

Université de Montréal

Des filles, du sang et du silence :  
Regard sur la construction du secret de la ménarche

par

Kim Turcot DiFruscia

Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître es sciences (M. Sc.)

Avril 2006



6W

4

U54

2006

V'030

## AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
Des filles, du sang et du silence :  
Regard sur la construction du secret de la ménarche

présenté par :  
Kim Turcot DiFruscia

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Deirdre Meintel  
Présidente-rapporteure

Gilles Bibeau  
Directeur de recherches

Mariella Pandolfi  
Codirectrice

Sandra Hyde  
Membre du jury

## RÉSUMÉ

Le présent mémoire explore anthropologiquement l'expérience subjective des premières menstruations de jeunes adolescentes québécoises. Dans un premier temps, il est montré comment le concept de tabou menstruel, central dans l'histoire de la discipline, façonne la compréhension anthropologique des menstruations. En gardant à l'esprit que les construits anthropologiques sont des reflets des sociétés dont ils émanent, les différentes interprétations du tabou menstruel sont explorées et mises en dialogue entre elles. Il est montré comment les approches anthropologiques comprenant le fait menstruel par le concept de tabou menstruel situent d'office leur regard à l'intérieur d'une grille d'analyse politique des rapports de genres. Le concept de tabou menstruel est un concept politique, laissant peu d'espace à l'expérience vécue. Les outils conceptuels offerts par l'anthropologie à la compréhension du fait menstruel sont confrontés au vécu des jeunes filles nouvellement menstruées rencontrées lors de la recherche de terrain. Afin de tisser des liens entre approche politique féministe et anthropologie de l'expérience, il est suggéré de remplacer le concept de tabou menstruel par une ouverture au secret. Parce que la ménarche est exprimée par les jeunes filles avec un paradoxal mélange d'intensité et d'indifférence, les marqueurs sociaux du passage des premières règles sont explorés. Le secret, marqueur principal de passage et pivot manifeste du vécu de la ménarche, est placé au centre de l'analyse, et sont explorés les différents espaces de l'expérience corporelle, relationnelle, familiale et sociale dans lesquels le secret de la ménarche se fabrique, circule, s'exprime et se déploie.

**MOTS-CLÉS :** Anthropologie. Ethnologie. Femmes. Menstruations. Puberté. Anthropologie phénoménologique. Anthropologie féministe. Adolescence. Rites de passage.

## SUMMARY

The present dissertation explores from an anthropological perspective the subjective experience of the onset of menstruation as lived by teenage Quebec girls. First, it is shown how the concept of “menstrual taboo”, historically crucial for anthropology, has moulded the discipline’s understanding of the menstrual phenomenon. Keeping in mind that anthropological concepts mirror the societies from which they emanate, various interpretations of the menstrual taboo concept are explored and compared with each other. Anthropological understandings of the menstrual phenomenon through the concept of menstrual taboo systematically resort to a gender politics analytical perspective. The concept of menstrual taboo is a political concept that prohibits a deeper understanding of lived experience. The anthropological conceptual toolbox is confronted with the lived experiences of girls met during the field research. In order to bring together political feminist anthropology and anthropology of experience, it is suggested that the concept of menstrual taboo be replaced by an analysis of secrecy. Because menarche narratives present a paradoxical entanglement of intensity and indifference, social indicators of female puberty are explored. The analysis focuses on secrecy for secret constitutes the hearth of the passage and the central element in the menarcheal experience. Are then explored the different aspects of the bodily, relationnal, familial and social experiences in which the menarcheal secret constructs itself, circulates, is expressed and explodes.

**KEY-WORDS :** Anthropology. Ethnology. Women. Menstruation. Puberty. Phenomenological anthropology. Feminist anthropology. Adolescence. Rites of passage.

## TABLE DES MATIÈRES

<i>RÉSUMÉ</i> .....	iii
<i>SUMMARY</i> .....	iv
<i>TABLE DES MATIÈRES</i> .....	v
<i>REMERCIEMENTS</i> .....	viii
<b><i>MES AMIES, UN SECRET, UN PROJET : INTRODUCTION</i></b> .....	1
Les questions .....	5
Le projet .....	6
La démarche .....	6
L'approche.....	8
La position de parole.....	10
Le secret .....	13
<b><i>L'ANTHROPOLOGIE MENSTRUELLE: DU TABOU À L'EXPÉRIENCE</i></b> ..	15
L'anthropologie menstruelle : un savoir situé .....	16
Du <i>tapu</i> au tabou menstruel.....	18
Approches anthropologiques du tabou menstruel.....	23
Perspective fonctionnaliste .....	23
Perspective d'anthropologie biologique .....	26
Perspective psychanalytique .....	28
Perspective symbolique .....	31
Perspective d'anthropologie féministe .....	36
Anthropologie du tabou : anthropologie du politique.....	42
Vers une anthropologie de l'expérience menstruelle.....	44

<b>LES FILLES : PAROLES ÉPARSES</b> .....	50
<b>L'EXPÉRIENCE DE LA MÉNARCHE : UN PASSAGE SECRET</b> .....	54
Le paradoxe du silence : intensité ou absence de sens? .....	55
<i>Tout à coup j'ai vu ça</i> : L'événement.....	55
<i>Y'avait du sang</i> : La nouvelle présence du corps.....	57
<i>Ok, j'suis menstruée</i> : La suspension des récits.....	60
<i>Pleurer, mourir, vomir</i> : Recherches sur la réaction à la ménarche.....	64
<i>Au fond ça veut pas dire grand-chose</i> : indifférence et absence de sens .....	67
Rituels privés, secret public : le marquage social de la ménarche.....	70
<i>Y'a des tribus en Afrique</i> : La corporalité des initiations féminines .....	70
<i>Tu es une femme maintenant</i> : le discours du "devenir femme" .....	74
<i>Comme si de rien n'était</i> : de l'absence de rituel au bricolage rituel .....	79
Espaces de secret, espaces de sens : le secret comme marqueur de passage?.....	86
<i>Il faut pas que ça paraisse</i> : l'impératif de discrétion menstruelle.....	86
<i>T'as pas le choix de lui dire</i> : le dévoilement de la ménarche à la mère.....	93
<i>Je veux pas que tout le monde le sache</i> : la circulation du secret .....	99
<i>Un secret, c'est un secret</i> : digression sur le secret .....	107
<b>CONCLUSION</b> .....	114
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	120



*À ma mère, nécessairement*

## REMERCIEMENTS

Je veux d'abord exprimer toute l'immensité de ma reconnaissance à mes directeur et co-directrice; Professeur Gilles Bibeau et Professeure Mariella Pandolfi. Monsieur Bibeau, pour la tendresse du soutien, la justesse des silences et la générosité des conseils. Madame Pandolfi, pour la précieuse confiance, la force de l'exemple et la grande liberté. Ce fut un honneur et un privilège d'être accompagnée par vous. Vous êtes pour moi des modèles et des guides. Et mes premiers ancrages dans le monde de la pensée.

Merci aussi aux professeurs Jean-Michel-Vidal, Sandra Hyde et Allan Young.

D'innombrables mercis à chacune de mes chères amies pour leur présence attentive, leurs encouragements et l'immensité du bonheur qu'elles me procurent. Ma communauté de femmes; Catherine, Andrée-Madeleine, Karine, Mélanie, Maude, Sophie V.B., Geneviève, Sophie D., Pascale, Marie-Josée, Véronique, Marie-Ève, Julie; votre amitié est ma plus grande inspiration. Aussi, toute ma reconnaissance aux copines anthropologues pour le plaisir des discussions et la complicité de la pensée. Merci en particulier au groupe des "upistes" et à ma collègue et amie Roseline pour sa lecture patiente et ses précieux commentaires. Et aux garçons bien sûr; merci à Éric pour l'écoute et la tendresse, merci à Maxence pour les éclats de rire et les voyages.

Pour l'inconditionnalité de leur appui, pour leur ouverture, leur compréhension et pour leur exemple, merci à mes parents; Aldo DiFruscia et Madeleine Turcot DiFruscia. Votre amour est pour toujours ma plus grande force.

Et bien sûr, je veux exprimer du plus profond de mon cœur toute ma gratitude à l'égard des merveilleuses jeunes filles qui ont si généreusement accepté de partager avec moi leurs précieux secrets.

***MES AMIES, UN SECRET, UN PROJET :***  
***INTRODUCTION***

*Être une fille, c'est l'fun!*

Natasha, 14 ans

L'heure devient extravagante. La nuit se fond subrepticement dans l'aube commençante. De toute façon, le monde au-dehors n'existe plus. Les bouteilles sont vidées. Le repas, des spaghettis sans doute, des œufs à la neige et quelques fromages, est terminé depuis longtemps. Nous avons relâché nos cheveux sur nos épaules, enlevé nos chaussures. Peu importe que nous soyons jolies. Comme d'habitude, nous sommes fatiguées d'avoir trop ri, nos voix ont pris la raucité des soirs d'excès. Il se fait tard. Pourtant, entre deux gorgées de mauvais vin prises au hasard dans les verres éparpillés sur la table en désordre, nous avons encore des choses à nous dire.

Six ou sept copines dans une petite cuisine de Villeray. Mes amies. Un autre "souper de filles".

Témoins les unes des autres depuis des années, nous venons au souper de filles comme à un rituel; mi-messe basse, mi-bacchanale. Nos conversations sont nécessaires, cathartiques, libres et confortables. C'est de nos cœurs dont nous parlons surtout, et de nos corps, en repoussant souvent les limites de l'intime. Comme d'ordinaire, dans l'enfoncement du soir, nous disséquons nos amours compliquées, nos petites trahisons, nos victoires, nos enfances toutes proches, nos rêves même ridicules, notre bonheur d'être ensemble; et aussi nos poils, nos peaux, nos seins, nos hormones, nos poids, nos règles, nos cheveux, nos douleurs, nos cicatrices...

Je sais tout de ces filles jusqu'à l'impudeur. Je connais leur taille de soutien-gorge, le nom de leur esthéticienne, les détails des performances du dernier amant, la marque de leur contraceptif. Nous savons par cœur la panne de désir d'Émilie, les avortements de Mylène, les frasques du coiffeur de Sophie, les troubles alimentaires de Jeanne. Nous nous félicitons souvent de cette minutie de notre amitié et nous targuons de l'ampleur du savoir que nous avons les unes des autres.

Pourtant ce soir-là, le soir où nous avons des œufs à la neige au dessert, je me rappelle, nous avons été obligées d'admettre un surprenant accroc à la

perfection de notre intimité. Nous discutons, je crois, de nos premières amours maladroites et de nos incertitudes d'adolescentes. Nous nous souvenions en riant des garçons plus petits que nous que nous embrassions à treize ans malgré le duvet repoussant sur leur lèvre supérieure, nous nous remémorions nos coiffures invraisemblables, les boutades sur nos nouveaux seins, nos stratégies rocambolesques pour camoufler un bouton. Nous étions déjà amies alors, à treize ou quatorze ans, et partagions ensemble nos premiers secrets. Et pourtant. Dix ans plus tard, à quatre heures du matin, autour d'une table jonchée de restes de fête, nous constatons avec stupeur qu'il manque quelque chose dans nos histoires, qu'il y a un petit trou dans les récits de nos vies de femmes que nous nous racontons depuis la puberté : jamais nous ne nous sommes parlé de nos premières menstruations. Le sujet lui-même n'est pourtant pas tabou : nous nous confions d'ordinaire sans gêne les détails de nos vies menstruelles. Nos cycles, nos tampons, nos inconforts sont discutés sans malaise dans notre petit cercle féminin. Mais la toute première menstruation, notre premier sang de femme, jamais en dix ans n'a été abordée. Et soudain, au milieu de notre effervescence moqueuse, le ton change. Nous nous apprêtons à révéler un véritable secret manquant à la chronique de nos vies. Doucement, l'une après l'autre, avec une timidité que nous ne nous connaissons pas, nous partageons nos histoires...

L'une dit avoir été humiliée en pleine classe lorsque son voisin de pupitre a constaté en hurlant qu'il y avait du sang sur sa robe. Une autre raconte comment sa mère a célébré l'événement contre son gré en l'emmenant, en compagnie de ses soeurs et de sa grand-mère, dans un parc d'amusement. Celle-là au contraire jure qu'elle ne fera pas subir à ses propres filles le silence de sa mère : une boîte de serviettes hygiéniques lancée sur son lit sans un mot de plus. Une autre encore avoue combien elle était soulagée d'avoir enfin ses règles à quinze ans après des mois de stratagèmes pour prétendre qu'elle "les avait". Moi, je dis que je craignais tellement que la nouvelle ne s'ébruite.

Nos souvenirs sont nets, clairs, détaillés, émouvants, importants; et pourtant c'est la première fois que nous les partageons.

Curieux que nous ne nous soyons jamais raconté tout ça alors que nous nous sommes confié tant de premières fois. Curieux que nous soyons devenues si réservées tout à coup, que nos récits soient si lourds de secret.

Curieux aussi combien ces histoires jurent avec mon imaginaire ethnologique.

Car en effet, malgré la prégnance manifeste de l'aspect corporel du phénomène menstruel, les données anthropologiques semblent suggérer que les menstruations et particulièrement la ménarche<sup>1</sup> sont investies par toutes les sociétés d'un sens social et culturel dépassant la matérialité du fait physiologique. Bien sûr je sais qu'il y a ailleurs des tabous menstruels qui prescrivent aux femmes de garder le secret sur leurs sangs. Je sais aussi qu'il existe dans plusieurs sociétés des rites de passage qui initient la fille pubère à son nouveau statut de menstruante. J'ai une idée approximative des interdits rituels qui proscrivent parfois aux femmes de faire la cuisine ou l'amour durant leurs règles, qui leur interdisent de toucher aux armes de chasse ou d'entrer au temple. Quelques lectures ethnographiques m'ont même appris qu'il existe des huttes menstruelles où sont ségréguées les filles nouvellement réglées. Mon court apprentissage anthropologique m'a insufflé l'impression vague que le tabou menstruel est à peu près universel, question de pollution sans doute, et que les premiers sangs d'une fille sont presque toujours socialement soulignés comme marqueurs du passage entre l'état de fille et celui de femme. J'ai aussi l'intuition que le traitement socioculturel de la première menstruation constitue, avec peut-être celui de l'accouchement et de la ménopause, un miroir fidèle de la place et de l'espace qu'occupent les femmes et leurs corps dans une société donnée.

---

<sup>1</sup> Le terme "ménarche" désigne le déclenchement des menstruations d'une jeune fille à la puberté. Au contraire du mot "ménopause", le terme "ménarche" appartient encore presque exclusivement au langage médical et n'est pas passé dans le langage courant. Le mot est d'ailleurs absent des principaux dictionnaires de langue générale.

### *Les questions...*

Spontanément, je suis confuse. Confuse de cette aura de secret qui pèse tout à coup sur notre petite réunion amicale. Confuse de la profondeur de l'émotion qui transparaît dans les récits de chacune. Confuse aussi parce que les histoires de mes copines ne parlent spontanément ni de tabou, ni de pollution, ni de rituel. Aucune ne s'empêche de faire une mayonnaise, de prendre un bain ou de s'adonner au Yoga lorsqu'elle est menstruée. Les garçons de nos vies sont au courant de nos cycles et personne n'est embarrassé d'aller acheter une boîte de tampons. Même si nous reconnaissons quelques petites incommodités, nous ne nous sentons ni paralysées, ni souillées ni autrement indisposées par nos règles, non plus que nous ne manifestons de volonté particulière à les célébrer ou à en faire grand cas. Les menstruations font partie d'une intimité naturelle dont, au vrai, nous nous préoccupons bien peu. Mais alors pourquoi ce silence de tant d'années dans la chronique, pourtant tatillonne, de nos vies? Pourquoi cette soudaine émotion lorsque nous racontons la toute première fois où nous avons saigné? Pourquoi cette omniprésence du secret à travers la variété de nos expériences, pourtant si différentes? Comment se fait-il que nous évoquions si allègrement les moindres détails du quotidien de nos corps, sans avoir jamais partagé nos premières menstruations? Le féminisme de nos mères qui nous a légué des corps publics et politiques aurait-il négligé la question de la ménarche, ou alors le tabou menstruel proposé par les ethnographes serait-il un fait si indéniablement "naturel" que nous ne puissions le transcender?

Par la fenêtre de la petite cuisine de Villeray, le soleil se lève doucement sans que nous lui portions la moindre attention. Notre malaise de quelques instants se dissipe. Nous refaisons du café, retrouvons notre véhémence. La question nous passionne. Et qu'en est-il des jeunes filles d'aujourd'hui? À l'ère du post-féminisme, du brouillage de la frontière entre public et privé, de la surinformation, à l'ère de l'hypersexualisation des corps que nous entendons partout décriée, de la prétendue liberté sexuelle, de la précocité des filles, qu'en est-il de leur expérience des premières menstruations? Cette impression de secret que nous avons eue ensemble module-t-elle encore les premiers vécus menstruels?

Et moi, excitée par l'heure et la caféine, de me demander si les outils conceptuels offerts par l'anthropologie ne permettraient pas de rendre compte de cette expérience de la ménarche vécue par les jeunes adolescentes d'aujourd'hui? Les ethnologues ont de tout temps et en tout lieu fait l'anthropologie des femmes menstruantes. Issue de la génération post-*Writing Culture* et dressée aux préceptes de l'ethnologie *at home*, je pense : et pourquoi pas les jeunes québécoises?...

*Les filles, m'exclamai-je entre deux rasades de café trop fort, je crois que je viens de trouver mon sujet de maîtrise!*

### ***Le projet...***

Ébauché en partie pour faire plaisir à mes copines, dans l'effervescence de l'achèvement d'un souper de filles, le présent projet de maîtrise se révélera une passionnante exploration du vécu subjectif de jeunes adolescentes québécoises quant à leur expérience de la ménarche.

### ***La démarche...***

Une étude exploratoire menée dans une école secondaire en banlieue de Montréal auprès d'un groupe de 28 adolescentes francophones de classe moyenne âgées entre 13 et 16 ans me permettra d'orienter mes interrogations et de construire ma grille d'entrevue. Puis, au cours d'entretiens individuels approfondis conduits avec douze jeunes filles francophones de 12, 13, 14 et 15 ans provenant de diverses régions du Québec et de divers milieux socioéconomiques, j'essaierai de déchiffrer les sens, significations et émotions qui émergent autour d'une femme qui saigne pour la première fois.

Je trouverai ces filles par méthode "boule de neige", c'est-à-dire que je recruterai des participantes à partir des aléas des réseaux sociaux de chacune. Les



premières interviewées, appartenant de loin à mon propre entourage (filles de collègues, copines de petites sœurs de mes propres amies), me présenteront leurs amies, leurs sœurs, leurs cousines qui à leur tour me feront pénétrer dans le tissage de leurs relations sociales. En choisissant mes informatrices au hasard de leurs communautés informelles plutôt que de les aborder à travers les institutions officielles dont elles font partie (écoles, maisons de jeunes, etc.), j'essaierai de reproduire le caractère aléatoire de la fabrication des groupes de filles, des groupes de jeunes. J'essaierai de palier au risque de constituer un échantillon trop uniforme en me concentrant sur quelques membres de plusieurs réseaux différents plutôt que d'explorer un seul réseau; toutes les filles d'une même "gang" déjà constituée par exemple ou les membres d'une même famille élargie. Et bien sûr, je ne rencontrerai que celles qui auront envie de parler.

Bien que les informatrices proviennent d'un éventail assez large de situations géographiques, économiques et familiales, je ne prétendrai en aucun cas parvenir à poser des conclusions représentatives sur le vécu de la ménarche au Québec. À la représentativité, je préférerai la profondeur de l'exploration des vécus, toujours individuels, toujours uniques, et pourtant tissés ensemble par une parenté de l'expérience.

Je rencontrerai chacune des informatrices individuellement dans des lieux qui leur appartiennent; leur chambre, leur café favori, leur parc, leur cafétéria scolaire. Formellement, l'entretien moyen durera deux heures. Chacune des entrevues sera enregistrée sur bande audio puis retranscrite pour analyse. Avec plusieurs, je répéterai l'entretien deux ou trois fois. Les rencontres, démarrées par quelques questions générales tirées d'une grille d'entrevue très ouverte, prendront systématiquement la forme de conversations libres que je laisserai se déployer, exploser, dériver au gré des spontanéités des filles. Parfois, je baliserai les récits, les préciserai, les guiderai par mes questions, mais j'essaierai de laisser toute la place au flou complexe, souvent chaotique et toujours riche d'une jeune fille qui se raconte. Leurs histoires seront toujours éminemment uniques, parfois très vastes, et pourtant il sera fascinant de constater qu'elles navigueront presque systématiquement entre les mêmes thèmes.

À travers le récit de l'expérience de leurs premières règles, les filles s'ouvriront sur une multitude d'univers. Elles raconteront la verticalité de leur ascendance maternelle, parleront de leur enfance, de leurs amies. Elles m'inviteront à entrer dans la confusion de la puberté, de l'adolescence, dans l'ambivalence de leur sexualité. Elles parleront de la relation trouble à leurs corps et aux images publiques du corps, de la féminité. Elles seront politisées, engagées, se montreront soucieuses de la dégradation de leur environnement, évoqueront l'inégalité entre les sexes dans certains contextes, dénonceront les injustices qu'elles constatent. Et elles sauront aussi être légères, moqueuses, ironiques. Elles me parleront de musique, de mode, de cinéma, du dernier week-end, du prochain *party*. Elles diront l'imminente réalité de leur être dans le monde.

Leur expérience contient le monde et nous donne accès à lui.

### ***L'approche...***

Puisque l'expérience de la ménarche ne peut prendre sens qu'en résonance à l'expérience globale et profonde qu'éprouvent les jeunes filles d'elles-mêmes, de leur corps, de leur vie, de leur propre existence, de leur univers, je m'immergerai dans le monde de l'adolescence; ses lectures, sa télé, ses musiques, ses loisirs, ses drogues, ses boutiques, ses réunions, ses lieux de rassemblement. Je devrai, en commettant quelques impairs, apprendre un dialecte nouveau, maîtriser les *fresh, fat, chill, veg*, les *tellement trop pas*, les *comme genre* et les adverbes qu'on utilise pour n'importe quoi. La question du vécu de la ménarche sera la porte d'entrée d'un monde où tout est magnifié, amplifié. Un monde dans lequel se jouent d'immenses passions et de hautes trahisons, où tout se complique et où tout se construit. Un monde dans lequel l'expérience d'être soi est intense, aiguë et permanente.

C'est cette acuité de l'expérience que je voudrai pénétrer, saisir et exposer. Avec un sentiment de nécessité, j'adopterai dans la démarche de recherche une posture d'anthropologie phénoménologique, que l'anthropologue et poète Michael

Jackson présente comme la méthode scientifique de description de l'expérience vécue (1996).

Puisque le sens que nous accordons à l'expérience d'être soi-même dans le monde se fabrique en interaction constante avec le monde, les autres et l'environnement, le cadre de compréhension phénoménologique invitera à prendre conscience de la pluralité des sens que peut revêtir l'expérience de ses premières règles pour une jeune fille. Il permettra de montrer comment l'expérience subjective de la ménarche peut être rattachée simultanément à des dimensions corporelles, psychologiques, relationnelles, mais aussi sociologiques, culturelles et politiques. Le terme "subjectivité" sera d'ailleurs employé en référence aux deux sens que peut revêtir le mot "sujet". Le sujet comme personne existante dotée de conscience et de volonté, mais aussi le sujet comme s'inscrivant dans un ordre du monde auquel il est assujetti; ordre de genre, de classe sociale, de nation, etc. (Jackson 1998). Les façons dont les filles diront leur premier sang; leur choix de mots, de ton, de gestes, de posture corporelle, l'itinéraire de leurs récits, les émotions qu'elles laisseront transparaître et celles qu'elles se feront ressentir, la manière qu'elles adopteront dans leurs paroles et dans leur corps pour exprimer leur vécu renseigneront sur le sens global, cohérent *qu'elles* donnent à leur ménarche. Ce sens, composé d'éléments multiples, reflétera leur façon de se voir elles-mêmes comme femmes, comme filles, comme adolescentes, mais illustrera aussi leur manière d'être dans le monde, dans le Québec contemporain, dans leurs groupes sociaux, dans les institutions sociales, dans leur famille. Aussi, parce que l'individu et son monde se renvoient constamment l'image l'un de l'autre comme des miroirs placés face à face qui se réfractent à l'infini (Csordas 1994, Game 1991), la fille qui parlera de sa ménarche parlera en même temps de sa compréhension des perceptions des autres, de sa relation avec les attentes de son monde. Elle exprimera sa place dans l'interaction constante entre elle et les autres. Elle dira sa manière de construire perpétuellement le sens qu'elle donne à son existence et de quelles façons les autres lui renvoient ce sens d'elle-même. La ménarche et les menstruations sont porteuses d'une incommensurable multiplicité d'indices concernant non seulement la vie intime de la jeune fille qui en parle, mais aussi la place

socioculturelle qu'occupent le corps, la sexualité, les femmes, les hommes, la famille, l'amitié...

Il faudra reconnaître que l'abondance de sens créés autour du sang des femmes oblige l'anthropologie à s'ouvrir sur les sciences biologiques, sur la psychologie, l'étude des genres et la sociologie en prohibant d'avance les prétentions aux explications systémiques et totalisantes. Parce qu'elle accepte de se plonger dans la complexité des phénomènes, la phénoménologie peut rendre compte de phénomènes aussi complexes que le vécu de la ménarche. En me situant dans cette approche, je pourrai à la fois m'inscrire dans la lignée de l'anthropologie menstruelle<sup>2</sup> féministe, de plus en plus préoccupée de l'expérience vécue des sujets ethnographiés, tout en me plaçant dans une position qui, si elle n'est pas politique a priori, est tout de même propice à la critique "de l'intérieur". Je postulerais, à l'instar des penseurs des *subaltern studies*, que la prise en compte de l'expérience vécue constitue un des piliers de tout processus de changement dans le jeu des rapports de pouvoir. Ouvrir la voie (et la voix) à l'expérience, c'est déjà ouvrir une voix de résistance.

Plutôt que de donner une voix aux filles, je tenterai de laisser émerger pour la comprendre celle qu'elles ont déjà.

### ***La position de parole...***

Le "terrain" s'étendra bien au-delà des limites des entrevues et je ne m'abstiendrai pas de considérer les propos tenus "hors micro" ; en marchant avec les filles jusqu'au lieu de l'entrevue, lorsque je ramènerai certaines chez elles en voiture ou lorsque les familles des filles m'inviteront parfois à partager un repas avec elles. Je porterai également une attention particulière au ton, au langage

---

<sup>2</sup> J'utiliserai dans le présent mémoire l'expression "anthropologie menstruelle" par souci de simplification, mais aussi en clin d'œil pour faire écho aux dénominations "anthropologie économique", "anthropologie du tourisme", etc.; le corps de littérature anthropologique sur les menstruations étant abondant, riche et varié.

corporel, aux regards, à l'atmosphère de la rencontre. Aussi, je construirai ma réflexion grâce à une pléthore de récits recueillis informellement hors du terrain : dans mon propre entourage bien sûr dans l'abondance des soupers de filles, mais aussi à mon grand étonnement auprès de quasi inconnus, femmes ou hommes, qui, à la seule mention de mon sujet de maîtrise, me livreront leurs expériences des menstruations, leurs souvenirs de ménarche, l'histoire des premières règles de leurs filles, de leurs mères, de leurs conjointes.

Les douze informatrices outrepasseront presque toutes les limites de l'ethnographie. Quatre d'entre-elles communiqueront de leur propre chef avec moi après les entretiens pour me signifier qu'elle ont "autre chose" à me dire. Avec au moins huit des douze jeunes filles, j'entreprendrai durant plusieurs mois une communication soutenue par courriel, par téléphone et parfois par des rencontres périodiques. Inutile de mentionner que ces relations iront bien au-delà des enjeux liés aux menstruations, à la ménarche et à la puberté. Je devrai reconnaître que ma place dans la vie de certaines filles débordera largement des frontières que je fixais au rôle d'anthropologue. Il m'arrivera de corriger un travail scolaire, d'assister à un spectacle de fin d'année, d'échanger des romans. Je laisserai quelquefois aux adolescentes la liberté de me considérer comme une grande sœur, une confidente. L'honnêteté exigera que j'avoue avoir parfois ressenti un malaise à me faire ainsi happer dans la vie des filles. Lorsque l'une me livrera par courriel les détails d'un conflit envenimé avec sa mère, lorsqu'une autre me racontera ses déboires avec les drogues ou quand une autre encore me demandera conseil sur la meilleure méthode de contraception à utiliser, je me sentirai dépassée. Chaque fois, j'essaierai de leur faire comprendre les limites de mon rôle, à mesure que je les découvrirai pour moi-même. Ne possédant ni les qualifications, ni les ressources, ni les dispositions pour "intervenir" auprès d'adolescentes, je tenterai de garder l'équilibre sur la frontière ténue entre anthropologie de l'expérience, engagement et intervention. J'essaierai surtout de leur offrir toute mon honnêteté en échange de leur si fragile confiance.

