURETIS, Teresa, ed., Feminist Studies, Critical Studies, Bloomington, Indiana University, 1986.
- DE LAURETIS, Teresa, "The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain", Differences, A Journal of Feminist Cultural Studies, Vol.1, no 1., Fall 1989.
- EVANS, Mary, ed., Black Women Writers (1950-1980), New York, Anchor Books, 1984.
- FERGUSON, Margaret and WICKE, Jennifer, eds, Feminism and Post-modernism, Durham and London, Duke University Press, 1994.
- FLAX, Jane, "Post-Modernism and Gender Relations in Feminist Theories", in Signs, Summer, 1987, Vol. 12, No 4.
- FLAX, Jane, Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, Postmodernism in the Contemporary West, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1990.
- FUSS, Diana, Essentially Speaking, Feminism, Nature and Difference, New York and London, Routledge, 1989.
- GROSZ, Elizabeth, "Conclusion: A Note on Essentialism and Difference.", in GUNEW, Sneja ed., Feminist Knowledge: Critique and Construct, London and New York, Routledge, 1990.
- GROSZ, Elizabeth, "Le corps et ses connaissances. Le féminisme et la crise de la raison", in Sociologie et Société, Vol. XXIV, No 1, printemps 1992.
- GUNEW, Sneja ed., Feminist Knowledge: Critique and Construct, London and New York, Routledge, 1990.

- HAMMONDS, Evelyn, "Black Wholes and the Geometry of Black Female Sexuality", in Differences, A Journal of Feminist Cultural Studies, Vol.6, no 1, Summer-Fall 1994.
- HARDING, Sandra, "The Instability of Analytical Categories of Feminist Theory." in MALSON, Micheline and al., eds, Feminist Theory in Practice and Process, Chicago and London, The University of Chicago Press, (c.1986), 1989.
- HARTSOCK, Nancy, Feminism and Methodology, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1987.
- HARTSOCK, Nancy, "Rethinking Modernism: Minority vs Majority Theories", in Cultural Critique, no 7, Fall 1987.
- HIRSCH, Marianne, and KELLER, Evelyn Fox, eds. Conflicts in Feminism, New York and London, Routledge, 1990.
- HOOKS, Bell, Ain't I a Woman, Black Women and Feminism, Boston, South End Press, 1981.
- HOOKS, Bell, Feminist Theory From Margin to Center, Boston, South End Press, 1984.
- HULL, Gloria T. and al., ed., All the Women are White, All the Men Are Black, but Some of us Are Brave, Old Westbury, New York, Feminist Press, 1982.
- MORAGA, Cherrie and ANZALDUA, Gloria, eds, This Bridge Called my Back, Massachussets, Persephone Press, 1981.
- MORAGA, Cherrie, Loving in the War Years, Boston, South End Press, 1983.
- NESTLE, Joan, A Restricted Country, Ithaca, New York, Firebrand Books, (c.1987).
- NICHOLSON, Linda, J. ed., Feminism/Postmodernism, New York and London, Routledge, 1990.
- OMOLADE, Barbara, "Hearts of Darkness", in SNITOW, Ann, STANSELL, Christine, and THOMPSON, Sharon, Powers of Desire: The Politics of Sexuality, New York, Monthly Review Press, 1983.
- PALMER, Phillis Marnick. "White Women/Black Women: The Dualism of Female Identity and Experience in the United States", in Feminist Studies, no 9, Spring 1983.
- PHELAN, Shane, Identity Politics, Lesbian Feminism and the Limits of Community, Philadelphia, Temple University Press, 1989.

- PROBIN, Elspeth, "Corps féminin, soi féministe. Le dédoublement de l'énonciation sociologique", in Sociologie et Société, Vol. XXIV, no 1, printemps 1992.
- SCHOR, Noami, "French Feminism is a Universalism", in Differences, A Journal of Feminist Cultural Studies, Vol. 7, Spring 1995.
- SMITH, Barbara, ed., Home Girls, A Black Feminist Anthology, New York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1983.
- SMITH, Barbara, "Toward a Black Feminist Criticism.", in Showalter Elaine, ed., The New Feminist Criticism, Essays on Women, Literature and Theory, New York, Panthéon, 1985.
- SPILLERS, Hortense, J., "A Small Drama of Words", in Pleasure and Danger: Exploring Women Sexuality., in VANCE S., Carol, ed., Boston, London, Melbourne and Henley, Routledge and Keagan Paul, 1984.
- SPIVAK, Gayatri, Chakravorty, "In a Word, Interview [with Ellen Rooney]. The Essential Difference, Another Look at Essentialism." Differences, A Journal of Feminist Cultural Studies, vol. 1, no 2, 1989.
- WALKER, Alice, "One Child of One's Own", in HULL, Gloria T. and al., ed., All the Women Are White, All the Men Are Black, but Some of Us Are Braves, Old Westbury, New York, Feminist Press, 1982.
- WALKER, Alice, You Can't Keep a Good Women Down, New York and London, Harcourt Brace Jovanovitch, (c.1981).
- YOUNG, Iris Marion, Justice and the Politics of Difference, Princeton University Press, Princeton, New-Jersey, 1990.
- 