Avec l'aide de Taussig, de Rosaldo, de Jackson, de MacCormack, de Shostak, d'Abu-Lughod et d'un peu d'instinct, je choisirai de jouer le jeu

compliqué de l'ouverture aux informatrices. Les filles seront souvent curieuses et, lorsqu'elles me le demanderont, je raconterai ma propre ménarche, j'évoquerai ici ou là un aspect de ma relation à mon corps, à mes amies, à ma mère, à l'amour. Je devrai aussi parfois fermement respecter les limites de ma pudeur et de ma conception du rôle d'ethnographe, exposant ainsi la réalité du déséquilibre politique de la rencontre ethnographique. La conversation anthropologique n'est après tout pas un souper de filles.

L'intimité de mon sujet d'étude, ma méthode de recherche et sans doute aussi mon âge installeront entre mes informatrices et moi une extrême proximité. Comme femme, je fais bien sûr régulièrement l'expérience des menstruations. Comme Québécoise âgée de 22-23 ans au moment de la recherche, j'ai vécu mes premières règles dans un univers ressemblant beaucoup à celui de mes informatrices. Je reconnaitrai leur monde, parce que c'est le mien. Je serai aussi souvent étonnée par des aspects de ce monde, pourtant proche et familier, qui ne trouveront aucun écho dans ma propre expérience. Chacun de mes choix théoriques fera l'objet d'une négociation entre les observations faites sur le terrain et certaines postures auxquelles me prédisposaient ma vie, les remarques de mon entourage, mes penchants théoriques; notamment féministes. Ce que je sentirai "émerger" du terrain émergera en partie de mon propre vécu. En "écoutant" le terrain, je m'écouterai aussi moi-même. Je constaterai combien les précurseurs postmodernes avaient raison lorsqu'ils prônaient la reconnaissance de notre subjectivité de chercheur. Selon Marcus et Fisher (1999), la conversation constitue, dans l'anthropologie contemporaine, la métaphore privilégiée du texte ethnographique. Conversation entre ethnographe et informateur bien sûr, dont les voix entremêlées construisent le cœur du récit de l'expérience ethnographique, mais aussi conversation de l'ethnographe avec lui-même, avec le monde dont il est issu, avec sa propre discipline. Parce que la participation dans le projet disciplinaire implique que nous tentions de transcender l'apparente immobilité des acquis en posant un regard minutieux et critique sur les avenues théoriques que nous choisissons d'emprunter, je me poserai aussi la question : comment *faire* une anthropologie menstruelle?

### *Le secret...*

Mon expérience ethnographique me ramènera perpétuellement au même paradoxe : les filles manifesteront toutes l'envie, le besoin de parler; elles seront bavardes, sans tabou, généreuses, ouvertes, presque jusqu'à l'urgence, et pourtant les rencontres seront toujours enveloppées d'une aura de secret. Sur le ton du mystère et souvent à voix basse, les jeunes filles m'offriront toute la richesse de leurs confidences murmurées. Dans ce jeu complexe de dévoilement/secret, je devrai fabriquer mon regard en même temps que mon objet.

Bien que l'anthropologie offre une multitude de passionnantes avenues pour penser le phénomène menstruel, je choisirai, pour leur concordance avec ce que je percevrai de l'expérience des filles de même que pour leur richesse théorique, d'engager ma réflexion autour des notions de secret, de silence, d'intimité, de privé, de tabou...

Dans un premier temps, il sera montré comment le concept de tabou menstruel, central dans l'histoire de la discipline, a façonné la compréhension anthropologique des menstruations. En gardant à l'esprit que les construits anthropologiques sont des reflets des sociétés dont ils émanent, les différentes interprétations du tabou menstruel seront explorées et mises en dialogue entre elles. Il sera possible de constater que les approches anthropologiques comprenant le fait menstruel par le concept de tabou menstruel situent d'office leur regard à l'intérieur d'une grille d'analyse politique des rapports de genres. Il sera montré comment le concept de tabou menstruel est avant tout un concept politique, laissant peu d'espace à l'expérience vécue. Les outils conceptuels offerts par l'anthropologie à la compréhension du fait menstruel seront confrontés au vécu des jeunes filles nouvellement menstruées rencontrées lors de la recherche de terrain. Afin de tisser des liens entre approche politique féministe et anthropologie de l'expérience, il sera suggéré de remplacer le concept de tabou menstruel par une ouverture au secret. Parce que la ménarche sera exprimée par les jeunes filles avec un paradoxal mélange d'intensité et d'indifférence, il sera proposé d'explorer

les marqueurs sociaux du passage des premières règles. Ce sera le secret qui apparaîtra comme marqueur principal. Le secret, pivot manifeste du vécu de la ménarche, sera placé au centre de l'analyse, et seront explorés les différents espaces de l'expérience des filles dans lesquels le secret de la ménarche se fabrique, s'exprime et se déploie.

...

Encore une fois, nous avons transpercé la nuit. Les reliefs d'œufs à la neige ont séché dans les assiettes. Quelques taches de vin sur la nappe. Les visages et les vêtements froissés. L'agitation de n'avoir pas dormi. Comme d'habitude, nous allons étirer encore un peu le plaisir en sortant prendre le petit-déjeuner dehors, puis le temps de nos vies recommencera normalement. Avec en plus pour moi, un projet de recherche de maîtrise. Nous nous ferons pompeusement nos adieux dans les chatolements tranquilles de l'aube montréalaise, en sachant bien que nous nous téléphonerons le lendemain ou le jour suivant. Les rituels minuscules de notre confrérie féminine seront suspendus jusqu'à la prochaine fois, jusqu'au prochain "souper de filles", encore une fois. Et pourtant nous savons toutes que cette fois-ci a été un peu différente, que cette fois-ci nous avons peut-être franchi une certaine frontière. Comme rarement, nous nous sommes surprises et émues. Comme rarement, nous avons entrevu et entrouvert des pans inattendus de nos intimités. Cette fois-ci, comme rarement, nous nous sommes révélé de véritables secrets.



***L'ANTHROPOLOGIE MENSTRUELLE :  
DU TABOU À L'EXPÉRIENCE***

*J'trouve ça quand même très  
sérieusement bizarre l'anthropologie :  
une recherche sur les menstruations tsé!*

Camille, 13 ans

## L'ANTHROPOLOGIE MENSTRUELLE : UN SAVOIR SITUÉ<sup>3</sup>

La ménarche et les menstruations ont toujours constitué des thèmes centraux de la réflexion anthropologique classique. Très tôt dans l'histoire de la discipline, dès le début du 20<sup>e</sup> siècle, les premiers explorateurs de la variabilité socioculturelle ont postulé que le sang des femmes occupait partout une place symbolique significative et que ce caractère "spécial" des règles se traduisait par un certain nombre de comportements et de pratiques sociales différant d'un groupe culturel à l'autre (Hoskins 2002-a).

Ainsi, aussi inconvenant que cela puisse paraître eu égard aux présumés impératifs moraux de pudeur victorienne et de discrétion, les premiers ethnographes se sont consacrés avec enthousiasme à la méticuleuse description des rituels, normes, croyances et prescriptions "exotiques" régissant la vie menstruelle dans les sociétés dites "primitives". Ils se sont par la suite livrés à la comparaison minutieuse de ces pratiques menstruelles "exotiques" avec celles de leurs épouses, sœurs et mères en contextes "civilisés"... Inutile de mentionner que ces messieurs occidentaux investigateurs de la question menstruelle importaient avec promptitude dans leurs choix épistémologiques un certain nombre de préconceptions ethnocentriques essentiellement péjoratives concernant les menstruations, le corps des femmes et la féminité.

Ce sera spécifiquement pour combattre ces conceptions négatives que, plus tard, notamment par l'établissement d'un dialogue entre féminisme et anthropologie, l'intérêt pour le fait menstruel, toujours aussi soutenu, se fragmentera et se déplacera vers l'étude des pratiques réelles, des expériences

---

<sup>3</sup> L'expression "Savoir situé" est en traduction libre et en référence au travail de la penseuse des technosciences et féministe Donna Haraway. Dans *Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* (1988), elle reprend l'argument constructiviste qui s'attaque au mythe de l'objectivité de la recherche scientifique en affirmant que, puisque l'objectivité définie comme *Le point de vue depuis nulle part / The view from nowhere* ne peut de facto pas exister, toute production de savoir est construite et subjective. Il s'agit pour les chercheurs d'admettre la position depuis laquelle ils produisent du savoir et de reconnaître l'impossibilité de générer des savoirs neutres, indépendants de leur position de parole et de pensée. Ceci est particulièrement démontrable dans le cas de travaux scientifiques portant sur les genres/sexes.

vécues et des significations concrètes entourant les menstruations dans la vie des femmes. Or, malgré le changement d'angle du regard, il faudra aussi reconnaître chez ces nouvelles exploratrices du vécu menstruel le désir de promouvoir certaines idées sur les femmes, sur leurs corps et sur les rapports politiques entre les sexes.

Car, bien sûr, sous tout objet d'intérêt anthropologique reposent les préjugés propres à l'anthropologue et à sa société. Si nous admettons que le traitement socioculturel de la menstruation et des phénomènes reproductifs constitue un reflet du statut et du rôle des femmes dans une société donnée, force est aussi de reconnaître que les positions théoriques prises par les penseurs de ces phénomènes nous renseignent tout autant sur les contextes sociaux, culturels et historiques dans lesquels sont générées ces pensées.

C'est donc parce qu'ils apportaient dans leurs bagages un peu du sens commun propre à leur époque et à leur société que les premiers ethnologues ont érigé une anthropologie menstruelle essentiellement basée sur l'infériorité, la dangerosité et la fragilité des femmes (Martin 1974, Rosaldo-Zimbalist 1974, MacCormack & Strathern 1980, Scheper-Hughes 1983). Mais c'est aussi parce qu'elles tentaient de donner une voix politique libératrice aux femmes que les anthropologues féministes ont plus tard été prompts à voir dans le sang des femmes des preuves de leur puissance, de leur résistance et de leur solidarité.

Il est aujourd'hui intéressant de constater les transformations, mais aussi la pérennité de certaines conceptions des femmes et de leurs corps à travers, entre autres, les mouvements et vicissitudes d'un concept particulièrement puissant: le concept de "tabou menstruel", placé par les chercheurs, nonobstant la vigoureuse pénétration des pensées féministes en sciences sociales, au cœur de la réflexion sur les menstruations.

L'examen critique de l'histoire, des usages et des transformations du concept de "tabou menstruel" montrera qu'il constitue un artéfact précieux permettant de faire l'archéologie de la discipline anthropologique. Cet examen

forcera à constater l'importance de la question menstruelle dans la compréhension du dialogue politique entre hommes et femmes et incitera à déstructurer la conception classique des rapports d'oppression. Toutefois, la nature résolument politique, même déconstruite, du concept de tabou menstruel pourra porter à croire qu'il constitue un frein au développement d'une véritable anthropologie menstruelle fondée sur l'expérience vécue, réelle et exprimée des femmes et des jeunes filles.

### **DU *TAPU* AU TABOU MENSTRUEL**

Le concept de "tabou" en lui-même a soulevé de vives polémiques au sein des milieux anthropologiques quant à son usage. D'abord introduit aux linguistes européens par le célèbre Capitaine Cook en 1777, le terme polynésien *tapu* caractérise à l'origine les chefs de Tonga auxquels sont interdits certains aliments. Le concept *tapu* est par la suite reconnu à Tahiti et dans les sociétés mélanésiennes pour désigner certains lieux sacrés, certains objets interdits ou certaines prescriptions comportementales particulières. Dès le 19<sup>e</sup> siècle, les anthropologues adoptent promptement le concept et se livrent à d'enthousiastes comparaisons entre une pléthore de systèmes de prohibitions et d'obligations indistinctement regroupées sous la catégorie analytique "tabou" (Bonte et Izard 1991). Sir George James Frazer entreprend même de colliger en catalogue tous les tabous du monde.

Selon l'anthropologue Franz Steiner (1956), c'est d'abord à cause de l'importance accordée aux tabous dans la société victorienne générale que le concept du tabou devient une question essentielle pour l'anthropologie de l'époque. Ainsi qu'il le souligne avec humour : *It must not be forgotten that scholars like Frazer grew up among people who preferred to say*

“unmentionables” rather than “trousers” !<sup>4</sup> (Steiner 1956, 52). C’est donc très tôt et avec beaucoup de vigueur que la question du tabou suscite les passions et anime les débats entre les fondateurs de l’anthropologie.

À la fin du 19<sup>e</sup> siècle, pour sa neuvième édition (1889), l’*Encyclopaedia Britannica* demande à Sir George James Frazer de rédiger la rubrique portant sur le tabou. Frazer désire étendre l’application du terme à des contextes non polynésiens afin d’introduire le concept dans le métalangage anthropologique de comparaison. Il considère alors la présence de tabous dans une société (dont les tabous relatifs aux menstruations) comme un signe de l’irrationalité de cette société et affirme que la civilisation des peuples primitifs permettrait de dissiper de telles croyances et pratiques.

L’anthropologue Robertson Smith (1894 ed.1907) est d’accord avec Frazer quant à la nécessité d’exporter le concept dans la compréhension de sociétés non polynésiennes. Toutefois, Smith soutient que l’usage du “tabou” doit se limiter à l’analyse des obligations et interdictions dans les sociétés pré-religieuses, puisque le *sens* accordé à une obligation ou prohibition religieuse/rituelle diffère d’un tabou irrationnel.

Un peu plus tard, dans une démonstration compliquée, Radcliffe-Brown (1939) affirme au contraire que le concept de tabou doit être appliqué exclusivement aux questions religieuses/rituelles parce qu’il voit dans chaque pratique ou comportement de tabou une relation systématique au sacré.

Cinquante ans après Frazer, c’est à Margaret Mead qu’échoit la tâche de définir le “tabou” dans l’*Encyclopaedia of the Social Sciences* (1937). Opposée à ses précurseurs, elle insiste sur l’importance de préciser la signification polynésienne du terme afin que ses usages se limitent à des catégories spécifiques

---

<sup>4</sup> Il ne faut pas oublier que Frazer, comme les érudits de son époque, grandissaient au milieu de personnes préférant employer l’expression “ce qu’il ne faut pas mentionner” plutôt que le terme “caleçons”. Traduction libre.

de pratiques et de comportements d'interdiction approchant le sens originel en société polynésienne.

Bien sûr, un si bref compte-rendu ne rend pas justice à la vivacité et à la profondeur du débat entourant l'usage du concept de tabou en anthropologie classique. Il est néanmoins possible de résumer la querelle en quatre points de désaccord :

(1) D'abord, les anthropologues ne s'entendaient pas quant à la diversité des pratiques, croyances et institutions à regrouper sous le concept de tabou en société polynésienne même. L'ensemble des obligations et prohibitions définies par les anthropologues comme taboues devaient-elles être comprises comme un seul problème théorique ou fallait-il limiter l'usage du terme?

(2) Deuxièmement, la relation entre religion et tabous a toujours été sujette à désaccord. Les tabous faisaient-ils nécessairement partie d'un système religieux ou pouvaient-ils exister à l'extérieur de tels systèmes ?

(3) Ensuite, on se questionnait sur l'application et l'éventuelle désobéissance aux tabous. Lorsqu'un tabou n'était pas respecté, était-ce celui qui rompait le tabou qui s'infligeait lui-même un châtement (par de la honte, de la culpabilité, de l'anxiété et certaines pratiques de réparation particulières) ou fallait-il qu'une quelconque "police" fasse appliquer les tabous? Pouvait-on alors encore parler de tabous ?

(4) Enfin, la communauté anthropologique débattait ardemment de la source du sens des tabous. Un tabou devait-il être rattaché à l'idée de souillure ou à l'idée de sacré ? Et est-ce qu'une chose pouvait être souillée et sacrée à la fois ?

Les faits saillants de ce débat fondamental sont rapportés dans une série de conférences prononcées par Franz Steiner en 1951 à Oxford et publiées en 1956 avec la préface d'Evans-Pritchard. Steiner y remarque que l'étymologie polynésienne du terme *tapu* renvoie à *ta* qui signifie "marquer" et *pu* comme adverbe d'intensité. Originellement donc, *tapu* se réfère à quelque chose qui est "intensément marqué" pouvant être opposé à ce qui est "commun", "profane" ou "généralement accessible" (Steiner 1956). Il importe de souligner qu'à

l'origine le terme n'évoque aucune valence positive ou négative de la source du tabou et que le sens de *tapu* lie ensemble le sacré et l'interdiction sans nécessairement faire référence à ce qui est "dangereux". Ainsi, rien dans la compréhension initiale du concept de tabou n'indique l'infériorité systématique de ceux sur lesquels est appliqué le tabou, non plus qu'une domination de ceux qui le font appliquer.

Quoiqu'il en soit, le tabou défini comme un impératif catégorique négatif (Caillois 1939 ed. 1983) a été non seulement généralisé dans la communauté anthropologique et intégré au coffre à outils conceptuels de la discipline, mais également adopté par le sens commun occidental. D'un concept destiné à la compréhension d'une société considérée "primitive" et "exotique", le tabou (et plus tard le tabou menstruel) s'est transformé en notion potentiellement applicable à une variété d'usages et de pratiques en contextes "civilisés".

Il fait peu de doute qu'un tel tumulte dans la définition et l'application du concept de "tabou" annonçait une certaine confusion dans la construction de dérivés épistémologiques, comme celui de "tabou menstruel". La pluralité d'interprétations du tabou menstruel reflètera en partie la complexité du concept de tabou. Étonnement toutefois, l'utilisation même du tabou menstruel comme catégorie d'analyse des rapports politiques entre hommes et femmes ne sera que trop rarement mise en question.

Dans une exhaustive méta-analyse de la littérature ethnologique, les anthropologues Thomas Buckley et Alma Gottlieb (1988) montrent la récurrence du concept de "tabou menstruel" dans la compréhension anthropologique classique du phénomène menstruel. Depuis Durkheim, qui identifiait dans le tabou une condition d'émergence de l'organisation sociale (1897), peu de monographies ethnologiques se sont publiées qui ne font référence à la prétendue origine universelle des tabous menstruels. Pivot théorique d'innombrables ethnographies, le tabou menstruel est traditionnellement appréhendé à travers trois faits sociaux :

(1) D'abord, les pratiques de réclusion des femmes menstruées dans des espaces physiques d'isolement (les huttes menstruelles par exemple ou la maison) ou dans

des espaces symboliques extra-quotidiens d'interdiction (interdiction d'avoir des rapports sexuels durant les règles, de faire la cuisine, de se laver, de toucher aux armes de chasse, etc.).

(2) Ensuite, l'obligation absolue de ne pas dévoiler matériellement ou symboliquement l'écoulement de sang.

(3) Enfin, la grande place qu'occupe souvent l'apprentissage des tabous menstruels dans les processus initiatiques féminins.

Communément, en anthropologie "classique", le tabou menstruel est théorisé comme une stratégie des hommes pour se protéger du danger représenté par les femmes et pour apaiser leur peur du sang féminin (Kitahara 1984, Morrow 2002). Le tabou menstruel ainsi abordé est défini comme la source et la preuve de l'oppression des femmes par les hommes à cause: (1) de son universalité présumée, (2) du caractère supposément négatif (dangereux, impur, souillé, polluant) du fondement de la prescription qui l'engendre soit le sang menstruel et (3) parce qu'il représente un moyen employé par les hommes pour contrôler les femmes et ainsi se prémunir contre la menace terrifiante qu'elles incarnent (Buckley & Gottlieb 1988; 17).

À partir des mêmes faits sociaux, les penseuses féministes offrent une tout autre interprétation au tabou menstruel, sans toutefois éliminer le concept de leurs analyses. Deux conceptions féministes peuvent être distinguées : D'abord, affirment certaines chercheuses, si le sang menstruel est effectivement considéré quasi-universellement comme une substance dangereuse qui doit être matériellement et symboliquement contenue, c'est forcément que l'on confère à cette substance et à celles qui la génèrent des pouvoirs et une certaine puissance. Les tabous menstruels appliqués dans une société donnée agissent donc comme des rappels de cette puissance, même cachée, même maléfique. Il est alors permis de croire que ce sont les femmes elles-mêmes qui instiguent les pratiques de tabous comme des indicateurs de leur pouvoir potentiel sur le groupe social. À l'inverse, la seconde approche féministe refuse de considérer le tabou menstruel comme une création des femmes destinée à affirmer, par la négative, leur propre pouvoir. Plutôt, cette deuxième interprétation soutient que, si les tabous



menstruels sont bel et bien conçus pour opprimer les femmes, celles-ci peuvent y trouver un motif de résistance commune. Puisque toutes les femmes font l'expérience des menstruations et que toutes font aussi l'expérience des tabous qui leur sont imposés, elles peuvent voir dans le tabou une source de solidarité qui, paradoxalement, les aidera à "combattre" l'oppression.

Quatre grandes approches se distinguent dans ce qui a été nommé jusqu'ici la littérature anthropologique "classique" quant à leur interprétation de la question de la ménarche et des menstruations par le concept de tabou menstruel, soit la perspective fonctionnaliste, l'anthropologie biologique, les perspectives psychanalytique et symbolique. Les pensées féministes contemporaines quant à elles, par leur critique des approches classiques, offrent de nouvelles voies de compréhension du concept de tabou menstruel. Observons donc maintenant chacune de ces grandes approches anthropologiques des menstruations par le tabou menstruel en entrelacs des critiques qui leur sont adressées.

## **APPROCHES ANTHROPOLOGIQUES DU TABOU MENSTRUEL**

### **Perspective fonctionnaliste**

Dans l'analyse fonctionnaliste, pour laquelle tout fait social ou mécanisme sociologique s'explique par les exigences du fonctionnement social général, le tabou menstruel sert à pallier la faible solidarité inter-mâles en permettant aux hommes de maintenir un contrôle concerté sur le social. Ainsi que l'indiquent les anthropologues Young et Bacdayan (1965) dans une exhaustive recension des pratiques menstruelles de plusieurs sociétés, il est possible d'identifier cinq types de tabous relatifs aux menstruations : (1) les tabous référant à la dangerosité du sang menstruel, (2) les tabous prescrivant l'isolement ou la réclusion des menstruantes, (3) les tabous proscrivant les rapports sexuels durant les règles, (4) ceux qui interdisent aux femmes de cuisiner, particulièrement pour leur mari et, enfin, (5) une catégorie de tabous "autres" qui semble regrouper toutes les interdictions d'effectuer certaines tâches domestiques ou économiques ainsi que

les proscriptions relatives aux pratiques rituelles, cérémonielles ou festives. Or, les auteurs fonctionnalistes n'indiquent pas de fonction particulière à chacune de ces classes de tabou. Plutôt, à l'instar du travail de William Stephens (1961), les classes de tabous sont mises ensemble et utilisées statistiquement pour évaluer dans différentes sociétés le "score" *du* tabou menstruel singulier et général. Le but de ces anthropologues-statisticiens est évidemment d'établir des comparaisons objectives. Ainsi, une société dans laquelle les femmes réglées ne peuvent cuisiner, ne peuvent participer à des activités rituelles, mais ont le droit d'avoir des rapports sexuels peut être comparée avec une autre dans laquelle les femmes doivent se reclure et où les hommes "souillés" de sang sont soumis à des purifications... Une grande diversité de pratiques et de croyances est ainsi réduite à un terme uniformisant.

À partir de cette quantification de la prévalence du tabou, la fonction sociale *du* tabou menstruel est précisée dans plusieurs travaux, soit : *le* tabou menstruel sert à restreindre la participation des femmes à la production économique afin de permettre aux hommes d'en conserver le contrôle et le bénéfice. Une pléthore d'hypothèses, jamais confirmées, sont alors posées : par exemples, que *le* tabou menstruel est moins intense dans les sociétés où les femmes tiennent un rôle important dans la production économique (Stephens 1961), que le tabou menstruel est accentué par la sédentarité (Kitahara 1984) ou qu'il est moins strict en situation d'uxorilocalité (Meggit 1964). Ces approches rappellent l'analyse marxiste appliquée par l'anthropologie à la question du rapport entre les sexes.

Aussi, parce que l'absence temporaire d'une femme obéissant aux impératifs de réclusion ou sa soumission aux interdictions de remplir certaines tâches habituelles se remarque facilement dans l'espace social, il est postulé que le tabou menstruel servirait essentiellement à publiciser le moment où les femmes ont leurs règles afin de maintenir une certaine surveillance sur leur cycle reproductif. Il serait ainsi possible aux hommes de s'assurer minimalement la légitimité de leur progéniture et au corps social de contrôler sa fertilité (Dufour 1984 ; Delaney et al. 1988 ; Hoskins 2002-b).

Parallèlement, l'anthropologie fonctionnaliste suppose également que les tabous menstruels visent à empêcher les hommes d'entrer en contact avec le sang menstruel des femmes dont l'odeur tenace sur les corps des chasseurs ferait fuir les proies potentielles (March 1980 et Nunley 1981 cités dans Buckley et Goettlieb 1988, Kitahara 1982). Évidemment, cette hypothèse parvient bien mal à expliquer l'émergence et la perpétuation de tabous dans des sociétés qui n'ont rien à voir avec la chasse. Ainsi que le soulignent avec ironie MacCormack et Strathern (1980), il est curieux de constater que, chaque fois qu'il est interdit aux femmes d'entrer en contact avec les hommes ou des objets masculins (armes de chasse par exemple), l'interprétation ethnologique stipule qu'il y a alors signe de domination masculine. À l'inverse, lorsqu'il est proscrit aux hommes de toucher à des items féminins (outils de cuisine, sang menstruel...), il y a là manifestation de l'infériorité féminine!

De façon évidente, le tabou menstruel est expliqué depuis une perspective masculine et on peut reprocher aux ethnographes fonctionnalistes classiques d'avoir grossièrement négligé d'en observer les effets sur les femmes. Il y a exaltation d'un formidable ethnocentrisme et d'un évident phallocentrisme dans le fait de considérer la "privation" de contact avec les hommes ou la cessation du travail comme des méthodes d'infériorisation et d'assujettissement des femmes.

En réaction à de telles interprétations, les anthropologues féministes Michelle Rosaldo-Zimbalist (1974), Carole MacCormack, Marilyn Strathern (1980) et Nancy Shepher-Hughes (1983) ainsi que plusieurs après elles, suggèrent plutôt de voir les tabous menstruels comme des créations des femmes pour se libérer des hommes et des tâches domestiques et (re)productives tout en créant des solidarités durant les réclusions. Le tabou menstruel, sans aller jusqu'à avoir une fonction de "vacances" des femmes, servirait ainsi paradoxalement à réaffirmer l'importance du rôle social des femmes en privant momentanément la société de leur apport productif.

### **Perspective d'anthropologie biologique**

L'anthropologie biologique a tenté de pousser plus loin la recherche de causalité au tabou en essayant de trouver dans le sang menstruel des preuves scientifiques de son caractère négatif. Ce second corps de littérature semble avoir pris au sérieux les assertions d'Evans-Pritchard sur la rationalité des "peuples primitifs" et a cherché aux tabous des causes rationnelles, matérielles et biologiques.

En 1920, le pathologiste austro-états-unien Bela Schick allégué l'existence de bactéries toxiques dans le sang menstruel, bactéries qu'il nomme "ménotoxines". Vingt ans plus tard, la théorie de Schick est récupérée par l'anthropologue de Harvard Ashley Montagu qui suggère que, si les femmes menstruées font tourner le vin et les mayonnaises, s'affaisser les miches et rancir les marinades, c'est parce qu'elles dégagent une toxicité bactérienne attribuable aux ménotoxines. (Montagu 1940). Tous les peuples du monde auraient constaté les effets de cette toxicité, entre autres sur la nourriture, et auraient fabriqué des prohibitions et des tabous pour s'en protéger. Ce serait aussi pour éviter que les hommes ne tombent malades par contamination ménotoxique qu'auraient été générées les prohibitions concernant les rapports sexuels durant les menstruations. Ainsi, les tabous menstruels seraient nés d'observations physiques tout à fait rationnelles ancrées dans la vérité biologique!

C'est une explication à laquelle s'oppose féroce­ment Margaret Mead. Si la toxicité menstruelle existe vraiment, argue-t-elle, comment expliquer que certaines cultures ne possèdent aucun tabou concernant la préparation de nourriture? Que certaines sociétés, plutôt que de les en empêcher, enjoignent les femmes de participer à certaines activités rituelles collectives durant leurs règles? Comment expliquer que les femmes ne soient pas, elles, contaminées par la toxicité menstruelle? Et comment comprendre que nos cultures "civilisées" qui n'appliquent plus les tabous menstruels avec beaucoup de promptitude ne soient pas déjà décimées? (Mead 1949).

La théorie de la ménotoxicité appartient de façon bien évidente à ce que Anne Fausto-Sterling (2000) ou Barbara Ehrenreich (1979) qualifient de *Folk Theory*, de “théories du sens commun” importées par la science. Comme l’a si pertinemment démontré Emily Martin (1987), il ne fait pas de doute que de telles trouvailles scientifiques sont le reflet éloquent de la perception négative des processus physiologiques féminins dans une culture et à une époque données.

Récemment, la science a offert de nouvelles prémisses aux explications biologiques du tabou menstruel. Dans un ouvrage très controversé intitulé *Is Menstruation Obsolete : How Suppressing Menstruation Can Help Women Who Suffer from Anemia, Endometriosis or PMS* (1999), le médecin brésilien Elsimar Coutinho soutient que l’écoulement mensuel de sang menstruel serait un phénomène relativement récent dans l’histoire de l’humanité et que, par conséquent, il ne pourrait qu’être nuisible à la santé des femmes. En effet, au cours de l’évolution, la menstruation aurait constitué un événement exceptionnel de la vie reproductive des femmes puisque celles-ci étaient enceintes ou allaitantes, donc en aménorrhée<sup>5</sup>, durant la majeure partie de leur vie. Les tabous menstruels seraient ainsi des “signaux d’alerte” créés par les sociétés pour signifier aux femmes qu’elles sont, durant leurs règles, dans un état d’anormalité affaiblissant leur santé.

D’abord, est-il nécessaire de mentionner que Dr. Coutinho est le créateur et promoteur du Depo Provera, contraceptif féminin injectable supprimant les menstruations... Ensuite, en réponse à de telles assertions, il faut souligner que l’hypothèse selon laquelle les femmes d’antan auraient connu des grossesses à répétition est loin d’être démontrée. La grossesse étant un état physiologiquement exigeant, il est établi par de très nombreux chercheurs que les sociétés ont depuis toujours recours à certaines formes de contraception assurant une cyclicité menstruelle minimale (O’Grady 2000, Riddle 1999, Gowing 1997, Van de Walle 1997). Aussi, en risquant la tautologie, plusieurs anthropologues biologiques et biologistes de l’évolution soutiennent que la perdurance des menstruations dans

---

<sup>5</sup> Cessation, absence de menstruations.

l'histoire de l'humain signifie forcément qu'elles ont valeur adaptative. D'ailleurs, il semble que la cyclicité menstruelle soit un produit de l'hominisation puisque l'humain est le seul mammifère à être réglé mensuellement. Pour la flamboyante biologiste Margie Profet (1996), la menstruation remplirait même un rôle immunitaire en débarrassant la femme des pathogènes introduits avec le sperme dans la cavité utérine et les organes reproductifs. Pour l'anthropologue biologique Beverly Strassmann (1996), la fonction adaptative des menstruations se retrouverait non pas dans le sang menstruel comme tel, mais plutôt dans la régénération de la paroi utérine que les règles procurent. Il serait physiologiquement plus économique pour le corps féminin de régénérer périodiquement l'endomètre que de le maintenir en permanence dans un état stable. Bien sûr, une interprétation systématiquement négative des pratiques socioculturelles entourant la menstruation donne peu d'écho à de telles conceptions positives du phénomène physiologique.

### **Perspective psychanalytique**

Bien que la psychanalyse possède en propre son champ disciplinaire fécond et foisonnant, elle a très tôt établi avec l'anthropologie un dialogue passionné. C'est ainsi que de nombreux ethnologues ont recours dans leurs analyses aux thèses psychanalytiques (Pulman 2002), particulièrement en "anthropologie menstruelle".

Traditionnellement, la psychanalyse comprend la présence de tabous dans une société comme le symptôme d'un compromis névrotique entre l'obligation de soumission à la loi et le désir de transgression : les tabous seraient issus de l'internalisation dans l'inconscient de prohibitions jadis externes de contact avec des objets/personnes/lieux jugés dangereux (Gratton 1980).

Il est remarquable que, malgré la profusion de ses écrits, Freud ait complètement négligé la question des menstruations, même dans son essai de 1931 *Sexualité Féminine*. À peine, dans une note de bas de page de *Le Malaise dans la Culture* (1930 ed. 2004 ; 42), indique-t-il que l'universalité du tabou

menstruel s'expliquerait par la répression d'une attraction sexuelle instinctive ressentie par les hommes pour les femmes menstruantes (ouvertement infertiles). Même si cette intuition de Freud n'obtient que peu d'écho en anthropologie, elle est contredite par l'ethnologue Clellan Ford (1951) qui suggère que les tabous menstruels résulteraient plutôt du dégoût fondamental des hommes pour le sang menstruel, preuve d'infécondité temporaire des femmes. Plus tard, l'hypothèse freudienne est remaniée par Stephens (1961) qui formule l'hypothèse selon laquelle la présence de tabous menstruels découlerait plutôt de l'angoisse fondamentale de castration masculine : la vue d'organes génitaux ensanglantés serait terrifiante pour un homme qui craint fondamentalement la mutilation de son propre sexe. Dans le même ordre d'idées, il est possible de croire qu'il serait effrayant pour les hommes de constater dans le sang menstruel des vierges le signe matériel d'une défloration autonome qui exclurait et rendrait accessoire le principe masculin.

Ainsi que l'a exposé l'ethnopsychiatre et amérindianiste George Devereux (1950), si les femmes acceptent et intériorisent les tabous menstruels, c'est qu'elles voient dans leur sang la preuve de leur blessure narcissique (ne pas avoir de pénis / avoir perdu son pénis). Cette constatation mensuelle les rendrait agressives et elles souscriraient ainsi aux tabous pour protéger les hommes et se protéger elles-mêmes de leur hostilité.

À l'inverse, on peut aussi postuler avec Mélanie Klein (1922 ed. 2002) que les tabous menstruels trouveraient leur origine non pas dans l'agressivité féminine résultant de la remémoration de leur blessure narcissique, mais plutôt dans l'hostilité jalouse des hommes envers la capacité procréatrice des femmes. Ce serait d'abord pour soustraire les femmes à leur éventuelle violence envieuse (manifestée selon Klein par le désir de viol) que les hommes érigeraient des systèmes de tabous menstruels.

Bien sûr, l'universalité de l'angoisse de castration et de la blessure narcissique présuppose l'universalité du complexe d'Œdipe et de la structure psychique freudienne, ce qui n'est pas une supposition inébranlable.

Pour pallier à la promptitude de cette généralisation, le célèbre psychanalyste Bruno Bettelheim (1954) propose de mettre en parallèle les rituels de mutilation génitale masculins (circoncisions) avec les menstruations, les premiers voulant selon lui simuler l'écoulement de sang des secondes. Il affirme, comme Klein, que les tabous menstruels trouveraient leur origine inconsciente dans l'envie éprouvée par les hommes pour les capacités reproductives des femmes. Pour ne pas avoir à subir les tourments de leur propre jalousie, les hommes auraient éloigné les femmes qui présentaient des caractères trop évidents de leur capacité reproductive, notamment les femmes gestantes, en couches ou menstruées (Bettelheim 1954).

Bien qu'elle semble attribuer un certain pouvoir créatif aux femmes, l'interprétation de Bettelheim propose encore une fois une compréhension dans laquelle ce sont les hommes qui imposent et les femmes qui disposent! De plus, ainsi que l'indique l'anthropologue Françoise Héritier (1996), les analogies entre fluides féminins et fluides masculins doivent être faites avec la plus grande des prudences. Pour elle, ce n'est ni avec le sang des circoncisions masculines ni avec le sperme que le sang menstruel est en rapport d'identité/différence, mais bien avec d'autres éléments du monde et de la nature comme le sang des animaux chassés ou la pluie.

En psychanalyse, le sang menstruel correspond même à l'antithèse du principe féminin en ce qu'il représente un échec de l'activité la plus définitoire du féminin : la reproduction. *Les menstruations sont les pleurs adressés au ciel par l'utérus déçu de ne pas avoir de bébé* écrit Erikson (1968, 278).

C'est, selon l'anthropologue féministe Emily Martin (1987), cette conception négative des règles et cette réduction de la femme à sa capacité reproductive qui sous-tendent l'entièreté des réflexions scientifiques et populaires sur la question menstruelle. Bien qu'elle ne soit pas psychanalyste et qu'elle ne s'attache pas particulièrement à une critique de la tradition psychanalytique, Martin montre que c'est cette vision eriksonienne de la menstruation comme



échec de productivité qui sature le sens commun et la biomédecine. À la suite d'une rigoureuse analyse des métaphores médicales utilisées dans les manuels scolaires de biologie, les ouvrages de référence médicaux, la littérature populaire sur les menstruations et les notices explicatives insérées dans les boîtes de produits hygiéniques, Martin dénonce la métaphore menstruelle centrale au savoir bio-techno-médical : c'est, pour elle, la métaphore capitaliste qui guide la compréhension. Selon cette métaphore, la femme est considérée comme une ouvrière d'usine responsable de la productivité de son utérus-machine et supervisée en cela par le contremaître (homme / médecin) qui s'assure, en contrôlant les étapes de production, que l'ouvrière maintienne un rythme de productivité standard et profitable. Pour la bio-techno-science, écrit Martin, la fonction reproductive féminine se comprend strictement en deux phases : d'abord la préparation de l'utérus à la fécondation, ensuite la gestation résultant de cette fécondation. Quand une femme déroge de cette deuxième phase, qu'elle ne devient pas enceinte même après la préparation de son utérus, elle est considérée comme une mauvaise ouvrière, comme une mauvaise travailleuse improductive qui dilapide le profit potentiel de l'usine qui l'emploie et en gaspille les ressources (le sperme) (Martin 1987). Les menstruations sont un échec, une improductivité, et c'est cette improductivité qui est punie par la honte et le tabou menstruel.

### **Perspective symbolique**

Enfin, c'est classiquement la perspective symbolique qui est la plus souvent adoptée en anthropologie pour parler des menstruations. En sciences sociales, Durkheim et son neveu et étudiant Marcel Mauss sont les premiers à proposer un modèle de l'analyse sociologique du symbolisme corporel. Pour eux, les concepts symboliques qui concernent le corps sont les miroirs du corps social (Lock 1993). Le corps physiologique reflète le corps sociologique. Reprise tout autant que contestée en anthropologie, cette vision du corps comme microcosme du social a été appliquée à la question menstruelle.

Par exemple, l'anthropologue Mervin Meggit (1964) utilise l'assertion de Durkheim pour comprendre le comportement menstruel d'une communauté

virilocale Mae Enga de Nouvelle Guinée. Selon Meggit, les Mae Enga démontrent davantage d'aversion que les peuples voisins pour le sang menstruel par une pléthore de tabous et de représentations négatives du sang menstruel qui n'existent pas dans les sociétés environnantes. Pour Meggit, c'est leur méfiance envers les étrangers que les Mae Enga expriment à travers le symbolisme menstruel. Puisque les Mae Enga "épousent leurs ennemis", l'épouse d'un homme représente le prototype de l'étranger et son sang évoque la présence d'ennemis potentiels dans la communauté pendant les guerres. Par sa puissance contaminatrice, le sang menstruel aurait le pouvoir d'affaiblir le groupe social, le rendant ainsi plus vulnérable aux groupes ennemis desquels proviennent les femmes (Meggit 1964).

C'est la notion de menstruation comme pollution qui est au centre de la compréhension de Meggit des représentations Mae Enga. C'est ce concept de pollution et la catégorisation du sang menstruel comme substance polluante qui sont historiquement employés dans l'étude du symbolisme menstruel et du tabou.

Selon l'illustre théorie de Mary Douglas exposée dans *Purity and Danger : An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (1966), faire entrer une substance dans la catégorie des substances polluantes indique que cette substance est considérée comme anormale, déplacée, transgressive d'un certain ordre symbolique et culturel qui, pour se maintenir, devra exclure la substance polluante. Pour Douglas, à l'instar de Durkheim, le maintien et la protection de l'ordre social sont en soi des fins soutenues par le système symbolique. Par pollution, elle n'entend donc pas a priori "saleté", contenu microbien ou toxicité bactérienne au sens biologique du terme, mais bien caractère dérogatoire. En ce sens, le sang menstruel possède une double propriété polluante, du moins en regard de l'ordre masculin. D'abord il brouille la frontière entre intérieur du corps et extérieur du corps, entre soi et le monde. Ensuite, il remet en question la définition élémentaire de l'écoulement de sang comme marque d'une blessure ou d'un danger, en forçant à penser les catégories "sang" et "santé" dans un rapport non contradictoire. C'est donc parce qu'elle déroge à la norme que la substance

polluante est puissante. Et c'est parce qu'elle est puissante qu'une substance polluante est frappée de tabous (Douglas 1966).

Ainsi, Douglas propose l'hypothèse selon laquelle le sang menstruel est perçu comme particulièrement polluant et puissant dans les sociétés où existent de fortes ambiguïtés socio-structurelles au sujet du rapport entre les hommes et les femmes. Précisément, les tabous menstruels sont resserrés dans les cultures qui possèdent une idéologie affirmée de la supériorité masculine tout en présentant des pratiques qui laissent aux femmes un certain accès au pouvoir. C'est parce que les femmes et leur sang sont menaçants pour l'ordre social établi (dominé par les hommes) que leur pouvoir potentiellement destructeur doit être contenu (Douglas 1966).

Aussi, ajoutent les anthropologues Hanson (1982) et Knight (1985), plus le sang menstruel est considéré dans une société comme un signe de puissance féminine, par exemple lorsque les femmes de cette société lui confèrent des propriétés curatives ou l'utilisent pour jeter des sorts, plus les tabous menstruels sont renforcés et plus leur transgression est punie sévèrement.

La pertinence de la théorie de la pollution est limitée par de nombreux exemples particuliers, notamment l'usage rituel de sang menstruel par des hommes, la croyance répandue selon laquelle le sang menstruel nettoie la femme, et la place du sang menstruel dans les explications culturelles de la conception des enfants. Sur ce dernier point, l'anthropologue structuraliste Françoise Héritier (1996) montre que, dans plusieurs représentations occidentales populaires depuis Aristote ainsi que dans un grand nombre de contextes culturels africains, le sang menstruel est aussi nécessaire que le sperme à la fabrication et à la croissance du fœtus.

En 2002, la revue *Ethnology* publie un numéro spécial intitulé *Beyond Menstruation as Pollution*. Il semble que plusieurs auteur(e)s abandonnent aujourd'hui la théorie de la pollution en faveur d'une compréhension symbolique plus structuraliste des menstruations et des tabous menstruels.

La lecture de Claude Lévi-Strauss (surtout *Mythologiques : le cru et le cuit* 1964) suggère l'élargissement du symbolisme menstruel à un symbolisme plus vaste du sang. Brièvement, Lévi-Strauss indique que les règles interdisant le contact avec le sang menstruel des femmes apparentées font écho aux règles proscrivant aux chasseurs de toucher au sang des proies crues qu'ils ont eux-mêmes chassées. Ces deux systèmes de communication prohibitive, sang des apparentées/ sang de la viande, généreraient les tabous et structureraient la prohibition de l'inceste et l'obligation de l'échange. De la même façon qu'un homme échange sa sœur qui saigne (qui est fertile) pour qu'elle donne une progéniture à un clan allié, il ne peut pas consommer la proie sanguinolente qu'il a lui-même chassée et doit l'échanger contre un autre morceau de viande cuite. Bien sûr, pour Lévi-Strauss, les femmes, réduites à leur capacité reproductive, sont essentiellement considérées comme une monnaie dans des jeux d'échange entre clans de frères. On peut, avec Edmund Leach, rester déçus de l'avortement de la pensée de Lévi-Strauss quant au rapport symbolique entre menstruations et sang de la chasse : *Human brains devised styles of cooking, and human brains devised rules of marriage – the two codes of thought may well link up. But Lévi-Strauss has not tried to show that they in fact link up*<sup>6</sup>, écrit Leach (1970; 132).

C'est en partie pour pallier à cette déception que, trente ans après Lévi-Strauss, l'anthropologue structuraliste marxiste Chris Knight tente de pousser plus loin l'exploration du symbolisme menstruel. Il propose la thèse audacieuse et pour le moins controversée, selon laquelle les menstruations... seraient à l'origine de l'invention de la Culture par l'espèce humaine ! (Knight 1991). Si, affirme-t-il, la plupart des cultures de chasseurs-cueilleurs évitent le contact avec le sang menstruel, considèrent l'abstinence sexuelle comme favorisant de manière essentielle la chance à la chasse, relient une telle abstinence avec les prohibitions menstruelles, construisent des mythologies liant le sang des femmes et celui des proies, introduisent une distinction conceptuelle nette entre la viande crue et cuite,

---

<sup>6</sup> Certes le cerveau humain a conçu des règles de cuisson des aliments et le cerveau humain a aussi conçu des règles d'alliance matrimoniale- les deux codes de pensée pourraient très certainement être reliés. Mais Lévi-Strauss n'essaie même pas de montrer comment ils peuvent être liés. Traduction libre.

alors les tabous menstruels doivent définitivement s'inscrire dans un système de compréhension de la création de la Culture (Knight 1991 ; 39). À l'origine, écrit-il, l'espèce humaine, qui n'était pas encore tout à fait humaine, était dominée par les mâles qui, comme les primates, abusaient les femelles et tuaient la progéniture des autres mâles. Cette "guerre des sexes" se révélant vite suicidaire pour l'espèce, il y eut une "révolution symbolique" [*symbolic revolution*] des femmes contre les hommes: elles firent la grève du sexe... ou plutôt, la grève de la fécondité... Utilisant la capacité physiologique de synchronie menstruelle<sup>7</sup>, les femmes purent faire front commun contre les hommes en contrôlant leur période de fertilité: dorénavant, les faveurs sexuelles et reproductives des femmes ne s'obtiendraient plus par l'abus, mais bien par l'échange ; les hommes échangeant de la viande chassée contre une éventuelle progéniture. C'est cette révolution symbolique et, pourrait-on dire, l'invention de la prostitution qui seraient à l'origine du principe d'échange dans les sociétés humaines. L'écoulement de sang menstruel agissant comme "signal" d'infécondité collective, les tabous menstruels seraient alors des culturalisations de cette "grève" mythique...

Si la théorie de Knight fait indéniablement sourire, elle a néanmoins été vivement débattue dans les milieux anthropologiques au cours des années 1990 et a au moins eu, selon certains, le mérite de contester le phallocentrisme de la sociobiologie en reconnaissant un rôle fondamental aux femmes dans le processus du devenir humain. Toutefois, force est d'admettre qu'en posant comme prémisses l'oppression des femelles par les mâles, Knight assoit la domination masculine dans une nécessité naturelle.

---

<sup>7</sup> La théorie de Knight, comme plusieurs autres thèses moins flamboyantes basées sur l'idée de solidarité menstruelle "naturelle", repose sur l'hypothèse de la synchronie menstruelle. Soulevée pour la première fois par la jeune biologiste Martha McClintock dans la prestigieuse revue *Nature* en 1971, cette hypothèse suggère que des femmes ayant des interactions sociales fréquentes et prolongées synchronisent naturellement leurs cycles menstruels aux mêmes dates, ayant ainsi leurs règles en même temps, donc étant infécondes en même temps. Cette hypothèse, bien qu'elle ait été maintes fois vérifiée dans des contextes variés (dortoirs de filles, prisons pour femmes, camps militaires féminins, familles de plusieurs soeurs, camps de vacances) n'est toujours pas reconnue par le corps scientifique. Les observations transculturelles accordent également peu de crédit à l'hypothèse de McClintock puisqu'il semble que dans les contextes culturels où les femmes vivent en étroite proximité les unes avec les autres (dans des "maisons des femmes" par exemple), la synchronie menstruelle ne soit qu'un phénomène anecdotique impossible à systématiser.

### Perspective d'anthropologie féministe

Bien sûr, les féministes aussi s'intéressent aux rapports entre hommes et femmes. Depuis qu'on a supposé qu'on ne naissait pas femme, mais le devenait, les pensées féministes se sont non seulement propagées, elles se sont diversifiées, éclatées et réfractées les unes dans les autres. Construits en large part sur la quête de l'égalité entre les sexes, la majorité des discours féministes, passés et actuels, font expressément appel à un idéal de neutralité sexuelle, unitaire ou débondée : pour que soient rectifiées les disparités hommes/femmes dans les sphères politique et socio-économique, la situation des femmes doit "s'améliorer" et tendre vers une proximité de la position masculine. Il faut que nous soyons, au moins dans nos droits et implicitement dans nos corps, égales aux hommes, *comme* les hommes. Jusque dans le féminisme post-moderne-post-humaniste et son éclatement de la dichotomie sexe/genre, il semble inévitable pour la quête d'égalité d'insister sur les similarités entre hommes et femmes tout en éludant les différences, alors conçues en vagues incidents construits, créés, artificiels.

Or, l'idéal d'identité entre les sexes et la prémisse tacite de supériorité de la position masculine qu'impliquent de tels discours musellent d'avance toute possibilité de questionnement des différences qui demeurent, inarticulées, des symptômes vides de ce qui doit être changé (Chanter 1995).

Au cours des dernières décennies du vingtième siècle, se développe en France un courant féministe opposé à cet effacement, sous prétexte d'égalité, des différences entre hommes et femmes : le féminisme de la différence. En lien aux pensées de l'altérité radicale portées entre autres par Deleuze, Derrida et Lyotard (pour lesquels, comme pour Marcuse, *La Femme* a souvent servi de métaphore de l'Autre absolu), s'élabore une exploration féministe de la différence ontologique des sexes dont Luce Irigaray, Julia Kristeva et Hélène Cixous sont, bien que dissemblables, les figures de proue. Au-delà de l'hermétique dialectique des sexes, que signifie *être* une femme, se demandent ces philosophes ? La question de la féminité peut et doit se poser en elle-même, affirment-elles, sans être une posture nécessairement inférieure. *La quête vers l'Inconnue* que propose Cixous (1976 ; 80) guide et compose cette tentative de s'extirper du savoir masculin

totalisant, du déjà-su, pour entrer dans une nouvelle totalité de sens et de savoir; une totalité différente, féminine, qui ne se définirait pas a priori en tant qu'altérité du masculin, mais qui parviendrait à se définir en elle-même, dans ses termes propres, à partir de son expérience propre du monde. Dans cet ordre de la différence, comme dans les féminismes post-modernes-post-humanistes, les grandes dualités modernistes (nature/culture, réalité/construction...) ne peuvent plus tenir puisqu'elles appartiennent à cet ordre masculin toujours indéfini, toujours premier et neutre par rapport auquel est nommée la différence. Ainsi que l'écrit Bourdieu : *tant dans la perception sociale que dans la langue, le genre masculin apparaît comme non marqué, neutre, par opposition au féminin, qui est explicitement caractérisé et donc nécessairement en rapport au masculin* (1998 ; 22). En se situant hors de ce rapport au masculin, dans la Différence, sans égard au pôle central qui les a définies comme Autres absolues, les femmes peuvent formuler de tout autres discours, de tout autres langages, une tout autre subjectivité.

C'est d'abord depuis nos corps que nous faisons l'expérience du monde. C'est donc d'abord à partir de la différence de nos corps que nous pouvons construire cette posture, cette voix, cette langue autres, suggère le féminisme de la différence. *Être* une femme, c'est d'abord être un *corps* de femme. La menstruation et son tabou, mais aussi la maternité et l'expérience de la réception sexuelle, en tant qu'expériences fondamentalement féminines, constituent les pivots de cette définition d'une subjectivité corporelle propre aux femmes. C'est entre autres dans le vécu commun des règles et du tabou menstruel que les féministes de la différence posent les bases de ce que signifie *être* une femme.

Les critiques questionneront cette nécessité de fonder le sujet politique féminin sur l'existence nécessaire et absolue d'une *essence* féminine, et interrogeront le choix du corps, de la maternité, des menstruations comme coeur de cette essence. Ce besoin de centralité dans la définition d'une identité proprement féminine ne risque-t-il pas d'essentialiser la subjectivité féminine autour, notamment, des différences corporelles, réifiant ainsi les grandes dualités

modernistes qui associent la femme-nature à son corps et l'homme-culture à l'esprit ? (Jardine 1980, Hekman 1990).

Quoiqu'il en soit, le féminisme de la différence, avec sa centration autour d'enjeux corporels, fait écho à plusieurs questionnements anthropologiques. Le courant féministe obtient d'ailleurs très tôt la faveur de nombreux anthropologues s'intéressant aux menstruations et au tabou menstruel. L'adoption d'une telle posture théorique appelle évidemment des changements dans l'analyse et la pratique de l'anthropologie menstruelle. En particulier, Michelle Rosaldo-Zimbalist (1974), l'une des premières à souligner l'importance pour l'anthropologie de prendre en compte la voix différente des femmes, instigue un courant moderne d'anthropologie féministe des menstruations dont les praticiennes, parce qu'elles sont femmes, peuvent entrer dans les huttes menstruelles, parler vraiment avec des femmes de leur vies reproductives, assister à des rituels de puberté, etc. Peut-être à cause de l'entrée massive de femmes dans la discipline, du déplacement du terrain de recherche à des lieux se rapprochant du "chez soi", peut-être aussi à cause de l'ouverture interdisciplinaire de l'anthropologie ou encore grâce à la généralisation d'approches d'anthropologie de l'expérience, de plus en plus de chercheurs choisissent de déplacer leur regard des normes et institutions régissant les menstruations aux pratiques réelles, concrètes et significatives dans la vie quotidienne des femmes. Subtilement, les ethnologues "s'engagent", se mettent au service d'une cause : démontrer que, si on reconnaît universellement des différences entre les sexes, ces différences ne s'accompagnent pas nécessairement de disparités politiques. L'oppression systématique des femmes que l'anthropologie classique a lu dans les pratiques menstruelles de toutes les sociétés, peu importe les contextes, doit être repensée. Il faut réécrire l'anthropologie des menstruations en tenant compte des possibilités de puissance que les femmes du monde puisent dans leur différence.

Cette nouvelle approche d'anthropologie féministe, nous l'avons vu, se définit en opposition critique des perspectives classiques. D'abord, elle permet de constater que le tabou menstruel constitué en modèle totalisant, universel et négatif néglige la complexité et la multiplicité des contextes culturels (Akin



2003). En effet, *le* tabou menstruel en soi n'existe pas. À la lumière de comparaisons interculturelles moins rigoureuses, on constate qu'il existe plutôt une variété de pratiques distinctes et de règles particulières encadrant la conduite des femmes menstruées et de leur entourage (Hoskins 2002, Buckley et Gottlieb 1988). En fait, plusieurs pratiques et prescriptions regroupées par l'anthropologie classique sous le concept de "tabou menstruel" revêtent selon les contextes des buts et des significations complètement différents, sinon opposés. Par exemple, dans certaines sociétés, les tabous sont effectivement sensés protéger les hommes des pouvoirs maléfiques des menstruantes, alors qu'ailleurs les restrictions imposées aux femmes visent d'abord la préservation de leurs propres pouvoirs cosmologiques (Winslow 1980). Si dans un contexte la femme menstruée est jugée puissante, dans un autre elle est vulnérable. Alors que le rituel célébré quelque part pour la jeune fille ayant ses premières règles peut s'apparenter à un rite de deuil, il peut ailleurs signifier son entrée heureuse dans la vie reproductive (Good 1982). Si parfois le sang menstruel est considéré sale et polluant, il peut aussi être associé à la catégorie intermédiaire du sacré ou encore même être perçu comme bienfaisant (Thompson 1985).

En se rapprochant de l'expérience des femmes, l'anthropologie menstruelle féministe dénonce et déconstruit l'interprétation selon laquelle le tabou menstruel constitue la source et la preuve de l'oppression et de l'infériorité des femmes et suggère de mettre l'accent sur les possibilités de résistance, de solidarité et de liberté que peuvent parfois offrir aux femmes les tabous menstruels.

Certes, disent les anthropologues féministes, la femme Kaska est soumise pendant ses règles à une stricte période de réclusion solitaire dans la hutte menstruelle aménagée à la limite du village. Or, elle profite de la situation pour se reposer de son mari et rencontrer son amant, chose en d'autres temps illicite (Honigmann 1954; 24). Bien sûr, la jeune fille occidentale renforce et perpétue l'impératif de honte et de silence lorsqu'elle prétend qu'elle a ses règles pour rater son cours d'éducation physique, mais elle utilise quand même un aspect de sa féminité supposément opprimée pour parvenir à ses fins. (Lee et Sasser-Cohen

1996, Turcot DiFruscia 2006). Si la bouddhiste Sri Lankaise est publiquement dépréciée et moquée pendant ses menstruations, c'est parce qu'elle est considérée à la fois détentrice d'une puissance et dangereuse à cause de cette puissance. Une colère d'elle durant ses règles est beaucoup plus entendue que durant les jours d'aménorrhée (Winslow 1980). Si les femmes inuit sont contraintes de révéler publiquement le début et la fin de leur saignement menstruel, c'est sans doute pour que le corps social puisse les surveiller et contrôler la reproduction, mais la contrainte permet simultanément aux femmes de s'épauler dans le développement de stratégies d'évitement des grossesses (Dufour 1984). Il est vrai qu'on impose aux femmes Yurok de réaliser en groupe des tissages compliqués pendant qu'elles sont menstruées. Il est aussi vrai que ces femmes tiennent ensemble durant la réclusion de moqueuses conversations sur leurs maris (Buckley 1982).

L'obligation de ne pas parler de menstruations dans l'espace public, de reléguer l'expérience menstruelle au privé, la nécessité de cacher le sang, d'éviter le dévoilement de l'état de menstruante, de garder le secret à tout prix permettrait aux femmes de nouer des solidarités entre elles et d'utiliser le fait menstruel dans des stratégies de repos, d'évitement des hommes et de retrait de l'impératif de productivité. Peu importe l'infériorisation, il est parfois bien utile de dire à papa que l'on a ses règles pour avoir la permission de manquer l'école. Peu importe que les femmes y soient contraintes parce qu'elles sont sales ou dangereuses, le repos reclus qu'offre la hutte menstruelle est parfois bien apprécié. Peu importe que ce soit en chuchotant et en rougissant, les filles se passent avec un clin d'œil des tampons sous la manche, créant ainsi un balbutiement de communauté de femmes.

L'anthropologie féministe, qui s'abreuve manifestement à la source foucauldienne, a pour agenda de démontrer que les femmes aussi peuvent fabriquer la culture, ou du moins s'insérer dans les interstices de liberté laissés par la culture. Le pouvoir, plutôt que d'être compris comme une masse souveraine d'oppression des hommes sur les femmes, peut être situé dans un jeu perpétuel, fluide, sans cesse changeant où il y a entre deux personnes, entre hommes et femmes, une constante fluctuation des pouvoirs et une constante réassertion de la

résistance. Le pouvoir s'infiltré partout ; les puissances sont capillaires. Le pouvoir crée les gens, les choses et leurs rapports. Et dans tout rapport où il y a pouvoir, il y a résistance (Foucault 1976, 1997). Ainsi, il ne faudrait pas voir les tabous menstruels comme des méthodes systématiques de domination masculine, mais plutôt comme des stratégies de pouvoirs-résistances entre hommes et femmes, entre femmes, entre hommes ; stratégies qui sont toujours ancrées dans un contexte historique, temporel, culturel et social spécifique. Pour chaque femme qui pénètre la hutte menstruelle ou qui se restreint de cuisiner, pour chaque femme qui cache à son père qu'elle est menstruée ou qui purifie rituellement son mari après ses règles, il y a non seulement des centaines d'interprétations possibles, affirment les féministes, il y a aussi toute la complexité et la subtilité d'un tissage serré de rapports politiques quotidiens dans lesquels les femmes peuvent détenir, sous des dehors oppressifs, des pouvoirs subtils. Si le tabou existe c'est d'abord parce que les femmes et leur sang sont puissants. Si le tabou est oppressif, il peut aussi être source de solidarité et de résistance des femmes.

L'anthropologie féministe choisit d'avance d'interpréter positivement les menstruations et ses tabous. L'oreille tendue vers les femmes est toujours une oreille prête à entendre leur voix libre et solidaire. Toutefois, on peut se demander si l'exacerbation des possibilités de résistance des femmes ne porterait pas à négliger certaines structures de domination bien réelles desquelles émergeraient les tabous menstruels? L'analyse féministe du tabou menstruel ne pose-t-il pas la nécessité d'une oppression préalable pour que soient générées des solidarités résistantes, comme si *la domination dans les rapports de genre était sans histoire, comme si elle était éternelle et nécessaire* (Bourdieu 1998 ; 113) ? Pour les penseuses féministes, c'est surtout dans le vécu commun du tabou que les femmes trouvent la source de leur solidarité, génératrice de résistances. C'est d'abord parce que leur sang est méprisé, dédaigné, banni, frappé de mille tabous, que les femmes choisissent de le célébrer secrètement, de l'utiliser, de le valoriser entre elles. C'est d'abord parce qu'elles font l'expérience d'une certaine exclusion que les femmes se découvrent unies et puissantes. Une telle compréhension montre certes les possibilités de résistance à l'intérieur des structures de domination, mais pose aussi paradoxalement l'oppression des femmes en prémisses nécessaires à

l'émergence de solidarités, faisant la démonstration de ce qui est combattu. À moins de vouloir établir les revendications féministes sur un bien illusoire "pouvoir de la victime" (stratégie que le féminisme dit vouloir abandonner depuis longtemps), comment des pensées féministes des menstruations peuvent-elles se fonder sur un concept de l'inévitabilité et de l'universalité de l'oppression des femmes ? Ainsi que le rappelle l'anthropologue Lila Abu-Lughod (1990), les lieux de résistances sont d'abord des sites diagnostiques du pouvoir. Les solidarités résistantes construites autour du tabou menstruel existent *d'abord* parce qu'il y a tabou. Que les femmes se servent du tabou menstruel pour prendre congé des tâches domestiques, qu'elles créent autour des règles des sortes de sociétés secrètes ou qu'elles reconnaissent dans leur sang davantage une puissance à contenir qu'une tare à cacher, elles s'inscrivent peut-être tout de même dans des structures de domination masculine qu'elles contribuent à perpétuer. La résistance en soi n'existe pas, souligne Abu-Lughod, hors de nos féminismes romantisés. Non plus que l'oppression d'ailleurs.

### **ANTHROPOLOGIE DU TABOU : ANTHROPOLOGIE DU POLITIQUE**

Il est possible de constater que les fonctionnalistes, les anthropologues biologiques, les tenants de l'anthropologie psychanalytique ou symbolique et les féministes diffèrent quant à leurs interprétations et explications du tabou menstruel. À la lumière de la revue des approches anthropologiques du concept de tabou menstruel, il semble que ce soit, ainsi que l'affirment les critiques féministes, l'inéluctabilité et l'universalité de l'oppression des femmes par les hommes et la fatale infériorité des femmes qui traversent toutes les perspectives classiques. Il semble aussi que cette conception politique du tabou menstruel subsiste, inversée, dans les analyses féministes qui choisissent de transformer le tabou menstruel en marqueur de la puissance des femmes.

Le *sens* donné au concept de “tabou menstruel” demeure donc sensiblement invariable malgré les divergences d’allégeances théoriques : le tabou menstruel est d’abord un concept qui parle du rapport politique entre les genres.

Constitué en expérience féminine fondamentale, oppressif ou libérateur, signe d’infériorité ou prétexte à solidarité, le tabou menstruel contraint la réflexion sur les menstruations à l’espace de sens politique. En choisissant de considérer d’emblée le traitement socioculturel des menstruations comme un indicateur de la situation des femmes dans leurs rapports politiques avec les hommes, les pensées anthropologiques permettent certes de mettre à jour la subtilité et la complexité des systèmes de domination, d’inégalités et de résistances. Or, l’interprétation systématiquement politique du concept du tabou menstruel empêche peut-être de tenir compte de la voix véritable des femmes en cantonnant d’avance leur expérience complexe au seul aspect politique.

Certes, le pouvoir dans les rapports de genres est l’une des formes de pouvoir les plus complexes à analyser. Il est reconnu que le pouvoir entre hommes et femmes s’exerce d’abord et surtout dans une pléthore subtile de pratiques et de micro stratégies. Ce sont après tout, bien avant Foucault, les féministes qui ont dit que le *domestique est politique!* Lorsque l’on tente de faire valoir la pertinence d’une analyse politique des rapports hommes/femmes, il est plus commun et plus facile de faire référence à de la “matière brute” de l’oppression (viol, violence conjugale, inégalités salariales, pauvreté des femmes, etc.) ou de la puissance solidaire des femmes (prise en charge autonome de la vie reproductive, réseaux de soutien, mouvements féministes, etc.) (Bartky 1995). La question du traitement socioculturel des menstruations, relevant de l’espace caché et subtil du politique, n’a bien sûr pas la valeur de “matière brute” de l’oppression ou de la liberté. Il devient ainsi ardu d’en faire une analyse politique précisément parce que peu de femmes reconnaissent spontanément leur vécu menstruel comme lieu d’oppression ou de résistance. Rares sont celles qui adoptent la posture nécessaire pour situer d’office l’expérience menstruelle dans un cadre politique. Avoir ses règles et s’inscrire dans un système de tabous menstruels, quel qu’il soit, sont des expériences complexes et variables, témoignant du rapport de chaque femme au

monde qui l'entoure. Ce rapport intime, vécu, subjectif et conscient au monde peut revêtir une multitude de sens, débordant parfois du politique.

Or, c'est précisément de l'expérience, de la parole, de la voix des femmes que l'anthropologie veut se rapprocher. On peut reprocher aux perspectives classiques de ne pas avoir écouté les femmes, mais est-ce vraiment en mettant l'accent sur leurs capacités subtiles de puissance, sur leurs possibilités de solidarités, sur leurs minuscules et multiples résistances à l'ordre masculin, que l'on donne une voix aux femmes? Donner une voix aux femmes signifie-t-il nécessairement leur donner une voix politique? Les anthropologues menstruels accepteraient-ils d'en entendre une autre?

Dans la complexité des interprétations politiques, classiques ou féministes, les expériences semblent être dissoutes. Peut-être alors doit-on se demander si analyse politique et analyse de l'expérience peuvent réellement coexister? Quand l'expérience vécue ne semble pas relever spontanément du politique, peut-on lui poser un regard politique sans risquer de museler sa voix? Existe-t-il une expérience vécue du politique? Est-ce le propre des vécus politiques d'être inexprimables? Quand le politique n'est pas exprimé dans l'expérience, est-ce au chercheur, à l'analyste de situer l'expérience dans un contexte politique plus vaste? Comment alors ne pas subsumer l'expérience sous le politique?

Et si l'anthropologie menstruelle était d'abord une anthropologie de l'expérience...

## **VERS UNE ANTHROPOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE MENSTRUELLE**

Il a souvent été reproché à l'approche phénoménologique en anthropologie d'être incompatible avec une analyse politique. Préoccupée d'abord par l'expérience vécue, par les *choses en elles-mêmes* comme l'écrit Michael Jackson

(1996), et posant comme postulat la primauté de la subjectivité, la perspective phénoménologique a dû essuyer les détractations de plusieurs. Bourdieu (1980), Lévi-Strauss (1955) et Geertz (1973), parmi d'autres, ont disqualifié l'approche phénoménologique en l'accusant d'être indifférente aux déterminants sociaux, historiques et politiques de l'expérience. Dans sa propension à s'intéresser aux mondes intérieurs, la phénoménologie en négligerait le monde extérieur.

Ainsi que l'ont indiqué Arjun Appadurai (1996) et Michael Taussig (1999), c'est le propre de la pensée occidentale de poser une telle discontinuité entre vie intérieure et univers extérieur; établissant une rupture entre le *self* conçu comme privé, intime, sentimental et la réalité du monde objectivable, concret, public dans lequel se retrouvent entre autres les éléments sociopolitiques. La pensée occidentale, explique Taussig, est dépendante de l'idée de disjonction entre "intérieur" et "extérieur" de la même façon qu'elle pose une séparation fondamentale entre essence et apparences. Malgré l'assassinat nietzschéen du mystère divin, nos sociétés reposent toujours sur la croyance en l'existence d'une réalité plus vraie, plus authentique, cachée sous la réalité apparente du monde. Les seules vérités vraies sont pour nous celles qui sont cachées, intérieures (Taussig 1999; 1-8). Les sociétés occidentales offrent d'ailleurs de multiples avenues pour penser et atteindre le "jardin secret", avoir une "vie intérieure", découvrir "la personne que l'on est vraiment en dedans", aller "à la rencontre de soi", etc.

Or, dans la perspective phénoménologique, une ethnographie de l'expérience n'est pas une entreprise d'exploration introspective ni une tentative romantique de psychologisation. Il n'est pas question de partir à la recherche d'une hypothétique vérité cachée. La phénoménologie ne s'intéresse pas qu'à "l'intérieur". Seulement, elle refuse à priori d'établir une rupture entre cet "intérieur" et le monde. Une anthropologie de l'expérience pose comme prémisse la non rupture entre l'expérience et le contexte dans lequel est vécue l'expérience. Ainsi que l'explique le sociologue phénoménologue Harold Garfinkel (1976), pour vivre et pour être au monde, chaque être humain mobilise à chaque instant un ensemble de ressources intellectuelles, cognitives, affectives, relationnelles, etc. Ces ressources sont elles-mêmes le produit de ses années de

vie, d'apprentissage, d'expérience. Dans chaque interaction sociale, dans chaque action humaine, dans chaque situation, l'individu continue à se construire en même temps qu'il structure le monde dans lequel il agit. Les actions, les paroles, les pensées humaines, fondées sur les savoirs acquis et les conceptions du monde de chacun, façonnent la réalité en générant des situations, des contextes qui, à leur tour, modèlent les actions, les consciences individuelles, les *selfs*. Comme l'a pensé Merleau-Ponty (1942 ed.1960, 1981), le monde et le *self* s'inter-influencent, s'entre-fabrique l'un l'autre dans une circularité perpétuelle. L'expérience est intéressante parce qu'elle est d'abord expérience du monde, du monde politique entre autres. Si le monde, si le contexte politique préexistent bel et bien à l'expérience, ils ne la déterminent pas de façon absolue et nécessaire. Surtout, l'expérience du monde n'est pas *que* politique. La phénoménologie, comme méthode de recherche *et* comme approche théorique, ne fonctionne pas en posant certaines prémisses conceptuelles qui seraient ensuite vérifiées empiriquement. Elle s'intéresse d'abord aux phénomènes tels que vécus et conçus par les gens dans leur expérience du monde.

Pour comprendre le vécu des menstruations et de la ménarche, il semblerait donc incohérent d'adopter une posture politique qui poserait d'emblée un monde dans lequel les femmes seraient avec les hommes dans des rapports plus ou moins ouverts d'oppression. En situant la question des menstruations comme l'une des batailles d'une guerre des sexes perdue d'avance par les femmes, on s'empêcherait de laisser émerger la réalité de l'expérience vécue. Expérience vécue qui, dans sa complexité, est bien loin d'être spontanément une expérience de politique de genres.

C'est à travers l'expérience de chacune des sujets ethnographiées qu'il est possible d'accéder au contexte politique, au monde. Chaque femme se trouve au centre d'un monde, d'un contexte; le sien. Chaque femme a une emprise sur le monde, une liberté, une capacité de conscience et de choix. Simultanément, chaque femme est soumise aux situations que lui impose le monde. Le sens que chacune donne subjectivement au monde qu'elle perçoit s'additionne aux multiples autres subjectivités pour donner l'apparence d'un monde réel, partagé et



objectif qui, perpétuellement, module à son tour la fabrication des subjectivités (Schutz et Luckmann 1973). L'expérience d'être au monde se joue dans cette incessante circularité. Et c'est le tressage des expériences subjectives de chacune, dans ce que la phénoménologie a appelé l'intersubjectivité, qui permet de tisser une toile plus large, de faire émerger la réalité du monde, politique entre autres; par l'agglomération des expériences vécues individuelles (Turner et Bruner 1986, Obeyesekere 1990, Jackson 1998). Il n'est pas question de nier le fait que les menstruations constituent bel et bien un enjeu dans le rapport politique entre hommes et femmes. Mais une anthropologie de l'expérience impose une extrême proximité avec les réalités multiples, uniques et complexes des sujets ethnographiés. Cette proximité nous oblige à reconnaître que le contexte politique qui se dessine dans les expériences agglomérées des femmes est lui aussi constitué d'une toile complexe de rapports de pouvoirs qui ne se réduisent pas au rapport politique entre hommes et femmes. Dans la toile politique au centre de laquelle se situent les menstruantes, il y a le rapport à la consommation capitaliste, à la pathologisation, à la médicalisation du corps des femmes, à la sexualité, au père, aux hommes; mais il y a également des rapports de pouvoir que les féministes sont souvent réticentes à reconnaître hors de la résistance romantisée (Abu Lughod 1990): rapports politiques entre mères et filles, entre générations de femmes, rapports de pouvoir entre filles, entre femmes. L'authenticité, la fidélité de l'approche phénoménologique permet de dégager un monde complexe, parfois morcelé, parfois éclaté, dans lequel le politique, lorsqu'il émerge, se manifeste d'abord dans des formes microscopiques, fluctuantes, mouvantes. L'oppression, la solidarité ou la liberté, lorsqu'elles sont éprouvées, ont elles aussi une histoire, un contexte. Ainsi, par l'intersubjectivité, par l'admission de la multiplicité des micro-formes du pouvoir et par la reconnaissance de la circularité entre soi et le monde dans laquelle existe tout individu, il semble possible de réconcilier expérience et politique, et de dégager un véritable vécu, partiellement politique... mais aussi riche de tant d'autres aspects.

Penser les menstruations avec un concept comme celui de tabou menstruel élude la complexité de l'expérience en la limitant à sa dimension politique. Les menstruations, et particulièrement la ménarche, sont des événements de la vie des

femmes qui cristallisent et mêlent ensemble différents domaines de la réalité. Une femme qui a ses règles, une jeune fille qui vit sa ménarche se trouvent dans des moments particuliers d'interaction avec le monde. Être menstruée, c'est être un corps qui saigne. C'est ressentir des sensations, des odeurs, des perceptions. C'est être une femme. C'est être un humain doté de conscience et de réflexivité. Être menstruée, c'est être en relation avec d'autres individus, hommes et femmes. C'est être en dialogue avec des réseaux, des institutions, une société, une culture. C'est être, dans nos sociétés, une consommatrice de produits "hygiéniques". C'est être exposée à certaines règles de conduite, à certaines prescriptions sociales et culturelles. C'est éprouver certaines émotions, employer certains mots, évoquer certains souvenirs. Être menstruée, ce n'est aussi parfois rien du tout. Être menstruée, c'est une expérience qui s'enchevêtre à toutes les autres expériences d'être subjectivement soi-même dans le cours de la vie quotidienne.

La forme des expériences n'est pas fixée, immuable, comme suspendue au dessus du temps et des espaces. Il n'existe pas une "essence" de l'expérience menstruelle, mais plutôt une variété d'expériences qui, dans leur dissimilitude, participent à la fois à une multitude de vies particulières et à l'unité du monde. Et, comme l'indique Abu-Lughod (1993), c'est d'abord en s'attardant aux vies particulières que l'anthropologie phénoménologique peut accéder au monde. Les récits, les histoires que font les individus de leur existence constituent les matériaux privilégiés d'une analyse de l'expérience. Quand un individu se raconte, dans toute la minutie de sa vie quotidienne, il parle de sa façon de se percevoir en train d'exister. Ses hésitations, ses contradictions, ses vacillements, ses silences, ses recherches de cohérence, l'itinéraire de son récit sont riches du sens qu'il donne à sa propre vie. En s'intéressant aux individus, aux récits individuels, l'anthropologie phénoménologique peut non seulement accéder aux subjectivités, mais aussi mettre au jour les processus, toujours complexes, brouillons et chaotiques, de fabrication de ces subjectivités.

Il a été montré par plusieurs chercheurs féministes et anthropologues de l'expérience que, lorsqu'on demande à des femmes adultes de raconter librement l'histoire de leur vie menstruelle, les souvenirs de la ménarche occupent une place

prépondérante dans les récits. (Britton 1996, Lee et Sasser Cohen 1996, Golub 1983, Woods et al. 1982). Il semble que la mémoire de la première menstruation façonne et influence le vécu menstruel futur (Lee et Sasser Cohen 1996, Shainess 1961). Avec les histoires de grossesses et de ménopause, les récits de ménarche sont considérés comme des sites narratifs privilégiés pour accéder à une compréhension phénoménologique de la vie reproductive des femmes.

S'il relève du sens commun de concevoir la puberté comme un processus complexe de transformations et de réorganisations multiples tant aux niveaux physiologique et psychique que social et culturel, il semble moins aisé de circonscrire la signification spécifique accordée aux premières menstruations. Marquant une étape abrupte et visible dans le mouvement subtil et progressif du "grandir", la ménarche indique l'entrée physiologique de la jeune fille dans la capacité reproductive. La première menstruation constitue un moment crucial de l'adolescence, celle-ci définie comme une *transition psychosociale en réponse à l'apparition de la capacité reproductive* (Schlegel 1995; 16). Pour l'anthropologie menstruelle, les premières règles constituent un moment clé de la vie menstruelle. Ironiquement toutefois, c'est généralement à travers le vécu remémoré de femmes adultes que les chercheurs accèdent à l'expérience des premières règles et peu de travaux sont consacrés à l'exploration du vécu de jeunes femmes ayant fait récemment l'expérience de la ménarche.

C'est donc vers les expériences de ménarche des jeunes québécoises rencontrées lors de la recherche de terrain que le regard sera tourné au cours des prochaines pages. Entre politique et expérience, du tabou au tabou menstruel, jusqu'aux interprétations féministes contemporaines, l'anthropologie menstruelle peut s'ouvrir aux voix des femmes et des jeunes filles. La ménarche est un événement qui cristallise et magnifie plusieurs dimensions de l'expérience menstruelle. Ces dimensions seront exprimées, explorées et tressées ensemble pour tenter de faire émerger le sens que prend dans notre société le premier sang d'une fille. Surtout, il sera montré comment, en filigrane de l'expérience d'avoir ses règles pour la première fois, se dessine la figure du secret.

***LES FILLES :  
PAROLES ÉPARSES***

*C'est pas, genre, mon sujet de  
conversation préféré, mais là ça  
me tente d'en parler*

Coralie, 14 ans

Des jeunes filles. Des histoires de ménarche. Des récits libres et pluriels. Des voix complexes, parfois éclatantes, parfois retenues, souvent secrètes. Des expériences racontées dans le temps suspendu de la conversation ethnographique. Pour les présenter, et illustrer la richesse des vécus, quelques fragments de leur parole...

**Sarah<sup>8</sup> (14 ans)** : [Quand j'ai eu mes premières menstruations]... *je savais quoi faire parce que ma mère m'en parle depuis que j'ai genre huit ans là, elle se pense ben "open". Mais j'avais surtout pas hâte d'être obligée de lui dire parce que je le savais que tsé, elle allait faire une grosse affaire, pis toute. Quand ma sœur a commencé [à avoir ses règles], ma mère l'a traînée quasiment de force presque, au restaurant. En plus au buffet chinois. Faque ça me tentait pas!*

**Émilie (13 ans)** : *J'trouve ça chien parce que avant de l'être [menstruée] j'pensais tout le temps "Ah! Là, faut que ça soit maintenant, j'ai tout ce qu'il faut" tout ça. J'avais quand même hâte. Pis là, ben c'est juste qu'il faut tout le temps penser : "Ok, je suis-tu correcte? J'ai-tu mes affaires? Si j'reste plus tard à l'école ou tsé. J'suis-tu correcte?" Tout le temps. Ça me stresse.*

**Annouk (12 ans)** : *Ma mère a dit qu'elle pensait pas que ça [les premières règles] serait tout de suite parce que elle, elle les avait eues vieille, comme en secondaire trois. Mais ma cousine aussi elle vient juste de les avoir, faque sa mère a parlé à ma mère pour lui expliquer (...) J'aime mieux tsé, mettons si je veux en parler, j'aime mieux que ça soit avec elles, ma cousine ou ma tante. Parce que mes amies mettons eux autres elles le sont pas [menstruées], faque tsé elle posent des questions, mais c'est comme, elles peuvent pas vraiment comprendre c'est quoi.*

**Camille (13 ans)** : *Là, ce que je te dis, tu le diras pas, hein?*

---

<sup>8</sup> Par souci de confidentialité, tous les prénoms cités ont été changés. Est aussi évitée toute référence directe aux lieux de résidence des participantes, aux endroits où ont été réalisées les entrevues et aux institutions d'attache des filles (écoles, équipes sportives, groupes parascolaires, etc.). Les jeunes filles et leurs parents ont consenti par écrit à participer à la recherche.

Kim : *Qu'est-ce que ça t'a fait quand tu t'es rendue compte que t'avais tes premières menstruations?*

**Virginie (14 ans)** : *Ça m'a rien fait.*

K. : ... [Très long silence]

**V.** : *Ben... ça m'a fait drôle... J'étais surprise... J'me sentais soulagée en même temps que... comme fière... Mais pas fière genre; 'j'veux que tout l'monde le sache', juste comme pour moi, tsé. J'étais super relax, c'est juste ma mère après qui a un peu capoté, mais moi j'étais zen là... Mais j'étais pas vraiment contente, j'trouvais pas ça dégeulasse ou rien, mais... c'était comme si... ben pas que c'était quelqu'un d'autre là, mais comme si, euh, ça m'arrivait pas vraiment à moi... Pis là après quand mes parents sont rentrés [dans la salle de bain] pis qu'ils sont devenus full intenses là, ben c'est comme si... ben, c'était correct.*

**Magalie (13 ans)** : *C'est mon père, sérieux, qui a rendu ça comme trop... C'est parce que, y'est tellement mal à l'aise. Tsé moi j'me dis "Ok, tsé, je les ai [mes menstruations], c'est cool. J'avais pas mal au ventre, rien". Pis là lui il a décidé, je sais pas, ... qu'il fallait... que c'était... que ça changeait quelque chose.*

**Coralie (14 ans)** : *Par exemple avant d'être menstruée, ça me dérangeait pas que ma mère ou mes frères rentrent dans ma chambre, comme pour prendre mon linge, mais là... C'est pas parce que je cache mes serviettes [hygiéniques] : Depuis que j'suis petite que ma mère laisse sa boîte sur le comptoir de la toilette faque ça dérange pas. Mais c'est juste que j'ai plus le goût d'être dans mes affaires personnelles.*

**Marie-Maude (15 ans)** : *Tsé quand t'es jeune tu t'imagines toute une belle histoire que tu vas être menstruée pis que tu vas être contente pis que ça va être le fun, comme quand tu penses que la première fois que tu va coucher avec ton chum ça va être le fun, mais que dans le fond c'est ben ordinaire.*

**Arianne (13 ans)** : *Ça me fait rien qu'on parle de ça [de menstruations]... Mais c'est quand même... Ben, je parle pas de ça souvent. Avec mes amies, mais...*

K. : *Est-ce que tu dirais que ça te gêne?*

**A.** : *Non, non, j'suis pas gênée. C'est parce que... C'est comme quand tu vas chez le médecin pis que... Ben c'est comme... personne est full à l'aise de parler de, mettons, combien il fait de crottes par jour ou si ça va bien son "rapport avec sa régularité intestinale"* [avec ironie]. *Tsé. Bon ben c'est ça.*

**Catherine (12 ans)** : *J'aimerais ça qu'on parle moins fort.*

**Anaïs (15 ans)** : *T'imagines-tu pareil qu'est-ce qu'ils se disent [Nous sommes dans un café. Anaïs parle d'un groupe d'hommes à la table voisine, assis assez près de nous pour entendre la conversation]. Ça fait comme une heure qu'on parle de menstruations là. C'est tellement juste ... fille. On rirait trop là si eux autres y parlaient de, hum, sperme.*

**Natasha (14 ans)** : *J'pensais comme à plein d'affaires en même temps [au moment de la ménarche].*

**K.** : *Est-ce que tu te souviens un peu à quoi tu pensais?*

**N.** : *Ouais ben...j'me demandais comment j'allais le dire à ma mère là. Mais c'était pas si pire parce que ma best [meilleure amie] l'a été [menstruée] juste dix-huit jours avant moi pis qu'elle était chez nous quand c'est arrivé. Pis là c'était toutte comme "Ah! Bravo! T'es une femme". Mais, comme, j'catchais pas pourquoi ça voulait... pourquoi ça veut dire que t'es "une femme". C'est pas comme : Ok! Go! Du sang; faque t'es une femme! En tout cas.*

Des corps et des voix qui se voilent et se dévoilent. Des envies de discrétion. Des euphémismes éloquents. Des réseaux sociaux qui se tissent et se dénouent. Des mères surtout, des amies, quelques pères, quelques amants. Des confidences qui se fabriquent et se révèlent. De vastes univers qui se déploient. Des féminités qui se construisent, se confrontent. La ménarche-événement. La ménarche-passage. La ménarche-secret. Pénétrons la complexité de l'expérience.

***L'EXPÉRIENCE DE LA MÉNARCHE :  
UN PASSAGE SECRET***

*Sur le coup, t'as le goût de garder ça pour toi,  
mais là t'as pas le choix de le dire à ta mère,  
pis tu le dis à ta gang de filles, pis là tout le monde le sait...*

*C'est pus un secret pantoute !*

*De toute manière, ça arrive à toutes les filles.*

*Mais tsé... je sais pas comment te dire ;*

*ça reste "personnel" pareil là.*

*C'est ton corps, c'est... à toi.*

**Marie-Maude, 15 ans**



## LE PARADOXE DU SILENCE : INTENSITÉ OU ABSENCE DE SENS ?

### *Tout à coup j'ai vu ça : L'événement*

La ménarche est toujours un événement soudain. Un jour, il y a une tache sur les draps ou les vêtements. Subitement, le corps a saigné : la jeune fille est menstruée. Peu importe que la ménarche ait été préparée ou attendue, peu importe qu'elle ait été pressentie dans les jours précédents par certains signes du corps, l'événement lorsqu'il advient est toujours surprenant dans sa matérialité, toujours neuf, toujours brusque, toujours hors de contrôle. *J'me suis réveillée pis tout à coup j'ai vu ça : y'avait du sang sur mes bobettes* (Émilie). Même si la ménarche s'inscrit dans le processus global de la puberté, sa soudaineté tranche avec le caractère graduel de l'apparition des autres signes de maturation sexuelle et reproductive (Brooks-Gunn 1994, 1984 ; Petersen 1988). Les premières menstruations rompent le rythme lent des transformations de l'adolescence. Émilie ne se souvient ni du moment exact où ses seins ont commencé à se développer ou ses hanches à s'arrondir, ni de son premier poil, ni de son premier bouton d'acné. Mais elle se rappelle avec acuité de cet instant intense où *tout à coup*, au réveil, elle a vu du sang sur ses sous-vêtements. La ménarche brise le mouvement de la croissance, casse le cours cursif et familier des circonstances quotidiennes, oblige à une inhabituelle conscience du corps.

La première menstruation grave une empreinte profonde dans la mémoire des filles. Faire le récit de ses premières menstruations, c'est d'abord raconter cela : ce moment concis et solitaire lors duquel on constate que l'on a saigné. Invariablement, dans chacune des entrevues, lorsque je demande aux jeunes filles de me parler librement de leur ménarche, elles relatent avec minutie les détails du contexte de l'événement. Non seulement se souviennent-elles toutes exactement des lieux, du temps, des personnes, des circonstances entourant l'instant où elles ont découvert leur premier sang, mais elles exposent aussi dans leurs récits le caractère abrupt, soudain et secret de l'événement. Elles évoquent avec précision la rupture de leurs activités courantes :

*J'm'en suis rendue compte en allant aux toilettes entre deux cours. J'ai eu peur que ça paraisse. J'avais laissé mon sac dans la classe de géo. Mais j'étais avec mon amie faque elle est allée le chercher. J'avais peur qu'on arrive en retard (Anaïs).*

*C'est arrivé pendant que je magasinai avec ma grand-mère. J'ai comme vu quelque chose pendant que j'essayais du linge chez Jacob. Elle, elle était déjà en train d'attendre en ligne pour payer une jupe. Je savais pas trop, mais j'suis allée super vite voir aux toilettes, pis c'était ça. Une chance que ç'avait pas coulé sur mon linge (Arianne).*

*J'ai trouvé une tache dans mon lit un matin là. J'me lève pis là : "ah !" (Camille).*

*C'était chez mon amie que je couchais là. Elle était dans la salle de bain en bas, pis moi j'm'en allais me changer [pour la nuit] dans sa chambre, pis là, heille, j'vois ça. (Catherine).*

*J'ai découvert ça, de même, quand on revenait du ski. Ça a pris comme deux minutes avant que j'catche parce que j'avais des petites culottes avec des cœurs, faque sur le coup j'ai pensé que c'était un cœur, j'ai pas vu. Mais après j'ai compris (Natasha).*

À l'école, à la maison, au centre commercial, chez une copine, dans des lieux ordinaires, au hasard, alors qu'elles étaient pourtant absorbées par la normalité de leur vie, les filles ont *vu, trouvé, découvert* du sang, se sont *rendues compte* que *c'était arrivé*. Instantanément, elles ont fixé dans leur mémoire les moindres détails du contexte de l'événement. Instantanément aussi, elles ont compris combien il était important que *ça ne paraisse pas*, qu'elles soient en fait les premières et les seules à "voir", "trouver", "découvrir" leur sang.

Elles emploient les mots “voir”, “trouver”, “découvrir” comme si leur sang menstruel ne leur appartenait pas, comme si leurs règles avaient soudainement été déclenchées par une obscure force extérieure. Comme un objet étranger, le sang est apparu et a été découvert. Dans les mots d’Émilie, d’Anaïs, d’Ariane, de Camille, de Catherine et de Natasha, la ménarche *arrive*, survient, indépendamment de toute volonté, de tout contrôle, de toute prévision. Le corps devient étranger et tout-puissant, il impose sa présence : *Sérieux c’est quand même chien parce que tu peux juste pas dire “quand” ça va arriver exactement, pis là ça peut être quand tu t’attends le moins à ça que “bang”, c’est là que ça t’arrive*, explique Magalie. Le temps régulier de la vie est suspendu : *T’as beau être super occupée là, si ça arrive, ça arrive, t’as pas le choix*, soutient Marie-Maude, exposant, comme Magalie, l’instantanéité presque violente avec laquelle le corps nouvellement menstrué interrompt l’expérience familière d’être soi-même.

### ***Y’avait du sang : La nouvelle présence du corps***

Même si la ménarche est une expérience du corps, c’est d’abord une expérience d’étrangeté face à son propre corps. Bien que toutes les jeunes filles rencontrées savaient minimalement ce qu’étaient les menstruations au moment de leur ménarche et malgré que toutes aient vécu au moins quelques cycles menstruels depuis leurs premières règles, leurs récits semblent très détachés de leur corps, comme si les filles étaient absentes de leur propre expérience corporelle. Quand je leur demande de m’expliquer ce qui s’est passé dans leur corps au moment de la ménarche, elles se sentent traquées. Aucune n’évoque spontanément des sensations éprouvées, des impressions physiques ressenties. Confirmant la puissance de la conception mécaniste véhiculée par la biomédecine et infiltrée dans toutes les sources d’informations consultées par les filles, elles me parlent plutôt de leur corps comme d’un appareil aux engrenages compliqués. *Parler du corps dans les sociétés occidentales aujourd’hui, c’est susciter l’évocation du savoir anatomo-physiologique sur lequel s’appuie la médecine*

moderne, écrit David LeBreton dans *Anthropologie du Corps et Modernité* (1990 ; 83).

Les filles expliquent presque toutes leurs menstruations par les mots du savoir officiel de la physiologie, de l'anatomie, de la biomédecine : *À un moment donné quand on est assez vieille, les hormones envoient un message au cerveau pour lui dire de produire d'autres hormones. Ces hormones là vont dans l'utérus pour lui dire de libérer du sang*, explique Coralie. Certaines filles énoncent la conception de la menstruation, dénoncée par Emily Martin (1987), comme échec de productivité reproductive: *C'est comme ; ton utérus s'attend à recevoir un bébé tous les mois, right. Mais là vu qu'il y a rien, ton ovule tombe en sang* (Anaïs). *Juste avant que tu commences à l'être [menstruée], ton vagin se prépare pour que tu sois enceinte, mais là si t'es pas enceinte, il s'est comme préparé pour rien et puis il y a du sang qui vient pousser pour que l'intérieur tombe* (Marie-Maude). Camille présente le sang menstruel comme un déchet dangereux qui doit être expulsé du corps: [Les menstruations existent parce que] *sinon, si ça coulait pas, le sang s'accumulerait dans toi, l'utérus, pis ça pourrait s'infecter. Comme brûler l'utérus*. Virginie offre une belle illustration d'un processus masculin qui serait analogue aux menstruations, mais qui se ferait proprement, de façon autonome : *C'est un peu comme euh... un nettoyage de tes ovaires là, sauf que nous il faut que ça sorte (...) je pense que les gars ont la même affaire, mais presque la même affaire, sauf que ça reste en dedans parce que eux ils sont capables de nettoyer le sang en dedans*.

Elles m'étonnent, les filles, avec leurs corps en mille morceaux, avec leurs vagins "enceintes" et leurs utérus qui tombent. Le savoir officiel, biomédical qu'elles évoquent est froid et extérieur. Les connaissances scientifiques sur le corps l'ont mis à plat sur le modèle du mécanisme, écrit LeBreton (1990, 88). Le savoir que possèdent les filles ne trouve aucune résonance dans leur expérience. Elles n'éprouvent pas, ne ressentent pas des utérus, des ovaires et des hormones au moment de constater leur ménarche. Le corps chosifié de leurs explications n'est pas le même corps qu'elles ont rencontré en découvrant leur première tache de sang. Pourtant, elles réussissent à intégrer du sens à leurs explications. En

essayant de trouver la “bonne réponse” biomédicale, elles donnent accès à leurs imaginaires : les menstruations sont des bébés qui ne naissent pas, le sang menstruel est un produit toxique, les règles constituent un processus de nettoyage, les femmes sont faites pour être des mères. Mais aussi ; le corps féminin est une machine perfectionnée qui sait se débarrasser efficacement des matières dangereuses, le corps féminin a un fonctionnement autonome, le corps féminin, de lui-même, suit la nature. Avant tout, les filles disent combien le corps qui saigne est obscur, combien ses mécanismes sont mystérieux.

Quand les jeunes filles ont constaté la tache de sang sur le drap ou le slip, c'est un corps incompréhensible, autonome, insoumis qui s'est imposé subitement à leur conscience. Un corps dont la présence si aigue est inhabituelle pour elles. Comme jamais, elles ont été contraintes de penser à leur corps, de reconnaître son existence. Car même si l'adolescence peut être considérée comme une période d'intensification de la conscience corporelle (Schlegel 1995), toute expérience ordinaire de l'existence humaine se déroule dans un relatif effacement du corps. Ainsi que l'écrit Canguilhem en citant Leriche *La santé, c'est la vie dans le silence des organes* (Canguilhem 1988) ou comme le dit Valéry *...l'état dans lequel les fonctions nécessaires s'accomplissent insensiblement*. Un corps sain, quotidien, est un corps qui n'est pas ressenti, qui n'est pas porté à la conscience, un corps dont on oublie la présence. Dans la conscience des filles, pendant qu'elles sont occupées à aller à l'école, à faire les boutiques avec grand-maman ou à ranger l'équipement de ski, leur corps n'a pas de place permanente. Le corps se tait. Le corps n'existe pas. En se faisant muet, il laisse le champ libre au non-corps, à ce qu'on peut appeler l'âme, la pensée ou l'esprit. *Le corps est pour l'âme son espace natal et la matrice [muette] de tout autre espace existant* (Merleau-Ponty 1994 ; 54). L'individu fabrique sa conscience d'être soi-même dans l'expérience permanente de son non-corps, mais *l'intériorité ne précède pas l'arrangement matériel du corps humain, et pas davantage elle n'en résulte* (Merleau-Ponty 1994 ; 20). Absorbée par le mouvement de la vie courante, la conscience subordonne le corps, oublie sa permanence. Le corps n'est ni un obstacle ni un outil à la construction de soi puisque, en général, le corps n'existe pas. Un corps “normal” est un corps qui se tait ; un corps dont le silence est à

peine parfois rompu par des expériences plus ou moins vives de plaisir ou de douleur. En ce sens, ni douloureuse<sup>9</sup> ni agréable physiquement, la ménarche relève de l'extra-ordinaire du corps. La première menstruation, dans sa brusque et visible matérialité, brise cet habituel silence du corps. La vue de la tache de sang précipite le corps dans la conscience de la jeune fille. Instantanément, son corps cesse d'être muet. Son corps se met à exister. En "voyant", "trouvant", "découvrant" la tache de sang, la fille "voit", "trouve", "découvre" une intense et soudaine présence de son corps. La tache de sang prend toute la place. Le sang menstruel, pourtant venu du corps, est une substance inconnue dont la nouveauté tranche avec l'habituelle normalité du corps. Avec une honnêteté brute que permet entre nous une connivence particulièrement naturelle, Natasha décrit cette sensation d'étrangeté éprouvée face à son premier sang menstruel :

*Y'en avait pas beaucoup [de sang]. C'était weird, comme genre brun, pas comme du petit sang mettons si tu te coupes (...). Je sais que c'est gore là, mais j'y ai touché pour voir c'était comment.*

Natasha touche au sang pour confirmer, pour rencontrer le nouvel état de son corps, et ce, malgré qu'elle sache le geste proscrit par certaines conventions. Dans une certaine mesure et avec une importance variant d'une fille à l'autre, la première tache de sang menstruel installe avec le corps un nouveau rapport de curiosité, d'intimité, mais aussi d'étrangeté et de secret.

### ***Ok, j'suis menstruée : La suspension des récits***

Parce que cet instant de l'entrée dans la vie menstruelle constitue une expérience de confrontation avec soi-même qui est à la fois surréelle et intense,

---

<sup>9</sup> Aucune des jeunes filles rencontrées n'a vécu les inconforts communément associés aux menstruations lors de sa ménarche. Les maux de ventre, de dos, de tête, les accès de fatigue ou les douleurs aux seins que certaines éprouvent lors de leurs règles sont apparus dans les mois suivant la ménarche, au cours des cycles menstruels subséquents. Cette constatation assez surprenante correspond à ma propre expérience et à celles d'une majorité de filles et de femmes plus âgées que j'ai informellement consultées. Même si la ménarche s'accompagne de certaines sensations physiques, elle ne peut donc pas être considérée comme une expérience douloureuse.

les filles en parlent paradoxalement avec autant de clarté que de chaos. En entrevue, si les filles sont très loquaces sur les circonstances entourant leur ménarche de même que sur les réactions de leur entourage qui ont plus tard suivi l'annonce de l'événement, il est plus difficile de les emmener à exprimer les émotions qu'elles ont éprouvées au moment où elles ont découvert leur premier sang menstruel. Difficile parce que je ne veux bien sûr pas façonner leurs réponses en leur suggérant des impressions ou des sensations, mais difficile aussi parce que l'instant exact de la ménarche semble se vivre, comme un choc ou un accident, dans une grande immobilité de la pensée et des affects. *C'est drôle*, explique Marie-Maude qui s'est rendue compte de sa ménarche au réveil, *je peux te dire exactement quel pyjama je portais, quels draps y'avait dans mon lit (...)* mais *j'me souviens juste que j'étais dans mon lit pis que je me suis dit comme "ah bon, ça y est"*. Camille dit pour sa part : *il me semble que sur le coup j'ai pas pensé à grand-chose*. Et Arianne, dans le même sens : *tu te dis rien, tu fais comme : "Ok, j'suis menstruée"*. Et Sarah : *quand j'ai vu ça [la tache de sang sur mes sous-vêtements] j'ai arrêté de bouger, j'suis juste restée là: ...* (elle fait une longue mimique d'ahurissement). Émilie décrit elle aussi sa réaction avec une expression faciale d'ébahissement: *c'était comme juste tsé : ...* (elle ouvre la bouche et les yeux, elle s'immobilise, bouche bée). À Catherine qui me raconte sa ménarche en mimant elle aussi l'étonnement, je suggère : *Est-ce qu'on pourrait dire que t'as été stupéfiée ?* Ce à quoi elle me répond, espiègle, par une savante référence littéraire: *Ouais, comme dans Harry Potter*<sup>10</sup> !

En constatant la tache de sang, la conscience, à la fois aiguë et figée, suspend le processus de fabrication de sens pendant quelques secondes. La jeune fille se rend compte, enregistre, rencontre ce nouvel état de son corps : *Ok. Je suis menstruée*. Il n'y a plus que le sang et sa cause évidente : *Je suis menstruée*. Durant un bref instant, la normalité de la sensation familière d'être soi-même est

<sup>10</sup> Harry Potter est une série de romans jeunesse extrêmement populaire racontant les aventures d'un jeune sorcier doté de pouvoirs surnaturels. Parmi les nombreuses formules magiques auxquelles Harry et ses amis ont recours pour lutter contre les forces du mal, celle du *Stupéfix* permet de figer quelqu'un sur place pour le paralyser. On dit alors que la personne à laquelle le sort a été lancé est *Stupéfixée*, elle est brièvement immobilisée. Sans prendre trop au sérieux la blague de Catherine, on comprend que sa ménarche l'a étonnée par son caractère soudain et inattendu... comme un sort de *Stupéfixion*!

rompue, arrêtée : *C'était comme si... ben pas que c'était quelqu'un d'autre là, mais comme si, euh, ça m'arrivait pas vraiment à moi...*, exprime Virginie, signifiant comment la constatation de la ménarche induit un effet instantané de flottement et de dépersonnalisation.

En racontant cela, cet infime instant éminemment intime, les filles donnent l'impression d'être calmes, parfois graves, introspectives, comme si elles se tournaient vers l'intérieur d'elles-mêmes pour trouver une réponse, retrouver peut-être l'intensité de leur réaction. Elles ne parviennent pas à décrire, elles ne parviennent pas à nommer. Elles miment, elles font des gestes, elles expriment une certaine confusion de leurs affects. Je les sens émues. Elles possèdent pourtant d'habitude d'impressionnants répertoires pour parler de leurs états intérieurs, mais elles semblent ici manquer de repères. C'est sans doute leur silence qui est le plus éloquent.

Lors de mes premières entrevues, conduites avec Arianne et Annouk, je ne me résous pas à accepter ce silence, pourtant si parlant, et commets l'impair d'essayer de pousser les filles à insérer leurs réponses dans le cadre de mes propres attentes. Avec Arianne, j'insiste, je demande maladroitement: *mais au moment où c'est arrivé, tu te sentais quoi ? inquiète ? t'avais comme peur ?* Elle me rabroue rapidement : *Non non, c'est pas ça pantoute. C'est pas vraiment décrivable* [Sic.] Annouk réagit aussi d'une façon similaire lorsque je précipite la rupture de son silence en lui demandant si elle a ressenti sa ménarche comme un moment heureux ou malheureux : *C'est plus compliqué. Tu peux pas juste dire j'me sens de même ou j'me sens de même.* L'expérience de la première menstruation est éprouvée comme une expérience complexe et les récits sont empreints de cette complexité. Ce sont les silences, les contradictions, les ambiguïtés qui permettent d'en saisir toute l'intensité. Comme l'a pensé l'anthropologue médical Byron Good, *l'expérience dépasse toujours de très loin sa mise en récit* (1994 ; 290). Quand le récit est suspendu, quand une jeune fille prend une pause dans l'itinéraire de son histoire, son silence renseigne autant sur le sens qu'elle donne à son expérience que les mots qu'elle emploie. Et c'est précisément là, dans le silence du récit, dans le flottement des mots et le trouble



des émotions, en laissant parler les corps les visages, que l'on peut percevoir combien la ménarche est bel et bien vécue comme une expérience profondément importante et marquante. Comme une expérience aussi, peut-être, à laquelle il est bien difficile, même après coup, de donner sens.

Virginie et Magalie, après de très longues hésitations que j'aurai appris à laisser dériver, se montrent un peu plus volubiles et mettent des mots sur l'indétermination du moment. Virginie se replonge avec application dans le désordre de son expérience:

*Ben... ça m'a fait drôle... J'étais surprise... J'me sentais soulagée en même temps que... comme fière... Mais pas fière genre; 'j'veux que tout l'monde le sache'', juste comme pour moi, tsé. J'étais super relax, c'est juste ma mère après qui a un peu capoté, mais moi j'étais zen là... Mais j'étais pas vraiment contente, j'trouvais pas ça dégeulasse ou rien... (Virginie).*

Magalie préfère le caractère impersonnel de la deuxième personne du singulier pour évoquer la chaotique immobilisation de ses affects:

*C'est sûr que j'peux pas te dire quelles émotions exactement que j'ai senties là, mais c'était... tsé, c'était pas tant que ça. Juste que, en même temps t'es genre énervée pis tu te demandes... C'est comme en train de t'arriver là, là. Faque tu freakes pendant deux secondes (Magalie).*

Bien sûr, après ces quelques instants où elles ont *freaké*, les filles ont réintégré le mouvement de la vie normale ; elles ont appelé leur mère, se sont procuré et ont installé l'attirail hygiénique adéquat, ont épongé la tache. Peu à peu, au contact de la réalité, le trouble s'est dissipé. Leur expérience a lentement été absorbée dans les réactions de l'entourage, dans l'ordinaire de la vie qui se déroule. Mais a subsisté tout de même la conscience à la fois vive et vague de cet infime moment inexprimable: *Ok. Je suis menstruée.*

### ***Pleurer, mourir, vomir* : Recherches sur la réaction à la ménarche**

Au cours des années 1980, alors que le corps était au centre des préoccupations féministes, de nombreuses chercheuses, appartenant surtout aux champs de la psychologie, de l'éducation et du service social, s'intéressèrent à cette réaction des jeunes filles face à leur ménarche. Plusieurs recherches, généralement basées sur des méthodologies quantitatives, tentèrent de déterminer quelles émotions étaient suscitées par la découverte du premier sang menstruel. La majorité de ces travaux montrèrent que les adolescentes occidentales accueillirent leurs premières règles de façon très négative.

En 1981, les psychologues scolaires états-uniennes Koff, Rierdan et Jacobson demandèrent à un groupe de jeunes filles de 13 et 14 ans de compléter la phrase *Ann vient tout juste d'avoir ses premières règles, sa première réaction est de...* Les réponses les plus récurrentes données par les adolescentes furent : *Pleurer, Mourir, Vomir*. Après avoir distribué un questionnaire objectif à 179 jeunes états-uniennes, les psychologues Woods, Dery et Most (1982) conclurent que les émotions les plus fréquemment ressenties au moment de la ménarche comprenaient l'embarras, la honte, l'excitation, la peur et le dégoût. Le dépouillement du sondage de Rubble et Brooks-Gunn (1982) complété par 639 élèves d'écoles publiques indiqua que les jeunes états-uniennes vivaient leur ménarche comme un inconvénient qui, sans être traumatique, générait de la gêne, de la confusion et de l'ambivalence. Selon Golub et Catalano (1983), les souvenirs de ménarche racontés par des nord-américaines étaient marqués par la honte, le sentiment d'abandon, l'incertitude et l'impression d'avoir été misérables. Les entrevues dirigées menées par Aimann-Gainotti (1986) auprès de 258 adolescentes italiennes révélèrent que la ménarche était source d'anxiété et d'inquiétude. En particulier, un certain nombre de sujets croyaient *qu'elles étaient malades ou qu'elles étaient en train de mourir lorsqu'elles ont découvert leur sang* (706). Paradoxalement, les recherches de Koff et al. (1981) et de Woods et al. (1982) montrèrent que les filles associaient les premières règles, aussi mal accueillies soient-elles, aux faits de devenir des femmes et de grandir.

Les auteures féministes attribuèrent ces réactions négatives à l'inadéquation de la préparation des jeunes filles et à l'insuffisance de l'information détenue au sujet des menstruations et de la maturation sexuelle. En effet, dans chacun des échantillons des recherches citées, un nombre important de filles étaient confrontées à la ménarche sans détenir aucun savoir préalable. Certains travaux virent aussi dans les réactions des filles le reflet des idées négatives portées par la société sur les femmes et expliquèrent la conception péjorative des menstruations par le *caractère oppressif des tabous menstruels qui perdurent toujours dans notre société*<sup>11</sup> (Amann-Gainotti 1986; 709). Selon les auteures, des campagnes scolaires et médicales d'éducation de même que la mise sur pied de programmes promouvant une attitude positive au sujet des règles, du corps et, plus largement des femmes, auraient permis de remédier à l'ignorance des filles et de transformer la ménarche en expérience positive.

Aujourd'hui, quelques décennies après la publication de ces travaux, alors que la ménarche et les menstruations ne constituent plus des sujets d'étude très prisés, on peut se demander si les structures fermées des méthodes d'enquêtes employées dans les recherches ne freinaient pas l'exploration libre des vécus. Certes, les recherches étaient basées sur de vastes échantillons et conduites avec des jeunes filles prochainement ou récemment menstruées, mais elles limitaient les réponses des participantes à un ensemble de possibilités pré-établies par un agenda particulier.

Peut-être aussi les recommandations des chercheuses féministes ont-elles porté fruit puisque aucune des filles que j'ai rencontrées n'a eu à vivre l'effarement que connaissaient souvent les femmes des générations précédentes qui ignoraient tout du fait menstruel jusqu'à leur ménarche. Même si la plupart des filles ne se souviennent pas exactement comment elles ont appris ce qu'étaient les menstruations, elles n'ont pas éprouvé de difficulté à accéder à de l'information sur le sujet. Au moment de leurs premières règles, toutes les filles

---

<sup>11</sup> Pour une compréhension plus approfondie du discours féministe sur les menstruations, se référer au chapitre précédent.

savaient minimalement ce qu'étaient les menstruations et la plupart savaient "quoi faire". Quoiqu'il en soit, aucune n'adhère aujourd'hui à des conceptions aussi radicalement négatives de la ménarche et des menstruations que celles mentionnées par les recherches précédemment citées. Dans aucun cas, elles n'emploient des mots aussi chargés négativement que "honte", "dégoût" ou "angoisse" pour décrire leur expérience. Elles n'en parlent toutefois pas non plus en termes spontanément positifs. Si les premières règles sont bel et bien vécues et racontées dans une certaine confusion, les réalités exprimées par les filles semblent plus complexes et modérées. Durant nos conversations, j'ai choisi de présenter à Natasha, à Magalie à Anaïs et à Coralie les conclusions de la recherche menée en 1981 par Koff et Rierdan selon laquelle les jeunes filles complétaient par *Pleurer, Mourir et Vomir* la phrase *Ann vient tout juste d'avoir ses premières règles, sa première réaction est de...* Voici leur appréciation des résultats de la recherche :

*Ben là, elles capotent là! Les nerfs! C'est juste des menstruations! J'comprends que ça te donne pas le goût de sauter de joie, mais quand même.* (Natasha).

*Ayoye! Pauvres eux autres! C'était pas drôle! (...) Moi j'aurais juste dit : "Ann vient d'avoir ses menstruations, sa réaction est d'appeler sa mère, ou de se trouver une serviette"* (Magalie).

*Tsé, ça se peut que les filles aillent répondu ça pour niaiser les filles qui faisaient la recherche*<sup>12</sup> (Anaïs).

---

<sup>12</sup> L'impression d'Anaïs est surprenante, mais soulève d'intéressantes questions sur la recherche auprès des jeunes. Je me permets de relater à ce sujet la suite de la conversation où elle raconte une anecdote survenue à son école:

A. : *L'année passée y'a une genre de, pas une infirmière là, mais comme une madame de FPS qui est venue. C'était une obsédée sexuelle là, elle nous a passé des tests avec genre, des questions vraiment privées là. Faque mes amies pis moi on a toutte rempli ça comme si on était, ben tsé, on a dit qu'on avait couché avec des gars à genre dix ans pis qu'on avait baisé avec plein de gars pis toutte ça !*

Kim : *Pourquoi vous avez fait ça ?*

A. : *Ben là, ça me tente-tu moi de lui dire (...) combien de fois par jour je baise !*

K. : *Heille, tu viens juste de me raconter comment ça c'était passé la première fois que t'avais couché avec Benoît !* (En effet, elle m'a fait cette confidence avant l'entrevue)

A. *Ben c'est pas pareil ! J'suis en train de te parler.*

*Dans ce temps là, c'était pas comme maintenant, mais il me semble que vouloir mourir parce que t'es menstruée c'est un peu trop ! (Coralie).*

***Au fond ça veut pas dire grand-chose : Indifférence et absence de sens***

En fait, les propos des filles portent à croire que l'expérience menstruelle est un phénomène irréductible aux catégories expérience positive/expérience négative. Certaines filles évoquent plus spontanément les désagréments de la ménarche : les tracas de la logistique matérielle, l'inadéquation des réactions de leur entourage, l'embarras des taches ou les inconforts physiques reliés aux menstruations subséquentes. D'autres parlent plus naturellement des aspects positifs : des réactions appréciées de leurs parents et amies, la normalité des menstruations, le fait qu'elles soient un indicateur de bonne santé. Mais aucune des filles n'a de sa ménarche une perception entièrement positive ou entièrement négative. Elles montrent un peu de résignation devant cette nouvelle manifestation de leur destin de femmes, un peu d'acrimonie face à ce corps soudainement hors de contrôle, un peu de détachement, un peu d'indétermination. On peut croire qu'à douze, treize, quatorze ou quinze ans, la ménarche n'est pas encore une expérience qui s'évalue, c'est une expérience qui est vécue. On peut croire aussi, peut-être, que la ménarche est une expérience dont on fait difficilement sens. Virginie, quelques mois après ses premières règles, semble bien synthétiser la modération des perspectives :

*Ça me fait rien maintenant. J'aimerais pas vraiment ça pas l'être [menstruée]. Ça peut être plate des fois. Tu te dis comme "ah non" [quand les règles se déclenchent]. C'est pas ce qui est le plus tripant au monde c'est sûr, mais c'est correct, c'est normal. De toute façon c'est pas toi qui décides ça (...) c'est la nature. T'es obligée de les avoir [les règles] si tu veux des enfants. C'est la vie là, c'est pas grave.*

*C'est pas grave, assure Virginie, ça me fait rien. Comme elle, d'autres filles, à différents moments des entrevues, parlent des règles avec un désintéret qui m'étonne : C'est juste des menstruations, dit Natasha. Ok, t'es menstruée, mais, c'est beau, pas besoin de capoter, affirme Camille. Y'a une fille à l'école qui a fait toute une grosse affaire avec ça là, j'trouve que c'est pas mal exagéré, raconte Sarah, en ajoutant plus tard : Je m'en fous pas, mais c'est pas la fin du monde. C'est pas si important que ça, dit Annouk. Et Marie-Maude, au sujet de la ménarche : Au fond, ça veut pas dire grand-chose.*

Que se passe-t-il ? Comment une même expérience peut-elle à la fois être racontée avec tant d'intensité et perçue avec tant d'indifférence ? Comment des jeunes filles qui ont été stupéfiées par leur corps, qui ont vécu un ahurissement réel, qui ont éprouvé des émotions tumultueuses et vives, qui se sont forgées un souvenir méticuleusement détaillé peuvent-elle affirmer que la ménarche *c'est pas si important que ça, que ça veut pas dire grand-chose* ? Certes, nous pouvons nous réjouir que les menstruations ne suscitent plus chez les filles ni honte, ni dégoût, ni angoisse ; elles ne veulent heureusement ni pleurer, ni vomir, ni mourir à l'évocation de la ménarche, mais comment comprendre une telle retenue des impressions ? Je peux spontanément supposer que les filles sont mal à l'aise de me révéler une conception ouvertement négative des règles étant donnée mon intérêt et mon attitude positive face au sujet. Je peux également croire que, jouant leur rôle d'adolescentes apathiques, elles sont réticentes à démontrer une intensité démesurée pour quoi que ce soit. Mais surtout, un peu plus profondément, je peux me demander s'il ne faudrait pas déceler dans la modération et le détachement des filles les effets d'une certaine indifférence de toute la société au sujet de la ménarche. Si les recherches des années 1980 comprenaient l'attitude négative des filles face aux menstruations comme un reflet des conceptions négatives véhiculées dans la société générale, avec quelles caractéristiques sociales peut-on aujourd'hui mettre en relation l'indifférence des filles ? Nous voulions faire de la ménarche un moment positif et heureux. Ce faisant, lui avons-nous enlevé toute intensité ? En mettant l'accent sur la normalité des règles, les avons-nous banalisées ? En dédramatisant la ménarche pour éviter que les jeunes filles ne la vivent comme un traumatisme, avons-nous enlevé tout sens à l'événement ? En

désirant empêcher des filles de vouloir pleurer, mourir ou vomir à l'arrivée de leurs règles, avons-nous désinvesti symboliquement la chose menstruelle ?

Leur ménarche ne fait réellement sens pour aucune des filles. Elles ne semblent trouver aucune signification faisant complètement écho à l'expérience éprouvée au moment de la découverte de leur premier sang. L'événement n'est happé par aucune réalité sociale suffisamment puissante pour générer un sens cohérent avec leur expérience. La ménarche est laissée dans le flou et l'indétermination. Les filles vivent une expérience intense et marquante dont elles apprennent à parler avec indifférence, ou avec des mots appartenant à une logique mécaniste qu'elles ne comprennent pas. Si les jeunes filles n'ont que le silence pour exprimer leur expérience, c'est en partie parce que l'expérience est intraduisible en mots, mais c'est aussi peut-être parce que leur société ne leur fournit pas les mots adéquats. Quels sont les repères fournis aujourd'hui à une jeune fille qui saigne pour la première fois ? Les filles entrent-elles seules dans la vie menstruelle ? Les y accompagne-t-on ? Comment, alors, la ménarche est-elle socialement marquée au Québec ? Est-ce que, vraiment, la ménarche *ça veut pas dire grand-chose* ?

## RITUELS PRIVÉS, SECRET PUBLIC : LE MARQUAGE SOCIAL DE LA MÉNARCHE

### *Y'a des tribus en Afrique... : La corporalité des initiations féminines*

Magalie : *Je sais que dans d'autres pays y'a des grosses fêtes avec tout le village [lorsqu'une fille a ses premières règles].*

Kim : *Aurais-tu aimé ça, toi?*

M. : *Oui, j'aurais trouvé ça l'fun de me faire, comme, féliciter pour ça.*

Arianne : *Y'a des, genre, tribus en Afrique qui font des cérémonies quand les filles commencent à les avoir [leurs règles].*

K. : *Pis qu'est-ce que t'en penses?*

A. : *Moi j'capoterais que tout le monde le sache de même, j'aurais été super gênée. Tsé après tu te promènes pis là tout le monde se dit : "Elle, elle les a, on lui a fait un party hier!" Tsé!*

Magalie et Arianne ne sont pas anthropologues ni ne se passionnent particulièrement pour la diversité socioculturelle humaine, et pourtant, nonobstant la divergence de leurs perspectives sur la question, elles partagent avec le sens commun l'idée que les sociétés dites traditionnelles soulignent le passage biologique de la puberté par un événement social. En effet, ainsi que l'indiquent les anthropologues Perreault et Bibeau (2003), dans les sociétés basées sur la tradition, certains rites collectifs et publics marquent symboliquement le passage de l'état d'enfant à celui d'adulte. Souvent nommés "rites de passage" ou "rites initiatiques", le franchissement de ces événements sociaux permet au jeune d'être reconnu sans ambiguïté dans son nouveau statut d'adulte, d'initié, et d'être alors définitivement considéré apte à accomplir les tâches incombant à sa nouvelle période de vie en conformité avec les prescriptions de la tradition (Renard et Frappier 1997). Telle que pensé par Lafontaine dans une définition fonctionnaliste: *Initiation is a patterned performance whose purpose is action to achieve transformed individuals and whose effect is to demonstrate the power of*



*traditional knowledge and legitimize a continuing social order*<sup>13</sup> (1986; 179). Clairement, le rituel initiatique intègre l'individu dans un groupe social tout en inscrivant sur lui et sur son corps la responsabilité d'assurer la continuité de l'ordre du monde.

*Dans ces pays-là, suggère doctement Magalie, me sentant intéressée par ses impressions sur la question, dès qu'une fille a eu ses menstruations, il faut qu'elle se marie, qu'elle ait des enfants. Toi là, t'aurais, comme, trois ou quatre enfants. Outre... souligner mon grand âge (j'ai à peine dix ans de plus qu'elle!), Magalie énonce ici qu'elle conçoit certaines sociétés dans lesquelles la lente transition de l'adolescence occidentale est remplacée par un événement rituel circonscrit dans le temps qui marque un passage presque instantané de l'état de fillette à celui de femme, d'adulte, de mère.*

Peut-être à cause de leur formidable diversité, les rites de passages et rites initiatiques occupent depuis toujours de larges pans de la réflexion anthropologique. Toutefois, c'est presque systématiquement en relation aux rites de garçons que sont étudiés les rites de filles (Lincoln 1981). Arnold Van Gennep lui-même, dans sa grande typologie des rites de passage, néglige presque complètement la question des rites de filles. Le psychanalyste Bruno Bettelheim, qui ne consacre aux initiations féminines qu'un seul des dix chapitres de son ouvrage *Symbolic Wounds* (1954), pose un regard comparatif sur les rites d'initiation féminins et masculins dans les sociétés traditionnelles. Bettelheim affirme que trois différences majeures distinguent les rites de filles de ceux des garçons. D'abord, alors que les rites d'initiation masculins sont généralement performés en groupe, ceux des filles sont plus souvent individuels. Les rites de femmes comportent plus souvent des périodes de solitude ou de réclusion individuelle, sont moins élaborés que ceux des hommes et se centrent autour de l'apprentissage des tabous menstruels. Ensuite, alors que les garçons sont préparés à l'initiation et initiés à un âge et à un temps de l'année arbitraires, les rites de

---

<sup>13</sup> *L'initiation est une performance au déroulement planifié dont l'action a pour objectif de fabriquer des individus transformés, mais qui a pour effets de démontrer le pouvoir du savoir traditionnel tout en légitimant le maintien de l'ordre social.* Traduction libre.

filles marquent presque inévitablement la ménarche physiologique pouvant survenir n'importe quand. Ils échappent ainsi à une préparation systématique. Enfin, on impose davantage de modifications corporelles aux jeunes initiés mâles, puisque le travail social sur les corps des garçons reproduit la transformation naturelle que vivent les jeunes filles lors des premières menstruations. À ce dernier point, il est possible d'opposer la pléthore de modifications corporelles pratiquées dans les rites féminins, ayant souvent pour but de rendre les filles "belles", nubiles et sexuellement disponibles (Lincoln 1991); citons parmi ces pratiques la scarification des Tiv du Nigeria, le modelage par massages des Navajo américains, l'épilation rituelle des Tukuma d'Amazonie... ou les régimes amaigrissants des occidentales!

Tout de même, Bettelheim conclut que *Les rites sociaux, plus initiatiques, des garçons sont l'équivalent des transformations physiologiques des filles* (Bettelheim 1954; 166). Dans 82% des contextes culturels asiatiques et africains étudiés par la sociologue Michio Kitahara (1984), les rituels initiatiques féminins sont des rituels qui encadrent la maturation génitale. Selon Kitahara, c'est le cycle de la vie reproductive qui sert de matrice au vécu rituel féminin. Même, pour Lafontaine (1986) et Lincoln (1991) la ménarche en elle-même est un "événement rituel naturel" plus significatif que sa ritualisation comme marqueur de l'entrée des filles dans l'ordre social et la vie adulte. Bref, ce sont d'abord les transformations corporelles des femmes qui guident et articulent les transformations des statuts et rôles sociaux. Devenir une femme, c'est d'abord devenir un corps de femme.

La logique biomédicale, dont on connaît la capacité d'infiltration dans la pensée populaire, fait écho aux conceptions anthropologiques. En biomédecine, la ménarche est comprise comme le dernier événement d'un processus étendu de changements corporels destinés à transformer le corps de l'enfant en corps de femme (Golub 1992). Sur une période moyenne de trois ans et demi, la fille vit des changements hormonaux, physiologiques puis psychiques et développe progressivement un ensemble de caractères sexuels secondaires (développement des seins, prise de poids, apparition de la pilosité, acné, arrondissement des

hanches, poussée de croissance, etc.). Au terme de ce processus graduel, la ménarche, événement soudain et temporellement circonscrit, marque le “succès” de la maturation physiologique et signifie à la fille qu’elle possède maintenant un corps capable de remplir ses fonctions reproductives. Un corps de femme. Un corps qui, biomédicalement, ne changera de statut que lorsqu’il aura accompli sa fonction essentielle : devenir enceinte (Martin 1987).

Il faut mentionner que la durée du processus pubertaire est débattue dans la littérature biomédicale et est, en fait, considérée extrêmement variable. On reconnaît que les nord-américaines débutent leur puberté entre 8 et 13 ans. L’âge moyen de la ménarche se situe entre 12, 1 ans et 12, 6 ans, mais il est admis qu’une ménarche “normale” peut survenir n’importe quand entre 9 et 16 ans. Contrairement à une conception véhiculée dans le sens commun, l’âge moyen de la ménarche ne semble plus être en constante décroissance. Depuis 1850, on estime que l’âge moyen de la ménarche a diminué de quelques mois à chaque décennie pour se stabiliser vers le milieu du 20<sup>e</sup> siècle. Toutefois, bien que l’âge moyen de la ménarche soit demeuré stable en Amérique du Nord depuis les cinquante dernières années, l’âge moyen d’entrée dans la puberté est toujours en constante baisse. Les jeunes nord-américaines débutent de plus en plus tôt le processus de développement des caractéristiques sexuelles secondaires, même si elles vivent leur ménarche au même âge que la génération précédente. On comprend mal cette tendance au rajeunissement de la maturation sexuelle, mais on l’attribue généralement à une alimentation plus riche en graisses, à une meilleure hygiène et santé globales et à la présence d’estrogènes dans l’eau consommée (Biro et al. 2005, Parent et al 2005). Dans plusieurs pays en développement, l’âge moyen de la ménarche connaît en ce moment la même décroissance que celle qui a eu lieu ici au siècle dernier (Malina 2004). Tout de même, le processus du “devenir femme” se cristallise dans la logique biomédicale autour des changements du corps et c’est par ce corps qui se transforme, par ce passage physiologique, que la jeune fille doit apprendre à se définir et à devenir femme.

### ***Tu es une femme maintenant : le discours du “devenir femme”***

Cette idée anthropologique et biomédicale selon laquelle la ménarche constitue un “événement rituel corporel” intronisant la fille à son statut de femme semble établie dans la société québécoise, du moins de façon superficielle. Au cours des jours suivant le déclenchement de leurs menstruations, *toutes* les jeunes filles rencontrées se sont fait dire qu’elles étaient “devenues des femmes”, qu’elles étaient “maintenant femmes”. Certaines évoquent également la répétition de cette expression dans la littérature de préparation à la puberté. Plusieurs d’entre-elles se souviennent aussi que des adultes de leur entourage qui remarquaient chez elles des signes de maturation sexuelle dans les mois précédant la ménarche affirmaient qu’elles “étaient en train de devenir des femmes” ou qu’elles “allaient bientôt devenir des femmes”.

Pour la plupart des jeunes filles, il est difficile de donner un tel sens à leurs premières menstruations. Plusieurs dénoncent avec véhémence les commentaires des adultes. *Tout le monde te dit ça ‘t’es une femme, t’es une femme’... ç’a vraiment pas rapport* (Sarah). Se faire qualifier de “femmes” au moment de leur ménarche paraît incohérent et décevant. *Elle [ma mère] a crié ‘ah ! Ma petite fille est une femme !’ Il me semble qu’elle aurait pu trouver quelque chose de plus original* (Magalie). Il semble absurde pour les filles de limiter le processus du “devenir femme” à la maturation sexuelle et au développement de la capacité reproductive. Rappelons les paroles de Natasha : *j’catchais pas pourquoi ça voulait... pourquoi ça veut dire que t’es ‘une femme’*. *C’est pas comme : Ok! Go! Du sang; faque t’es une femme!* Ce à quoi acquiesce Émilie : [être une femme] *c’est pas juste...avoir l’air, ... avoir des seins pis être menstruée.*

D’ailleurs, bien que toutes les jeunes filles rencontrées aient déjà vécu leur ménarche au moment des entrevues, aucune n’emploie le terme *femme* pour se qualifier, y préférant le mot *fille*. Même pour celles, surtout les plus vieilles, qui sont visiblement matures physiquement, qui sont assez indépendantes de leurs parents ou qui sont actives sexuellement, parler d’elles-mêmes comme de *femmes* semble inapproprié. Le mot *femme*, lorsqu’il est utilisé, est souvent prononcé avec

ironie, moquerie. C'est un mot qui gêne : Camille emploie le même ton railleur et exaspéré lorsqu'elle prononce le mot *femme* que lorsqu'elle relate en les imitant des paroles de sa mère ou de sa grand-mère. Sarah lève systématiquement les yeux au ciel lorsqu'elle se voit forcée d'utiliser *femme*. Marie-Maude et Arianne font avec leurs doigts des petits signes signifiant qu'elles mettent le mot entre guillemets. Catherine exprime son malaise à se faire qualifier de *femme* :

Catherine : *J'hais ça quand ma mère dit qu'on sort "entre femmes"*.

Kim : *Pourquoi?*

C. : *Ben là... entre "femmes"* (Elle allonge le mot, le prononce avec dérision).

K. : *Quoi?! T'es pas une femme?*

C. : *Ben oui là, mais...tsé, c'est pas obligé de le dire de même.*

Manifestement, le mot *femme* ne fait pas partie de la langue des adolescentes. Il appartient au monde des adultes, au monde extérieur auquel les filles ne prennent pas part. C'est un terme de l'autorité parentale, scolaire ou médicale. Il y a décalage entre la façon dont la ménarche est reçue par l'entourage et la manière dont elle est vécue par la jeune fille. Chose certaine, *être une femme* ne trouve pas beaucoup de résonance dans l'expérience des filles et dans leur perception d'elles-mêmes. Se faire consacrer femmes ne répond pas à l'intensité qu'elles ont ressentie au moment de découvrir leur premier sens menstruel. En partie parce que, malgré que l'on accorde dans le langage aux filles menstruées le statut de femmes, ce nouveau statut ne s'accompagne d'aucun changement concret dans le rôle qu'on leur demande de remplir ou les permissions qu'on leur octroie. Seule Sarah a obtenu, dès le lendemain de sa ménarche, une petite extension de son couvre-feu.

Mais alors, si la ménarche n'est pas ressentie comme le moment charnière de la transformation de fille à femme, comme le "marquage initiatique corporel" dont parlent l'anthropologie et la biomédecine, comment les filles conçoivent-elles leur propre accession au statut de femme? Quand seront-elles à l'aise d'employer le mot *femme* pour se définir elles-mêmes? Lorsque je leur demande *qu'est-ce que c'est devenir une femme?*, la plupart des filles répondent comme auraient pu le faire des garçons. C'est-à-dire qu'elles mettent en équation devenir

une femme et devenir adulte. Dans leur regard, devenir adulte dans notre société est d'abord synonyme d'indépendance économique. *Quand tu deviens une femme, c'est quand tu pars de chez tes parents, que t'as une job, que tu demandes pus d'argent à tes parents*, résume simplement Camille. Même si elle savent que la ménarche constitue un signe physiologique de fertilité, aucune des filles ne met spontanément en relation *devenir femme* et *devenir mère*. Pour Marie-Maude et Anaïs, devenir une femme signifie aussi acquérir une indépendance affective des parents et déplacer son intérêt de la famille au groupe d'amis, puis dans une relation stable avec un *chum*. [T'es une femme] *...si tu vis en appart avec ton chum, que vous vous arrangez les deux sans parents ensemble* (Marie-Maude). D'ailleurs, Marie-Maude propose un parallèle intéressant entre ménarche et premier rapport intime avec un garçon :

*Tsé quand t'es jeune tu t'imagines toute une belle histoire que tu vas être menstruée pis que tu vas être contente pis que ça va être le fun, comme quand tu penses que la première fois que tu va coucher avec ton chum ça va être le fun, mais que dans le fond c'est ben ordinaire.*

Moments de désenchantement? Moments de confrontations à la vie adulte? Moments de passage? Pour un nombre important de jeunes filles, la première relation sexuelle apparaît en effet comme un marqueur de passage hautement significatif dans le processus du "devenir femme": [pour devenir une femme] *il faut avoir fait l'amour, tu deviens pas vraiment un adulte si t'as pas fait l'amour ; à moins d'être une sœur là !* (Camille). On peut même croire que le premier rapport sexuel constitue un moment de passage beaucoup plus prégnant que la ménarche, en particulier parce que c'est un événement choisi et contrôlé : *ben, d'être menstruée c'est pas vraiment toi qui décides quand tu vas être menstruée sauf que c'est vraiment toi qui décides c'est quand que tu couches avec un gars, fait que c'est dans ce sens là c'est plus gros dans ta vie* (Anaïs). Ainsi que l'indique le psychologue Joël Gendreau (1999), il est relativement admis et conventionnel, pour les garçons, de mettre en équation premier rapport sexuel et acquisition de la masculinité adulte. Si l'on dit volontiers "tu es un homme maintenant" à un jeune garçon qui vient de s'initier aux plaisirs de l'amour, il

semble que le rapport entre sexualité et “maturité” tende de plus en plus à se confirmer chez les filles. Les mises en garde de certaines mères au moment de la ménarche semblent d’ailleurs fréquemment renvoyer à ce double sens, dans une inadéquation parfois troublante avec l’expérience vécue par leurs filles: *elle [mère] m’a dit que à partir de maintenant il fallait que je mette des condoms quand je couchais avec des gars parce que je pouvais tomber enceinte. Tsé j’avais douze ans là !*, raconte Marie-Maude pour laquelle des rapports sexuels à douze ans sont inconcevables. Au contraire, la mère de Magalie, qui avait elle-même vécu un rapport complexe entre ménarche et sexualité, a plutôt présenté à sa fille les premières règles comme une “permission” donnée par le corps d’entrer dans la sexualité, mais : *c’est pas parce que j’avais mes règles que j’allais tout d’un coup avoir le goût de coucher avec des gars !* (Magalie). Si l’on accepte cependant d’accorder une certaine valeur initiatique au premier rapport sexuel des filles, on y reconnaît aisément l’une des caractéristiques principales du “rite de passage” dans sa définition classique : l’importance du processus de préparation. En effet, la plupart des filles rencontrées, qu’elles aient déjà eu une relation sexuelle ou non, parlent de l’importance “d’êtres prêtes”. Justine, une adolescente de seize ans rencontrée lors de la recherche préliminaire, résume bien le discours de plusieurs : *Il faut être prête. Tu peux pas faire l’amour si t’es pas prête. Pis si t’es pas prête ; t’es pas prête*. Quand à la signification prise par cette “préparation”, il est intéressant de noter qu’il s’agit davantage d’une préparation affective et émotionnelle que d’un état simplement physiologique indiquant que *le corps* est prêt pour la sexualité : [être prête à faire l’amour] *c’est quand t’es sûre que t’es en amour pis que ça te tente pour vrai* (Anaïs). Ou encore pour Marie-Maude, dont la “première fois” est survenue à quatorze ans : *Moi je le savais que j’étais pas obligée, mais je le savais que j’étais prête : j’étais vraiment en amour avec mon chum*. Ainsi, les premières règles tiennent peu de place dans la constitution du “être prête” : *J pense que tu peux être prête [à faire l’amour] même si t’es pas menstruée. Si t’as genre seize ans pis que t’as un chum, même si t’es pas menstruée, ça fait rien*. (Émilie). Et aussi : *c’est pas parce que tu l’es [menstruée] que tu peux coucher avec les gars. Il faut être prête* (Coralie). Être prêtes au passage de la sexualité ; peut-être à défaut d’être préparées au passage des premières règles ? Faire l’amour pour devenir des femmes ? Entrer dans le

sexuel avant d'entrer dans le féminin ? Se sexualiser pour se sexuer ? Peut-être... Quoiqu'il en soit, parce que la sexualité des adolescentes constituerait à elle seule l'objet d'une tout autre recherche, disons simplement que la sexualité occupe une place essentielle dans la conception qu'ont les jeunes filles du "devenir femme".

Choisir sa première relation sexuelle en s'y sentant prête, quitter le domicile parental et acquérir l'indépendance financière et affective ; on constate combien les filles accordent de l'importance à l'individualité et à l'autonomie dans leur conception du passage à l'âge adulte. En cela, miroirs du monde dans lequel elles évoluent, elles se constituent en porteuses de l'idéologie moderne qui promeut et instille la conviction que la valeur suprême réside dans l'autonomie de l'individu. Autonomie sociopolitique, autonomie économique, autonomie morale ; l'individu existe et fait ses choix en omettant les forces qui agissent sur lui, en portant la certitude de sa propre liberté (Dumont 1986). Ainsi "devenir une femme" est exprimé comme un processus choisi, contrôlable. Parce que les filles ne peuvent pas agir sur leur corps, parce que le corps se transforme en dehors de toute intentionnalité et de toute volonté, parce que les premières règles donnent l'impression d'avoir été déclenchées par une quelconque puissance extérieure, la ménarche n'obtient pas aux yeux des filles la légitimité nécessaire pour constituer un marqueur de passage. Avoir un corps de femme, disent-elles surtout, ne suffit pas à devenir une femme.

Avant tout cependant, la question du "devenir femme" suscite peu d'intérêt chez les filles. Souvent, elles se montrent mal à l'aise, évasives, abandonnent leur habituelle volubilité, donnent des réponses très brèves, se recroquevillent, baissent la voix, hésitent. "Devenir une femme" ne les concerne pas encore. C'est un processus qui, à 12, 13, 14 ou 15 ans, se dit au futur. C'est pour plus tard, dans quelques années, quand elles seront plus "libres", plus "autonomes", plus "indépendantes". Les filles et leurs corps sont pour l'heure trop occupés à être des filles. Et la ménarche, si elle constitue bel et bien une expérience marquante et importante, n'est pas mise en relation directe avec le passage du "devenir femme". Les filles éprouvent et expriment leurs premières règles comme une *étape*, un *stade*, mais elles semblent ne pas savoir à quel



processus plus global cette étape, ce stade appartiennent. Manifestement, le chemin est flou.

### ***Comme si de rien n'était : de l'absence de rituel au bricolage rituel***

De toute évidence, il est possible d'affirmer qu'il n'existe pas, dans la société québécoise contemporaine, de pratique sociale spécifique encadrant l'expérience de la ménarche. Rien, en tout cas, qui puisse être comparé aux événements rituels performés dans certaines des sociétés étudiées par l'anthropologie classique. Aucun usage social commun ne permet de récupérer l'expérience de la ménarche pour qu'elle fasse réellement sens. Dès les toutes premières règles et même si l'on assure à la jeune fille "qu'elle est une femme maintenant", il n'y a en général ni nouveaux habits, ni nouveau nom, ni scarification, ni massage, ni cérémonie, ni fête pour marquer le passage à l'état de femme et offrir une définition de cet "être-femme". Les tâches, les rôles et le statut de la jeune fille ne changent pas, seul son corps se transforme, dans un vide de sens manifeste. Même si certaines jeunes femmes dans les jours suivant leur ménarche se font offrir un bouquet de fleurs, un petit présent ou un repas "spécial", le plus souvent par leur mère ou une figure féminine adulte, aucune célébration organisée n'entoure l'arrivée des premières règles. Comme nous le verrons plus loin, l'annonce de la ménarche est systématiquement accueillie par des considérations "logistiques" de la part de l'adulte à qui est apprise la nouvelle : on s'assure que la jeune fille sache faire usage de produits hygiéniques et qu'elle n'ait pas mal au ventre. On n'accueille pas de façon particulière la jeune fille qui saigne pour la première fois. Au vrai, la ménarche ne cristallise aucune transformation, n'installe aucun changement, n'incite à aucune transmission. Déplorée par certaines jeunes filles, acceptée par d'autres, cette absence de marquage social significatif est bel et bien énoncée par plusieurs d'entre-elles:

*J'avais vu des émissions où les filles avaient des cadeaux ou des affaires de même quand elles commençaient [à être menstruées], fait que j'étais sûre moi aussi que mes parents m'emmèneraient au restaurant ou me donneraient genre*

*des fleurs ou quelque chose, sauf que quand c'est arrivé y'a rien eu pis j'étais ben contente parce que je voulais pas que tout le monde le sache* (Sarah).

*Elle [ma mère] a mis dans ma chambre un bouquet de fleurs avec la petite carte bien standard... "ah ma petite fille devient une femme", une affaire de même.* (Camille)

*Mes parents m'ont fait un souper sans mes frères, juste nous là, un peu chic, pis mon père m'a donné une boîte de serviettes. Je trouve que ça a pas rapport.* (Natasha).

*... [La journée de mes premières règles] tout le monde faisait comme si de rien n'était. Moi je l'savais qu'y avait quelque chose de différent, pis c'était comme : "allo, c'est parce que y se passe de quoi dans MA vie".* (Annouk).

Cette indétermination manifeste exposée par Sarah, Camille, Natasha et Annouk avec plus ou moins d'amertume ou de soulagement ne concerne pas seulement les premières menstruations. Plusieurs penseurs affirment que, avec l'invention occidentale de l'adolescence et son allongement progressif au cours des dernières décennies, le passage de l'enfance à l'âge adulte se serait transformé d'un événement temporellement circonscrit marqué par un rite de passage ou d'initiation en un processus transitionnel étendu dans le temps. Ainsi, on ne proposerait plus aux adultes en devenir des rôles fixes définis par la tradition dans lesquels fonder leur individualité. Il incomberait aujourd'hui aux adolescents et à leur liberté de *choisir* avec quels éléments de leur histoire familiale, de leur tradition sociale et de leur(s) héritage(s) culturel(s) ils se construiront eux-mêmes. Le sociologue David LeBreton (2002) attribue cette difficulté de la transmission intergénérationnelle des valeurs au brouillage des systèmes de sens dans les sociétés contemporaines perpétuellement en mouvance.

Un courant de pensée, particulièrement soutenu par des champs d'interventions psychothérapeutiques, tend cependant à reconnaître une valeur initiatique à certains comportements adolescents et à les considérer, sinon comme

des rites de passages, du moins comme des micro-rituels d'initiation (Gendreau 1999). Parmi les plus évoqués, citons en exemples hétéroclites ; la première relation sexuelle comme il a été montré plus tôt, la première fête ou sortie sans surveillance parentale, l'obtention du permis de conduire, le tatouage et le piercing, la pratique de sports ou d'activités dits "extrêmes" ainsi que les premières consommations de drogues et d'alcool. Pour certaines des filles rencontrées (surtout les plus vieilles), de tels comportements revêtent effectivement une certaine valeur initiatique. *Le lendemain que quand j'ai fumé mon premier bat [joint de cannabis], j'trouvais que j'étais plus pareille* (Anaïs). Pour Magalie, c'est la permission toute récente d'assister à un concert *ska* sans surveillance qui semble significative, alors que pour Sophie et Laurence, deux amies de 16 ans rencontrées lors de la recherche préliminaire, c'est le perçage secret de leur nombril et de leur mamelon, respectivement, qui est vécu en événement de passage.

Si de tels comportements constituent bel et bien des moments importants de la vie adolescente, il reste néanmoins possible d'établir certaines distinctions entre ces supposés "micro-rituels" et les rites de passage traditionnels qui encadrent le passage à la vie adulte (Braconnier, Chiland et Choquet 2001, Renard et Frappier 1997). D'abord, ces comportements adolescents ne sont attachés à aucune transmission intergénérationnelle de savoirs ou de valeurs et ne s'accompagnent pas d'une modification pérenne de statut. Si l'on peut considérer la première cuite entre copains comme initiatique, l'initiation relève davantage de l'intronisation dans un groupe de pairs que de l'admission dans une société globale. Ensuite, ces marqueurs de passage contemporains ne s'assortissent que rarement d'une préparation semblable à celle vécue par les futurs initiés des sociétés dites traditionnelles, préparations durant lesquelles leur sont présentés les conséquences, droits et obligations inhérents à leur nouveau statut. Les comportements sont choisis et traversés sur une base individuelle et généralement volontaire. On sait même combien les adultes se font un point d'honneur de dénoncer l'influence des groupes de pairs sur des individualités adolescentes qui se voudraient triomphantes et assurées. Il est également intéressant de noter que les "micro-rituels" de l'adolescence contemporaine constituent des marqueurs de

jeunesse avant d'être des marqueurs de genre. Si les vécus subjectifs des garçons et des filles autour des "premières fois" sont sans doute différents, les pratiques concrètes sont, elles, relativement uniformes. Elles ne sous-tendent donc pas à proprement parler de réflexion sur la masculinité et la féminité, non plus qu'elles ne préparent à remplir des rôles sexuels spécifiques. Enfin, il semble impératif de mentionner que c'est souvent sous l'angle de la pathologisation que sont observés les "micro-rituels" de l'adolescence, particulièrement les comportements de consommation de drogues et d'alcool ou la recherche de sensations fortes dans des activités jugées "extrêmes" ; les auteurs passant souvent promptement d'une analyse du rituel à une dénonciation de prétendues "conduites à risque" (Soulière 2005).

Absence de rituel ou inadéquation des pratiques existantes sont donc couramment évoquées comme causes du "dysfonctionnement anémique" des jeunes par un certain nombre de penseurs et d'intervenants qui vont jusqu'à suggérer la fabrication de rites de passage en contextes familiaux, communautaires, scolaires ou cliniques dans l'espoir d'encadrer le passage à l'âge adulte et de restructurer les rapports intergénérationnels en proposant certains repères aux adolescents (Gendreau 1999).

La question spécifique des premières règles se trouve elle aussi investie par cette philosophie de la fabrication rituelle "thérapeutique". Un courant féministe populaire surtout états-unien promeut la création et la célébration de rituels autour des événements du cycle de vie menstruelle des femmes (ménarche, grossesses, règles mensuelles, ménopause). La production rituelle, même artificielle, servirait d'antidote à la honte, à l'infériorisation et à la dévalorisation du corps féminin et de ses processus reproductifs et permettrait aux femmes de se réunir autour d'un élément fondamental de leur subjectivité féminine. Le rituel, même créé de toutes pièces, pour accompagner le corps qui change, marquer le cours du temps qui se rupture. Le rituel pour que les filles n'hésitent plus à se dire "femmes", pour donner du sens à leur expérience. Le rituel peut-être aussi, comme l'écrit l'anthropologue Michèle Fellous, pour sa *nécessité toute humaine à marquer les passages en rendant concrètes les séparations* (2001 ; 119). Dans son

ouvrage *À la recherche de nouveaux rites*, Fellous présente l'un de ces rituels de puberté fabriqué par des féministes de la côte ouest états-unienne et performé par un groupe de femmes pour une jeune fille nouvellement menstruée. Le bain de fleurs puis le revêtement de nouveaux habits, les chants autochtones, la ronde sous la lune autour de la "nouvelle femme", les aliments rouges du repas partagé, le conte initiatique africain, les offrandes à la terre-mère, l'échange de vœux y sont autant d'outils bricolés devant, bien que polysémiques, aiguïser chez la jeune fille la conscience et la fierté de sa propre féminité à travers un investissement émotionnel et symbolique important de sa ménarche.

C'est aussi à ce genre de création rituelle qu'invite la panoplie d'ouvrages de "pop-ritualisation" de la puberté parus ces dernières années surtout aux États-Unis et au Canada anglais. Tant dans *Celebrating the Menarche* (1991) que dans *Rituals of New Womanhood* (1994), dans *From Girl to Women* (1994) ou dans *The Seven Sacred Rites of Menarche* (2001), il est évident que c'est exclusivement au fait rituel plutôt qu'à son contenu qu'on attribue la fonction de garantir aux jeunes filles célébrées un rapport harmonieux, assumé et vécu à leurs menstruations, à leur corps et à leur être-femme (Meisenbach Boylan 2001 ; 114). Nonobstant leur "efficacité", les éléments et les pratiques constituant ces nouveaux rituels sont généralement hétéroclites, ultra-simplifiés et de significations plurielles. Procédant manifestement par "intuition rituelle" (et utilisant ainsi presque systématiquement le symbole du cercle, la couleur rouge, la lune, des fleurs et des bougies pour célébrer la ménarche), les créatrices et promotrices de ces rites modernes puisent aussi largement dans la littérature anthropologique et n'hésitent pas à s'approprier, en en transmutant évidemment le sens, une variété d'éléments appartenant à des traditions culturelles différentes. Quand ces féministes proposent le rituel comme outil de marquage social de la ménarche, elles se conforment à un certain sens commun selon lequel nos sociétés spirituellement vides, technocrates et individualistes ne sont plus capables de fournir aux individus des réponses et des sens à donner aux événements de l'existence humaine. Menant à la fois à une sur-valorisation relativiste de toutes les pratiques rituelles traditionnelles ou "exotiques" et à une nostalgie de l'ailleurs et de l'ancien, cette volonté de (re)socialiser le biologique met tout de

même en évidence le fait que notre société n'a bel et bien plus aucune pratique d'encadrement des passages de la vie.

Une des jeunes filles rencontrées en entrevue, Coralie, a fait l'expérience d'un tel rite de passage "maison". Conçu par sa mère et quelques autres femmes, le rituel performé en groupe suivait une préparation de plusieurs mois au cours de laquelle les filles et les mères apprenaient, par le dialogue et le jeu, à définir leur féminité. Le processus de passage s'étalait sur presque un an jusqu'à une grande cérémonie finale chargée de symboles lors de laquelle les mères "passaient" le statut de femme à leurs filles nouvellement menstruées. Presque un an après avoir traversé le processus, Coralie, maintenant âgée de 14 ans, en garde non seulement un excellent souvenir, mais dit avoir puisé dans le rituel une sensibilité et une force qui lui serviront toute sa vie. Donnant une impression de maturité et de confiance, elle affirme que le rituel et sa préparation lui ont permis de faire évoluer sa relation avec sa mère et qu'elle y a aussi appris à concevoir le passage à la vie de femme comme une transition heureuse et positive dans laquelle elle se laisse guider par l'intuition et la solidarité.

Parce que le vécu de Coralie tranche radicalement avec celui des autres filles rencontrées, il m'est arrivé à plusieurs reprises de l'évoquer en entrevue en demandant aux autres filles interviewées si elles auraient aimé vivre une telle expérience. Fait étonnant, même si le rituel semble pour Coralie très positif et "efficace", les autres jeunes filles se montrent extrêmement réticentes à l'idée de s'astreindre à un tel processus. Spontanément, la plupart trouvent *très weird* (Anaïs) ou *vraiment trop hippie* (Camille) l'idée d'un rituel fabriqué pour célébrer la ménarche. Même celles, comme Magalie ou Annouk, qui exprimaient une certaine envie face aux rites initiatiques performés dans les sociétés dites traditionnelles, n'apprécient plus du tout l'idée lorsqu'il s'agit d'importer la pratique dans leurs propres vies : *J'trouve que c'est trop là. On n'est quand même pas obligées de faire une grosse affaire de même, surtout pas avec ta mère pis d'autre monde.* (Magalie). *C'est correct d'en parler un peu là, mais faut pas que ça devienne le centre de ta vie. Comme, c'est beau là ; t'as eu tes menstruations, mais c'est pas comme, pas quelque chose que tu fais un party pour !* (Annouk).

De façon évidente, pour celles qui ne l'ont pas vécue, une quelconque célébration de la ménarche semble encore moins signifiante que l'indétermination dans laquelle on laisse les filles. L'idée d'un marquage public collectif de la ménarche paraît inadmissible, presque outrancière. Les filles poussent de hauts cris. Certaines, lorsque je leur raconte l'histoire de Coralie, la plaignent avec ardeur. Les pétillantes Camille et Natasha sont même indignées que j'ose suggérer qu'un tel événement puisse être bénéfique pour elles : *jamais de la vie, t'es malade, on va mettre une annonce dans le journal tant qu'à y être !* (Camille). *J'aurais tout fait pour empêcher ma mère de le faire [organiser un rituel comparable à celui vécu par Coralie], pis si elle l'avait quand même fait, ben, elle l'aurait fait toute seule. J'me serais enfermée dans ma chambre.* (Natasha).

Surtout, c'est le caractère public de l'événement rituel qui indispose les filles : *J'aurais été bien trop gênée* (Catherine). *Ça m'aurait pas tenté que tout le monde le sache de même* (Émilie). *Le pire c'est que tu fais ça devant plein de monde* (Ariane). En fait, les filles sont hostiles à tout ébruitement de la nouvelle de leur ménarche, ne veulent pas que "ça se sache", que "tout le monde soit au courant". Il ne faut surtout pas que "ça paraisse". Si le rituel public est tolérable dans certaines sociétés traditionnelles, il est impensable ici. Certes, l'expérience de la ménarche est solitaire et consternante, certes elle se vit dans un vide de sens évident, certes les réactions de l'entourage sont inadéquates... mais les jeunes filles n'accepteraient pour rien au monde de déroger à l'impératif de camouflage et de discrétion qui existe dans la société québécoise autour des menstruations. Avant tout, l'expérience de la ménarche est une expérience du secret et c'est d'abord par le secret qu'est marquée l'entrée d'une jeune québécoise dans la vie menstruelle. *Je veux pas que tout le monde le sache* (Catherine). Et c'est peut-être paradoxalement là, dans l'impératif absolu de secret et de discrétion, que l'on peut percevoir l'importance de la place symbolique qu'occupent ici la ménarche et les menstruations.

## ESPACES DE SECRET, ESPACES DE SENS : LE SECRET COMME MARQUEUR DE PASSAGE ?

### *Il faut pas que ça paraisse : l'impératif de discrétion menstruelle*

Il est bien évident que l'obligation de discrétion n'est pas ici imposée aux filles menstruées sous forme de restrictions semblables aux interdits rituels de certaines sociétés dites traditionnelles. Les réclusions obligatoires, les isolements, les prohibitions de certaines activités, bref les "tabous menstruels" n'existent pas comme tels en contexte québécois. S'il était jadis défendu à nos grands-mères de se laver les cheveux, d'aller à cheval, de faire du sport, de cuisiner ou de travailler trop dur durant leurs règles, on s'attend aujourd'hui, au contraire, à ce que les femmes cachent leurs menstruations en étant aussi performantes, aussi productives, aussi efficaces qu'à l'habitude. Disposant de tout un attirail supposément pratique et facile à utiliser permettant de contenir le sang menstruel et d'éviter les inconforts, les femmes n'ont plus de raison de vouloir faire des menstruations un moment "spécial" du mois. Nous n'avons plus à dévoiler nos règles en nous retirant du monde social ou en agissant différemment<sup>14</sup>. Rien, dans l'espace public, ne laisse deviner qu'une femme est menstruée. L'idée de suspendre le cours des activités quotidiennes semble horripilante. Certaines jeunes filles racontent, horrifiées, des histoires de leurs aïeules interdites de baignade, de sport ou même d'école pendant leurs règles, confinées à la maison; histoires qu'elles semblent porter comme une mémoire de l'oppression :

*Avant si t'étais menstruée, il fallait que tu sois comme une statue jusqu'à ce que ça finisse. Y'avait une fille à l'école de ma grand-mère qui venait*

---

<sup>14</sup> Il serait intéressant sur ce point d'étendre la réflexion à l'invention controversée du *syndrome prémenstruel*. Outre le fait que le *trouble dysphorique prémenstruel* ait récemment été répertorié comme trouble mental par le *Manuel Diagnostique et statistique des troubles mentaux* (DSM-IV) et qu'il soit de plus en plus soigné par antidépresseurs ou thérapies hormonales (De Ronchi et al 2005, Mancho et Edwards 2005), le concept de *syndrome prémenstruel* est largement distribué dans le sens commun et la culture populaire (Cosgrove et Riddle 2003). La moindre variation d'humeur, le moindre bouleversement émotif, le moindre changement d'attitude d'une femme menstruée sont ainsi considérés comme pathologiques et anormaux (Stanton 2002).



*même pas à l'école pendant qu'elle l'était. C'est trop clair que tu peux pas passer [ton année scolaire] si tu manques tout le temps! (Sarah).*

Et encore, d'une même voix de désaccord : *Dans l'ancien temps (...) tu pouvais comme plus rien faire, juste broder ou quoi de même. C'est super plate. (Camille).*

Même les filles qui éprouvent des inconforts menstruels disent aller en classe, poursuivre leurs activités, continuer "la vie normale" pendant les jours de menstruations. Mais paradoxalement, dans une étonnante actualisation de l'idée de réclusion menstruelle, elles disent aussi :

*Une journée de menstruation idéale c'est genre quand il pleut, pis que tu restes chez vous avec tes amies pour regarder des films. Que tu peux rester en pyjama (...) que ta mère t'achale pas. Comme être plus tranquille (Natasha).*

*En tout cas le mieux c'est de pas avoir d'école, même pas de devoirs, juste faire rien ou voir mes amies. Des fois la première journée de ma semaine je reste toute la journée dans ma chambre. Mon père arrête pas de me dire de me bouger, mais ma mère me laisse faire, elle (Marie-Maude).*

*J'aime mieux être menstruée la fin de semaine comme ça je peux prendre plus mon temps, être plus relax (Anaïs).*

*J'suis pas d'accord pour dire que c'est [les règles] comme une maladie. Sauf que pour vrai des fois j'me sens comme si j'avais une grosse grippe; j'ai mal partout pis j'veux juste qu'on me laisse dormir tranquille. Des fois j'dis à mon père que j'suis malade pour pas aller à l'école... Pour vrai, tu dis pas ça hein ? (Magalie)*

Bien sûr, je n'ai pas trahi la petite stratégie de Magalie ! Toutefois, elle semble assez caractéristique du paradoxe dans lequel plusieurs jeunes filles

affirment se sentir piégées : d'un côté, il est inconcevable que les menstruations perturbent les occupations et activités de la vie "normale" et il est impératif que les filles apprennent à faire "comme si de rien n'était", de l'autre, certaines expriment le besoin de se reposer, d'être calmes, de laisser davantage d'espace à leur sensibilité durant leurs menstruations. Or, ainsi que l'indique Magalie, la maladie constitue dans notre société la manière privilégiée de justifier un besoin de tranquillité et de répit. Le statut de malade s'assortit de certains privilèges, permet certaines dérogations aux devoirs quotidiennes (Vidal 1994). Argument de maladie auquel n'hésitent pas à recourir les filles pour se faire pardonner une absence, une fatigue, une fragilité durant leurs règles auprès de leurs professeurs : *Tsé comme si tu dis que t'es dans ta semaine au prof d'éduc c'est trop clair qu'y te laisse tranquille, même encore plus que si tu dis que t'as genre la gastro !* (Marie-Maude), ou de leurs parents : *Quand ma mère me gosse pour que je fasse quelque chose qui me tente pas (...) je lui dis que j'ai mal au ventre parce que je suis menstruée, pis ça marche. Elle sait c'est quoi* (Sarah).

Nous pouvons sans doute déceler une volonté de résistance dans ces stratégies de repos par l'acquisition du statut de malade. En effet, les filles se servent de leurs règles pour accéder à certaines prérogatives, pour échapper à certaines obligations. Cependant, face à la valeur sur-moderne de productivité, l'état de maladie infériorise l'individu malade en le renvoyant à son anti-productivité. La fille qui utilise un prétexte de maladie pour expliquer son état durant ses règles ne se place-t-elle pas dans une position floue entre la reconnaissance de ses propres besoins et la nécessité de justifier ces besoins par un argument infériorisant ? Ne contribue-t-elle pas, comme le suggèrent Lee et Sasser-Cohen (1996), à réaffirmer l'équation menstruations = maladie ?

Ce glissement subtil de sens semble paver la voie à la médicalisation du corps des jeunes filles. Il est intéressant de noter par exemples que, sur les 28 adolescentes présentes à l'entretien exploratoire, 16 consommaient un quelconque produit pharmaceutique en lien avec leurs menstruations, surtout la pilule anovulatoire, et que pour environ la moitié d'entre elles, la ménarche avait été l'occasion du premier contact avec les instances de surveillance gynécologique.

Qu'elles aient des règles douloureuses, qu'elles éprouvent une fatigue plus importante qu'à l'habitude durant leurs menstruations, qu'elles présentent un cycle menstruel irrégulier ou une ménarche moindrement tardive, les jeunes filles se voient très rapidement renvoyées à des expertises biomédicales. Or, on le sait, la biomédecine excelle dans l'art de poser des normes. Afin de nommer, d'expliquer et de contrôler la nature, elle l'engonce dans des rythmes rigides censés baliser les expériences corporelles en les fixant dans une normalité souvent incohérente avec les subjectivités des individus. Des règles "normales" sont des règles qui ne causent aucun changement du corps et qui ne produisent aucune variation d'humeur ou de comportement. Des règles "normales" sont des règles qui n'altèrent en rien la participation de la jeune fille aux activités de son monde. Des règles "normales" sont des règles qu'on ne peut deviner, des règles qui se vivent en secret, des règles qui se cachent.

Si les jeunes filles éprouvent et expriment avec conviction l'importance de ne pas divulguer l'état de menstruante par une quelconque suspension de leurs activités "normales", elles sont encore plus véhémentes au sujet de la nécessité absolue de ne surtout pas révéler leurs règles par un quelconque écoulement "public" de sang menstruel. Jamais au grand jamais ne doivent-elles laisser de tache sur leurs vêtements, sur leurs draps, sur leurs mains; au risque de subir l'insupportable. *Le pire qui peut t'arriver, c'est si t'as une tache pis que tu te promènes de même sans t'en rendre compte*, soutient Catherine. Dès la ménarche, il importe que la jeune fille apprenne à camoufler, à contenir son état en cachant son sang. Il faut absolument qu'elle évite les taches, les traces, les dévoilements. Surtout, l'impératif de discrétion est perceptible dans la place cruciale que prennent les produits "hygiéniques" commerciaux dans les récits de ménarche des filles. Sarah raconte comment l'attirail hygiénique a constitué l'élément central de ses premières menstruations :

*Là, elle [ma mère] est allée chercher comme dix boîtes dans sa chambre pour m'expliquer ; avec des ailes, pas d'ailes, des super-extra-mini-plus-minces. Pis là aussi les tampons. Elle avait pris une sorte avec du déo*

[déodorant] *dedans juste pour me montrer qu'il fallait pas prendre ça, tsé ! Pis plus absorbants, des qui ressemblaient à des couches, sérieux...*

La détaillée et divertissante démonstration de produits “hygiéniques” commerciaux à laquelle s’est livrée la mère d’une Sarah nouvellement menstruée (et fort amusée !) dépasse certes en exhaustivité les explications obtenues en général par les jeunes filles rencontrées. Toutefois, pour la majorité d’entre-elles, la question des produits hygiéniques féminins occupe le centre des conversations qu’elles ont eu avec leur entourage au sujet de la ménarche et des menstruations. Quand je demande à Catherine ce qu’elle signifie par *tout*, quand elle dit que sa mère lui a *tout expliqué sur les menstruations*, elle me répond que sa mère lui a parlé des différences entre serviettes hygiéniques et tampons, qu’elle l’a mise au courant des différents formats de produits commerciaux et qu’elle l’a informée des marques les plus réputées. Même réduction de la chose menstruelle à sa matérialité consumériste lorsque Annouk dit : *Ah oui, on parle quand même beaucoup de ça [de menstruations] avec mes amies : comme on sait qui qui prend des tampons ou des serviettes ou c’est quoi notre sorte préférée ou quand on essaye une nouvelle sorte.*

Cette prépondérance de la “logistique” menstruelle dans l’expérience de la ménarche montre combien il importe dans notre société que les jeunes filles apprennent d’abord à “gérer” l’écoulement de sang, à le cacher. Lorsque je les interroge sur les raisons qui, selon elles, fondent l’impératif de camouflage du sang, elles cherchent d’abord à établir leurs réponses dans le pragmatisme des causes matérielles : le sang menstruel part difficilement à la lessive, le sang menstruel souille les vêtements, le sang menstruel dégage une odeur. *C’est parce que c’est pas facile d’enlever du sang sur du linge* (Catherine). *Ben là si tu te fais une tache pis que tu l’enlèves pas tout de suite, après ton pantalon est pus bon* (Émilie). *Ça se pourrait que ça sente* (Camille). L’impératif de discrétion menstruelle est énoncé comme une évidence universelle : *y’a pas une fille au monde qui est contente si ça arrive [faire une tache]* (Arianne). *Laisser voir son sang menstruel : c’est humiliant* (Annouk), *ça se fait pas là* (Camille), *ça serait super gênant* (Catherine). Si les filles savent si bien que le dévoilement de leur

sang menstruel est strictement interdit et que tout dévoilement accidentel constituerait une humiliation, c'est peut-être parce qu'elles ne voient jamais de sang menstruel à la télévision ou dans les magazines, même dans les publicités de produits hygiéniques. Elles n'entendent non plus que rarement le mot "menstruations", auquel l'entourage préfère souvent une pléthore d'euphémismes et que les médias choisissent de ne pas utiliser (Houppert 1999, Olesen et Woods 1986). Dès leurs premières règles, les jeunes filles s'appliquent à cacher, à être discrètes, à ne pas montrer, à ne pas laisser voir et savoir.

Les mesures prises pour éviter que la fuite fatidique ne survienne astreignent parfois la vie des filles à de bien austères routines de "vérification", comme pour Chloé et Macha, deux solidaires adolescentes de 15 ans rencontrées lors de la recherche préliminaire, qui ont établi entre elles un "pacte de surveillance" afin de s'avertir mutuellement en cas de fuite inopinée, ou comme Annick, Ariane et Marie-Maude qui se rendent systématiquement à la salle de bain entre leurs périodes de cours pour s'assurer qu'elles n'ont pas taché leur vêtements et que leurs produits hygiéniques peuvent continuer de leur garantir un peu de "sécurité". Parfois cependant, l'impératif de secret devient trop lourd et presque absurde, la voix détonante d'Anaïs le dénonce :

*Tsé dans la pub de Tampax, ils te disent que, yé c'est l'fun, ton tampon peut être caché dans ta main. Sauf que dans le fond, c'est juste pour les autres, parce que une fois que t'es toute seule à la toilette avec ton tampon, tu t'en fous ben qu'il soit assez petit pour tenir dans une main, tu le vois pareil !*

Lucides et solidaires, peut-être, mais pas prêtes pour autant à renoncer à la nécessité de se taire. Peu des jeunes filles rencontrées sont elles-mêmes responsables de l'achat régulier de leurs produits hygiéniques. Or, certaines d'entre-elles ayant déjà eu à le faire se disent de *juste un peu gênée* (Virginie) à *humiliée au boutte* (Marie-Maude) d'avoir à être vues en train d'hésiter entre une centaine de produits, de se balader dans la boutique avec "ça" dans les mains, puis de devoir montrer le produit au commis de la caisse. Certaines ont même

développé des stratégies pour que le produit passe inaperçu : camoufler l'emballage de produits hygiéniques sous d'autres items, apporter un sac en tissu ou, stratégie la moins risquée de toutes : trouver quelqu'un pour faire les achats à sa place. Il serait faux de croire que l'espace de la consommation invite à rompre l'impératif de secret sur les menstruations. Même si ce qui a été défini comme éminemment privé se retrouve soudain dans le monde public et marchand des rayonnages d'une pharmacie, les produits hygiéniques, leurs publicités, leurs emballages renforcent l'obligation de "garder le secret" (Klapish 1995, George et Murcott 1992). L'industrie de la "protection féminine" véhicule trois messages : D'abord, les règles sont exposées comme une contrainte négative à la vie des femmes, contrainte qui, par la consommation adéquate de produits hygiéniques, peut être amoindrie, permettant aux femmes d'être "enfin libres" ! Ensuite, on alimente la croyance selon laquelle le sang menstruel est sale. La femme ayant ses règles se sentant dégoûtante et malpropre, seule la consommation de produits *hygiéniques* ou *sanitaires* lui permet de se sentir "enfin fraîche" ! Enfin, on comprend que la menstruation et tout ce qui s'y rapporte doit être caché, dissimulé et ne paraître sous aucun prétexte. Seule la consommation de produits hygiéniques doublée d'une auto-surveillance constante permettent de "rester active" et de "poursuivre ses activités" sans que "rien n'y paraisse"... Bien sûr, grandir en Occident implique l'apprentissage de la consommation. Toutefois, est-ce d'abord de son pouvoir d'achat que nous voulons parler à une jeune fille à laquelle on dit du même souffle "qu'elle est une femme maintenant"?

À la base d'industries prospères<sup>15</sup>, l'impératif de discrétion façonne la conception que se font les jeunes filles des menstruations. Simultanément, par leur adhésion inconditionnelle à la nécessité de ne rien laisser paraître, les filles participent de cette loi du silence menstruel. Certes, nous n'avons pas ici de tabou menstruel spontanément cosmologique, nous ne performons pas systématiquement de célébrations publiques de la ménarche, nous n'excluons pas

---

<sup>15</sup> À titre indicatif, les géants Proctor et Gamble, Kimberley Clark et Johnson et Johnson considèrent que les produits hygiéniques féminins jetables représentent à eux seuls une industrie de deux milliards de dollars (US) annuellement en Amérique du Nord. Les ventes du supprimeur périodique de menstruations Seasonal, distribué par la compagnie pharmaceutique Barr, plus grand fabricant états-unien de contraceptifs oraux, se sont élevées en 2004 à 16,2 millions de dollars (US) (Rabin 2004).

les filles des activités courantes ni n'exigeons d'elles qu'elles s'isolent dans des huttes menstruelles, mais il serait inexact et réducteur de croire pour autant que notre société a complètement désinvesti la ménarche et les menstruations. Le silence, espace du secret, du caché a remplacé les murs de la hutte. L'indifférence a pris la place du tabou. Les indispositions féminines n'indisposent plus personne puisque le travail, l'école, le service, le mouvement et même l'amour ne sont plus restreints. Pour que les règles ne dérangent pas, nous avons des médicaments régulateurs ou même supprimeurs de menstruations, des serviettes super-discrètes, des tampons ultra-absorbants. Le silence des filles a pris la place des réclusions mensuelles. Les menstruations, surtout les premières, sont ici affaire privée, affaire intime. Comme si c'était le silence, le secret, le caché qui enveloppaient le passage. Comme si une fille qui saigne était aussi une fille qui se tait. Comme si *devenir une femme* était synonyme d'*avoir un secret*.

### ***T'as juste pas le choix de lui dire : le dévoilement de la ménarche à la mère***

La plupart des filles qui ont vécu leur première menstruation chez elles ont tout de suite, après les quelques instants de prise de conscience, appelé l'adulte de sexe féminin qui se trouvait à la maison ; leur mère dans la majorité des cas et parfois leur belle-mère. Camille a attendu trois jours avant d'annoncer la nouvelle à sa mère, mais en a parlé le jour même avec la mère d'une copine. Les filles dont la ménarche est survenue à l'extérieur de l'espace domestique se sont spontanément adressées à la femme la plus proche ; Arianne à sa grand-mère avec laquelle elle faisait des courses et Catherine à la mère de la copine chez laquelle elle passait la nuit (cette femme a tout de suite contacté la mère de Catherine par téléphone). Annouk, qui a vécu l'événement à l'école, a demandé à l'animatrice parascolaire de lui procurer une serviette hygiénique, mais Anaïs, qui était aussi à l'école, n'a partagé la nouvelle avec aucun professeur ou animateur puisqu'elle avait en sa possession le matériel hygiénique adéquat. Toutes deux ont confié la nouvelle à leur mère dès leur arrivée chez elles.

Dans les récits de ménarche, comme d'ailleurs dans toutes les conversations que j'ai eu avec les filles, les pères sont presque inexistantes. Je n'ai pas, il est vrai, beaucoup abordé le sujet moi-même, mais à peine quelques filles mentionnent-elles un malaise de leur père au moment du dévoilement, souvent fortuit, de la nouvelle, ou déplorent-elles un certain détachement de sa part. La vaste majorité des filles soulignent, comme Sarah : *je voulais pas que mon père le sache*. Seule Virginie a reçu, et apprécié, l'assistance simultanée de sa mère et de son père au moment de sa ménarche. Très clairement, la ménarche et les menstruations ne devraient pas concerner papa. Les rares filles dont les pères ont osé commettre une quelconque immixtion dans la chose menstruelle (offrir une boîte de serviettes hygiéniques à Natasha, féliciter ouvertement Arianne lors d'un souper familial) ont vécu le geste comme une ingérence.

D'ailleurs, l'appréciation que font les filles des réactions suscitées par l'annonce de leur ménarche varie énormément. Même si toutes se sont fait dire "qu'elles étaient des femmes maintenant", certaines filles, rares, jugent que l'entourage a réagi de façon adéquate alors que d'autres, plus nombreuses, considèrent que la réaction de leur mère a été excessive ou, au contraire, trop indifférente. Les parents de Virginie et de Coralie ont accueilli l'annonce avec enthousiasme et émoi, ce que semblent avoir apprécié les filles: *Mon père, il pleurait de joie, il était super ému !* dit Virginie en souriant. *Elle [ma mère] était vraiment contente, elle m'a prise dans ses bras,* se souvient Coralie avec sérénité. Les mêmes débordements maternels n'ont pas du tout été bienvenus par Sarah, Marie-Maude et Natasha qui racontent avec un mélange de ressentiment et de dérision: *Elle s'énervait là, j'avais juste le goût de lui dire : "calme tes nerfs !"* (Sarah). *J'm'attendais à ce qu'elle soit de même, mais là, c'est comme wow. Elle arrêtait pas : "ah, ma petite fille est une femme, ma petite fille est une femme"* (Marie-Maude). *J'te dis, ç'avait pas d'allure, une vraie hystérique* (Natasha). Au contraire, Annouk et Magalie, dont les mère et belle-mère sont restées stoïques à l'annonce de la ménarche, auraient apprécié un peu plus d'éclat. *Tout le monde faisait comme si de rien n'était. Moi je l'savais qu'y avait quelque chose de différent, pis c'était comme : "allo, c'est parce que y se passe de quoi dans MA vie"* (Annouk). *Elle [la conjointe de mon père] a juste été comme : "ah bon..."*



*félicitations... tu veux-tu une serviette ou un tampon ?*'' (Magalie). Magalie a toutefois, quelques heures plus tard, subi les esclandres de son père : *C'est mon père, sérieux, qui a rendu ça comme trop... C'est parce que, y'est tellement mal à l'aise*, mentionne-elle rapidement, avant de raconter extensivement la réaction apparemment démesurée de sa mère lorsqu'elle lui a appris la nouvelle dès le lendemain. Aucune des jeunes filles n'a été témoin de réactions immédiatement négatives comme celles décrites dans la littérature féministe et souvent évoquées par les femmes des générations précédentes : "pauvre petite fille", "le trouble commence", "pas déjà", "c'est notre malédiction" (Ayse et Uskul 2003, Delaney, Lupton et Toth 1988, Golub et Catalano 1984, récits de femmes plus âgées consultées informellement).

Mise à part Coralie qui, comme il a été mentionné plus tôt, a vécu un passage rituel élaboré, les filles affirment que l'intensité immédiate des réactions de l'entourage a été brève et momentanée. Même pour les quelques filles dont les parents (mères) ont, en général contre leur gré, célébré la ménarche par un repas spécial ou un petit présent, les transports provoqués par l'annonce de la nouvelle n'ont été que passagers. La ménarche n'est le moment d'aucune transmission intergénérationnelle de valeurs ou de récits familiaux. Entre autres, peu de filles sont capables de raconter la ménarche de leur propre mère. Celles (Annouk, Magalie et Coralie) auxquelles les mères ont confié l'histoire de leurs premières règles l'ont fait quelques mois avant ou après le jour de l'événement. Dans ces trois cas, les ménarches maternelles ont été présentées comme des événements traumatiques et négatifs que les mères avaient la volonté de ne pas reproduire avec leur propre fille.

Malgré la diversité des réactions suscitées par l'annonce des premières règles, une constante semble transcender les particularités des expériences des filles : l'omniprésence de l'ambiguïté du secret. En effet, la plupart des filles ont vécu une certaine ambivalence à dévoiler la nouvelle à leur mère. *Sur le coup, t'as le goût de garder ça pour toi*, se souvient Marie-Maude. *J'avais surtout pas hâte d'être obligée de lui dire [à ma mère] parce que je le savais que tsé, elle allait faire une grosse affaire, pis toute*, se rappelle Sarah. *Si j'avais pu pas lui dire, je*

*lui aurait pas dit*, confie Émilie. Plusieurs filles disent avoir révélé leur ménarche davantage par obligation que par réel désir. *T'as pas le choix de le dire à ta mère, t'as juste pas le choix*, affirme Marie-Maude. Lorsque interrogées sur les raisons de cette obligation, les filles répondent d'abord que la ménarche doit être révélée à cause des besoins matériels qu'impliquent les règles : se procurer l'attirail hygiénique adéquat et faire disparaître les taches de sang. Mieux vaut annoncer soi-même la nouvelle à maman que d'attendre qu'une tache de sang sur des draps ou des vêtements à la lessive nous trahisse. Quelques-unes croient aussi que le fait de cacher leur ménarche à leur mère aurait été reçu par celle-ci comme une trahison. *J'aimais mieux lui dire tout de suite, de toute façon elle s'en serait rendue compte pis là ç'aurait été un drame : "Aaah!!! Ma fille me dit rien ! Aaah!!! Ma fille me cache des chooooooses!"*, soutient humoristiquement Natasha en suggérant la tragédie qu'elle aurait pu provoquer en gardant le secret... et elle ajoute un peu plus tard : *je chiale ben là, mais tsé, j'veux pas lui faire de peine à ma mère.*

Évidemment, les jeunes filles rencontrées n'ont pas toutes avec leur mère la même qualité de relation. Certaines vivent des conflits plus ou moins ouverts, sur lesquels elles s'étendent d'ailleurs largement en entrevues, d'autres ont des relations amicales, presque égalitaires, alors que d'autres encore sont avec leur mère dans un rapport de maternage. Quoiqu'il en soit, les mères sont des figures centrales des récits de ménarche et malgré la vigueur de l'indignation qu'elles démontrent, je sens que les filles se sont pliées de bonne grâce à "l'obligation" de dévoiler leur ménarche à leur mère. Pour elles aussi, garder sa ménarche strictement pour soi paraît inconcevable, même si la révélation des premières règles s'apparente à la révélation d'un secret. En ce sens, l'annonce de la nouvelle cristallise des dimensions dépassant la simple ménarche. Il est sans aucun doute compliqué pour une mère de réagir "correctement" à la ménarche de sa fille hors des clichés du "tu es une femme maintenant", le monde social offre peu de ressources symboliques pour marquer les passages et les mères semblent peu enclines à en fabriquer. Plusieurs chercheurs se sont penchés sur les enjeux soulevés chez une mère par la ménarche de sa fille. Entre autres, selon ces travaux, une femme dont la fille a ses premières règles est confrontée à ses

propres souvenirs de ménarche, à sa relation avec sa propre mère, à l'éventualité de la disparition de sa propre capacité reproductive et, surtout, à la nécessité du détachement d'avec sa fille (Costos, Ackerman et Paradis 2002, Fellous 2001, Gillooly 1998, Fischer 1998). Une mère interrogée par l'anthropologue Michèle Fellous (2001) au sujet de la ménarche de sa fille explique :

*C'est dur de me ranger à l'idée que l'enfant que j'ai mis au monde grandit et devient adulte; il faut lâcher le bébé, la petite fille qu'elle était, la regarder devenir l'adulte qu'elle doit être. Cela me prend aux entrailles de l'accepter, de renoncer à contrôler sa vie, à espérer, à échafauder son avenir; elle est livrée à elle-même à présent... Je vois mon propre vieillissement... Oui... Je suis plus âgée maintenant, je ne peux plus faire d'enfant; je passe le relais à la génération suivante. Je quitte aussi ce moment éphémère de mère à fille (Fellous 2001; 121)*

Pour ma part, ayant choisi de ne pas interroger les mères des jeunes menstruantes, je peux simplement affirmer que, même si les filles ne perçoivent ni ne symbolisent toutes ces dimensions et malgré qu'elles jugent sévèrement les réactions de leurs mères, elles considèrent le dévoilement de leurs premières règles comme un moment critique et nécessaire de la relation avec leur mère. Moment d'incohérence. Moment d'inadéquation. Moment de confrontation, moment de réconfort. L'ambivalence et parfois le malaise qu'elles ont éprouvé à révéler la nouvelle semblent symptomatiques de l'ambiguïté ressentie à l'adolescence par rapport à la famille. Comme le montre une abondante littérature, l'adolescence est caractérisée par la réduction de la dépendance aux parents. En vieillissant, les jeunes doivent établir et consolider leur autonomie. Ainsi que le valide le sens commun, les adolescents rejettent les tentatives de contrôle parental comme des violations de leur capacité d'autodétermination. Même si les parents demeurent importants dans la vie de l'adolescent, celui-ci se tourne de plus en plus vers le monde extérieur, surtout vers ses pairs, pour obtenir les ressources affectives et identitaires dont il a besoin pour se construire. Le jeune ne peut devenir un individu qu'en se séparant partiellement de ses parents. Paradoxalement, parce que cette séparation est difficile, elle ravive le besoin de

proximité et de protection de l'adolescent envers ses parents. Dans un perpétuel jeu de proximité/distance, le jeune lutte contre son propre besoin de dépendance en brisant et renouant sans cesse le lien à ses parents (Fischer 1998). En ce sens, le dévoilement de la ménarche constitue un moment charnière dans le jeu de détachement/proximité. Quand les filles disent qu'elles auraient aimé garder le secret de leur ménarche, mais qu'elles se sont senties obligées de le dévoiler, elles parlent de l'ambivalence qu'elles éprouvent à mettre leur mère à distance, à se séparer d'elle. Dans leur hésitation à garder l'événement pour elles, elles expriment l'ambiguïté de leur désir d'autonomie et de leur besoin de réconfort. La possibilité de garder le secret de leur ménarche constitue une barrière, un obstacle qu'opposent les filles aux tentatives de contrôle et d'intrusion de leur mère. C'est aussi un rempart de protection qu'elles se donnent pour protéger leur naissante indépendance.

On peut également reconnaître dans l'ambivalence à révéler le secret toute l'ambiguïté ressentie face au corps de la mère, ambiguïté dans laquelle on entendra des résonances psychanalytiques. Ainsi que l'ont pensé les psychanalystes Mélanie Klein (1932) et Helen Deutsch (1925), le corps de la fille qui saigne devient comme celui de sa mère, dans un jeu de miroirs insupportable au désir d'affranchissement. Le conflit intérieur de la jeune fille se cristallise dans la relation. Dire à sa mère que l'on est menstruée, c'est lui dire que l'on est irrémédiablement comme elle, qu'on lui ressemble, mais c'est aussi se détacher d'elle et de son corps en lui montrant l'autonomie de son corps à soi. Manifestant ce rapport ambivalent au corps maternel, certaines filles soulignent leur répulsion à voir le sang menstruel de leur mère : *Ça m'écoeure comme plus que si c'était quelqu'un d'autre*, dit Sarah. *Ça me fait chier quand elle laisse ses serviettes toutes déballées dans la poubelle. J'veux pas le savoir moi qu'elle l'est [menstruée]*, soutient Marie-Maude. Lorsque je demande à Anaïs si elle serait curieuse de connaître l'histoire de la ménarche de sa mère, elle s'exclame : *Ah non! Ça me tente pas de savoir ça! C'est de ses affaires! C'est comme de savoir que tes parents baisent, brrr* (elle mime un frisson de dégoût). Avec un peu plus de modération, certaines des filles identifient ce malaise qu'elles ressentent à l'évocation des menstruations et de la ménarche de leur mère. Si les filles se sont

senties gênées par les réactions de leur mère au moment de l'annonce de la ménarche, elles appliquent aussi à leur mère le même impératif de discrétion qu'à elles-mêmes. Comme si la maman devait représenter, à la fois par le silence de sa réaction et le silence sur ses propres règles, un espace idéal sur lequel les filles pourraient projeter leur désir de secret.

***Je veux pas que tout le monde le sache : la circulation du secret***

Lors du dévoilement "obligatoire", presque toutes les filles ont demandé à l'adulte (la mère) qui les a assistées au moment de la ménarche de ne pas ébruiter la nouvelle, de ne pas en parler à *tout le monde*, de ne pas le dire à grand-maman, aux tantes et surtout pas à papa. Camille met en relation son hésitation à révéler sa ménarche à sa mère avec la crainte d'un manque de discrétion : *Ça me tentait pas de lui dire. Je savais que ça allait virer en shnoutte. J'avais pas ben ben le goût de subir ça là : qu'elle annonce ça à tout le monde. Même appréhension exprimée par Émilie : Ça me tentait pas que tout le monde le sache tu comprends. Magalie a clairement exigé le secret de sa mère :*

*Je lui ai dit tout de suite que je voulais pas qu'elle le dise à personne. Je le savais que si elle le disait j'allais être pognée pour juste parler de ça. Comme, tout le monde va être : "hon, c'est une grande fille maintenant, mais j'ai rien à dire moi!"*

Natasha parle aussi de la promesse de secret extorquée à sa mère : *Je voulais pas qu'elle aille le dire à tout le monde, pas à mon père en tout cas (...) je trouve que c'est pas de ses affaires, pis que c'est moi qui faut qui décide à qui je le disais.*

Les mères de Magalie et de Natasha, comme bien d'autres, n'ont pas su tenir la promesse de secret si pieusement demandée. Très souvent, les filles se sont fait offrir les "félicitations" d'une grand-mère, d'une tante, d'une amie à laquelle elles n'avaient pourtant pas elles-mêmes confié la nouvelle de leur

ménarche. La rupture du silence maternel est éprouvée comme une trahison : *Je lui dirai plus rien à ma mère. Elle me dit tout le temps "il faut que tu me montres que je peux te faire confiance", ben là c'est moi qui peux pas lui faire confiance* (Camille). Annouk exprime aussi cette souffrance de l'ébruitement du secret par sa mère : *si elle dit ça, que je lui ai dit que je voulais vraiment pas qu'elle le dise, ben elle peut aller dire n'importe quoi d'autre, j'peux vraiment pas être sûre*. Comme si leur désir de proximité avait été puni, comme si la révélation du secret causait une irrémédiable rupture, comme si elles avaient été profondément abîmées, comme si surtout la trahison de leur mère cristallisait tout le vide de l'événement, les filles parlent de la déloyauté maternelle avec un authentique regret et une colère palpable. Elles se fâchent, haussent le ton, se redressent, ou alors hochent la tête, chuchotent, se montrent déçues.

Il n'y a en soi rien de tragique à ce que la grand-mère, parfois le père, la tante ou l'amie aient été mis au courant de la nouvelle. Les filles sont conscientes que la ménarche en elle-même n'a rien d'exceptionnel et que les membres de leur entourage s'attendaient plus ou moins à ce que *ça arrive* un jour ou l'autre. C'est plutôt le fait qu'elles aient perdu la prérogative du dévoilement qui heurte les filles et les mécontente : *C'est pas que ça me fait quelque chose qu'elle [ma grand-mère] le sache, elle s'y attendait sûrement là, mais si j'avais voulu lui dire, je lui aurais dit moi-même* (Sarah). *Je le sais ben qu'elle [une très proche amie de la mère d'Émilie] aurait fini par le savoir, mais ça aurait été comme le fun que je puisse décider quand que ça me tentait de lui dire !* (Émilie). *C'est sûr qu'il [mon père] s'en doutait que ça aurait fini par arriver, mais c'est pas une raison pour aller lui dire ça de même sans ma permission* (Marie-Maude). Dans cette appréhension de l'ébruitement, les filles craignent surtout de perdre le pouvoir sur le contenu du secret. En se faisant "voler" la prérogative du récit, elles risquent de se faire voler l'expérience. Elles ont peur que maman, en en donnant sa propre version, déforme les événements :

*Là, quand elle en parlait, elle était comme toute fière, mais elle racontait n'importe quoi (...) elle racontait au monde qu'on a pleuré là, pis qu'elle m'a tout expliqué plein d'affaires. C'est même pas vrai ! Elle dit ça jusque*

*pour que le monde dise ; ‘‘ah, t’es une bonne mère, tu communique avec ta fille’’ (Sarah).*

Dans les dévoilements des mères, justement parce que ce sont les mères qui racontent depuis leur propre position, les vérités des vécus des filles sont trafiquées, inexactes. Selon les filles, les mères qui s’arrogent le pouvoir de faire circuler la nouvelle dans l’entourage déforment forcément l’expérience de leurs filles. Double trahison donc, puisque non seulement maman *le dit à tout le monde*, mais qu’en plus *elle raconte n’importe quoi*. Il faut rester maîtresses du dévoilement, départager ceux qui sauront de ceux qui ne sauront pas, révéler le secret avec parcimonie. Peut-être parce que la ménarche est en elle-même incontrôlable, il est nécessaire de garder le contrôle sur la circulation de la nouvelle.

S’il existe un espace de la vie des jeunes filles dans lequel le dévoilement du secret de la ménarche revêt une importance cruciale, c’est celui des rapports entre filles. Invariablement, dans chacune des entrevues, les filles évoquent minutieusement la circulation de la nouvelle dans leur réseau social. Que la jeune fille soit très populaire ou qu’elle ne fréquente qu’une ou deux copines, il y a toujours au moins une amie qui a participé de près au vécu de la ménarche et des menstruations. Toutes les filles, toutes, m’ont non seulement fait le récit de leur propre ménarche, mais elles m’ont également, parfois avec une surprenante abondance de détails, raconté les premières règles d’une ou de plusieurs copines. Lee et Sasser Cohen (1996 ; 125) ont aussi souligné cette importance accordée aux amitiés féminines dans les souvenirs de ménarche racontés par des femmes plus âgées. Aussi, il est difficile de vivre sa ménarche loin de ses amies. Même si aucune des filles n’a vécu une telle situation, Anaïs et Arianne m’ont raconté la souffrance de copines à elles dont la ménarche était survenue alors qu’elles étaient isolées de leurs amies ; dans un camp de vacances et tout juste après un déménagement dans une ville où la jeune fille en question ne connaissait personne : *elle avait personne pauvre elle, on était pas là nous autres, il a fallu qu’elle s’arrange toute seule*, se souvient Anaïs. Durant nos conversations, lorsque les filles me parlent de leurs amies, elles se montrent détendues,

expansives. Leurs récits dérivent, éclatent, débordent de mes questions. L'importance que j'accorde moi-même à l'amitié féminine les incite sans aucun doute à l'ouverture. Malgré les innombrables tensions des rapports sociaux adolescents, l'espace de l'amitié semble un espace confortable, bien que complexe, dans lequel les premières menstruations constituent un enjeu central.

D'abord, les filles trouvent chez leurs amies un lieu d'échange et de soutien menstruels. Comme il a été précédemment montré, les filles s'épaulent dans leurs stratégies de discrétion : elles se surveillent les unes les autres pour s'alerter d'éventuelles fuites de sang, elles se procurent au besoin des produits hygiéniques et tentent de parer aux inconforts.

*Au début [lors des premiers cycles menstruels], je savais jamais quand j'allais l'être, faque j'oubliais tout le temps de mettre des serviettes dans mon sac. Faque là j'capotais tout le temps là : "ah, faut que je trouve une serviette". Ben ma meilleure amie, elle a décidé de toujours en garder dans son sac au cas que j'en aille besoin. J'étais comme full touchée là. En plus elle, elle l'était même pas [menstruée] (Émilie).*

*D'habitude, mon amie Lili a toujours très mal au ventre quand elles les a [ses règles] (...) Elle l'a pas vraiment dit à sa mère parce que sa mère, elle va s'inquiéter là, pis être comme : "Il faut faire quelque chose, bla bla bla". J'comprends. Avec mon autre amie Annie, on est allées à la pharmacie pis on lui a acheté des Midols, la pharmacienne nous a dit que c'était bon contre les menstruations... ben j'veux dire, contre les douleurs menstruelles (Anaïs).*

*Quand c'est arrivé [la ménarche de la meilleure amie qui est survenue au domicile de Natasha], elle était gênée de le dire à ma mère. Moi j'savais que ma mère en garde tout le temps [des serviettes hygiéniques] dans la salle de bain, faque je suis allée lui en chercher une. Après elle était correcte. On a parlé (Natasha).*



Même si ces démonstrations de solidarité renforcent et consolident l'impératif de discrétion menstruelle, elles restent paradoxalement des moments de liberté et d'authenticité pour les filles. C'est d'abord avec quelques amies choisies que l'on parle ouvertement de la ménarche et de menstruations. Pour plusieurs filles, les copines constituent, avec la mère, les sources principales de savoir au sujet des règles. Les filles se regroupent pour rechercher en secret de l'information sur les règles ou pour en discuter: *après que Karine ait commencé à l'être, on en parlait tout le temps, on allait toutes à la bibli le midi pour regarder des livres en cachette* (Sarah). Si les échanges avec la mère sont souvent vécus dans une certaine ambivalence et fondés sur la transmission de connaissances officielles et "logistiques", les filles semblent trouver chez leurs amies un savoir informel plus proche de l'expérience. *Avec tes amies c'est pas pareil. Tu peux vraiment plus parler des côtés plus, comme, personnels. Si c'est vraiment tes amies, elles te jugent pas*, affirme Marie-Maude. Entre autres, c'est surtout dans les conversations avec les amies que sont directement abordées les questions du corps, des sensations physiques provoquées par les règles et de la matérialité du sang menstruel. Pêle-mêle, quelques enjeux relatifs au corps menstrué que les filles m'ont dit avoir abordé exclusivement avec leurs amies : la normalité de la texture et de la couleur du sang menstruel, le gonflement des seins dans les jours précédant les règles, la cessation de l'écoulement de sang lors du bain ou de la baignade, la gestion du sang lors des rapports sexuels, les signes physiques annonciateurs de la ménarche, la décision d'utiliser des tampons plutôt que des serviettes et les sensations génitales provoquées par l'écoulement de sang,

En face les uns des autres, les corps réapparaissent. Les corps de femmes s'examinent, se confirment, tentent de vérifier leur normalité. Dans un mimétisme manifeste, les filles se construisent et fabriquent leur rapport à leur corps, à leur féminité, elles définissent ensemble la chose menstruelle. Par exemple, j'ai pu noter lors de l'entretien exploratoire conduit dans une école secondaire avec un groupe de 28 adolescentes, que les filles se divisaient, selon leurs âges, leur année scolaire et leurs affinités, en quatre groupes d'appartenance, excluant quelques individus. Les filles appartenant à un même groupe d'amies employaient les mêmes mots pour nommer les menstruations : les filles d'une même "gang"

parlaient des *affaires* pour désigner les règles, un autre groupe préférait l'euphémisme *être dans le rouge*, l'autre disait plutôt *les avoir* ou *l'être* pour signifier "avoir ses règles" ou "être menstruée", alors que les filles du dernier groupe employaient ouvertement les termes *menstruations*, *être menstruée* et *sang menstruel*. Elles possédaient aussi des codes secrets élaborés pour parler des produits hygiéniques. Je les avais d'ailleurs fait bien rigoler en racontant que mes amies et moi employions entre nous l'abréviation *SS* pour désigner les serviettes sanitaires. Nous pouvions ainsi nous demander à pleine voix dans un corridor du collège *as-tu une SS ?*, sans trahir l'impératif de secret menstruel tout en solidifiant la cohésion de notre petit groupe.

Si le secret de la ménarche fonde et installe des solidarités entre les filles, la révélation de la ménarche permet aussi de situer "micro-politiquement" la jeune fille au sein de son groupe d'amies. Cette situation se constitue par l'usage du secret comme outil d'exclusion/inclusion dans les rapports avec les autres filles. En effet, l'ordre dans lequel la jeune menstruante informe ses amies de la nouvelle de sa ménarche est significatif de l'importance qu'elle accorde à chacune des relations: on informe toujours la meilleure amie, la *best*, d'abord, précisément parce que c'est la meilleure amie, mais aussi pour solidifier le lien que l'on a avec elle. De la même façon, se faire confier *en premier* la ménarche d'une amie atteste de l'importance de la relation et peut même servir à sceller le pacte d'amitié : *Elle me l'a dit en premier, le jour que c'est arrivé. Elle m'a dit que j'étais la première à le savoir. Après ça, j'étais vraiment sûre d'être sa best*, raconte Catherine au sujet de la ménarche récente d'une de ses copines. L'accueil que réservent les amies à la ménarche semble beaucoup moins chargé que la réaction de la mère. La majorité des jeunes filles ne se souviennent même pas comment leur confidente a réagi à l'annonce, ou alors en ont un souvenir très imprécis. Elles sont toutefois capables d'énoncer minutieusement l'itinéraire de la nouvelle : qui l'a su avant qui, qui l'a dit à qui, qui a trahi le secret, qui a été exclu de la confiance. L'événement est dans le dévoilement, pas dans la réception de la confiance. Lors des révélations subséquentes aux autres filles, on s'assure d'indiquer à qui et à combien d'autres personnes le secret a déjà été dévoilé, ce qui peut modifier instantanément le statut des relations : *Ouais, ça m'a fait de la peine quand elle*

*m'a dit qu'elle l'avait déjà dit à deux autres filles, j'pensais que c'était ma meilleure amie. Moi je lui avais dit en premier, confie Sarah. Choisir de ne pas mettre telle ou telle autre fille au courant relève d'une volonté parfois consciente de prendre des distances. La fille qui est exclue de la confiance n'a pas accès à l'espace de soutien, d'échange, d'information et de solidarité.*

Quelques filles disent qu'elles ont plus volontiers révélé leur ménarche à une fille elle aussi menstruée, alors que les autres n'ont pas choisi leur confidente sur la base de son expérience menstruelle. Elles accordent néanmoins toutes une certaine importance au fait de pouvoir, à l'intérieur du secret, parler avec des filles aux vécus semblables au leur : *Parce que mes amies mettons eux autres elles le sont pas [menstruées], faque tsé elle posent des questions, mais c'est comme, elles peuvent pas vraiment comprendre c'est quoi (Annouk). À cause de cette importance accordée au partage de vécus similaires, il pourrait exister entre les filles ce que Freud (1923) a nommé dans la préface au journal de la petite Rita une "compétition menstruelle". Les menstruations, signe de capacité procréative, seraient associées chez les adolescentes à des statuts sociaux supérieurs et valorisés. Chaque jeune fille désirerait s'approprier ce statut en étant la première de son groupe d'amies à avoir ses règles, et les menstruantes plus tardives éprouveraient de la jalousie pour les menstruantes plus précoces. Bien qu'une semblable "compétition menstruelle" ne soit pas évoquée comme telle par aucune des filles, il semble bel et bien que, à l'intérieur d'une certaine fourchette d'âge, les filles aient souhaité commencer à être menstruées principalement pour "rejoindre" une amie déjà réglée. Avant que mon amie le soit [menstruée], ça me tentait comme pas que ça m'arrive, mais finalement j'ai vu que c'était pas si pire ! Pis c'était quand même, tsé, dans un sens j'aimais ça qu'on en parle ensemble (Natasha).*

Dans la complexité des rapports entre filles, la détention d'un secret est hautement désirable ; davantage, semble-t-il, que le contenu du secret. Ce n'est pas tant le statut de menstruante comme tel qui est valorisé dans les groupes de filles, mais bien les possibilités de secret qu'offre ce statut. Il arrive donc que les filles se servent du secret de la ménarche soit pour se rapprocher d'une autre fille

populaire, soit en pensant accroître leur propre popularité. La désirabilité du secret de la ménarche incite parfois certaines jeunes filles à transformer leur volonté d'être menstruées en mensonge, mensonge d'ailleurs sévèrement puni par le groupe :

*Y'a une fille quand j'étais en sixième qui disait ça [qu'elle était menstruée], elle se pensait bonne. Toutes les filles étaient tout le temps autour d'elle, comme elles parlaient juste de ça en cachette ensemble,, mais elle se pensait ben hot. À un moment donné la mère d'une autre fille qui connaissait sa mère lui a parlé de ça, faque la mère de la fille lui a dit que c'était pas vrai, pis les autres l'ont su. Ben, y'a pus personne, dans les filles, qui lui a parlé jusqu'à la fin de l'année, se souvient Arianne avec une douleur qui me laisse croire qu'elle raconte en fait ici sa propre histoire.*

Confier le secret de sa ménarche constitue à la fois une preuve et une assurance d'amitié, et ce, précisément parce que le secret implique d'être gardé. Parce que la fabrication et la conservation d'un secret nécessite certaines capacités d'autonomie et de conscience de soi, l'apprentissage des mécanismes du secret est cruciale à l'adolescence (Finkenauer, Engels et Meeus 2002; Van Manen et Levering 1996). Même à l'intérieur de leurs propres réseaux sociaux, les filles *ne veulent pas que tout le monde le sache*. Un comportement comme celui décrit par Arianne est mal vu. Il n'est pas admis de laisser savoir à *tout le monde* que l'on a ses règles et il est encore moins admis de laisser savoir à *tout le monde* que *tout le monde* le sait ! Il importe pour les filles, même avec les amies, de garder le contrôle sur la circulation de la nouvelle.

Il semble d'ailleurs que les amies soient plus respectueuses que les mères des demandes de discrétion. Elles savent que la trahison du secret entraîne nécessairement une altération de la relation. *C'est sûr que si tu le dis, pis que ton amie t'as dis de pas le dire... ben même si elle t'a pas dis de pas le dire, c'est sûr que si tu le dis elle va être vraiment fru*, explique Catherine, laissant deviner par son abondant usage du mot "dire" qu'elle a elle-même beaucoup de difficulté à passer le test du secret qu'une amie récemment menstruée lui a confié. Elle dit

d'ailleurs plus tard : *on parlait de ça pis j'ai failli le dire à mon autre amie, mais bon... un secret c'est un secret.*

Le secret de la ménarche est, comme tout autre secret, précieux et fragile. Instantanément, il peut être brisé, facilement il peut être trahi. Le secret peut nouer et dénouer des amitiés. Le secret se fabrique lui-même en même temps qu'il tisse les filles entre elles. Le secret de la ménarche structure les relations sociales en même temps qu'il permet aux filles d'exercer pour elles-mêmes un certain contrôle sur un événement incontrôlable. D'abord et avant tout, le secret constitue pour les filles l'objet d'immenses et innombrables enjeux...

### ***Un secret, c'est un secret : digression sur le secret***

Le secret est frontière. Étymologiquement, le mot "secret" dérive du Latin *secretum* : séparé, mis à part, caché. Par définition, le secret sépare un espace intérieur d'un espace extérieur. Il permet de poser une limite entre soi et l'autre, de mettre à distance. En éloignant l'autre de soi, il facilite l'individuation de celui ou de celle qui détient le secret. La création d'un espace caché en soi-même, d'un espace secret, installe une intimité dans le rapport de soi à soi. Le secret est instrument d'identité; de là son importance à l'adolescence.

Nous engendrons tous en nous-mêmes des pensées et des sensations secrètes, des aspirations intimes, des sentiments cachés, tenus enfouis dans le sol de ce que nous appelons notre "jardin secret". Ce "jardin secret", dont l'existence repose sur la dépendance de notre pensée occidentale à la disjonction entre monde intérieur et univers extérieur, nous constitue, nous définit. La possibilité du secret relâche le lien qui nous attache au monde en nous laissant la distance nécessaire pour que nous puissions porter notre regard sur le monde. Dans notre pensée, le "jardin secret" est un lieu partiellement en retrait du monde; c'est un autre monde, celui-ci "intérieur", qui participe toutefois au monde "extérieur". Comme l'écrit le sociologue allemand de l'école de Chicago

Georg Simmel, le secret offre *la possibilité d'un second monde à côté du monde apparent; ce dernier étant définitivement influencé par le premier* (1967, p. 330). Le secret est l'espace de nous-mêmes par lequel nous appréhendons le monde et depuis lequel nous participons à la création permanente du monde. Ainsi que l'expose le sociologue phénoménologue Erwing Goffman en étendant la conversation avec Simmel, l'existence du "jardin secret", de cet espace caché et intime en chaque individu, permet à chacun de jouer le jeu social de la négociation des identités tout en préservant en soi-même un lieu d'authenticité et d'individualité (Goffman 1973). Le secret, frontière entre soi et le monde, garde, malgré sa porosité, le soi à l'abri.

En même temps, le secret pour exister doit déborder de l'espace intime du soi. Il faut qu'un secret, pour être secret, se signale dans le monde hors de soi. Rien au monde n'est secret par essence, et tout peut devenir un secret, même des choses aussi triviales que le phénomène menstruel. Le secret enveloppe un contenu quelconque qui, pour devenir secret, doit être nommé comme tel. Il faut dire "j'ai un secret" pour que le secret existe. Un secret que l'on garde strictement pour soi n'est pas un secret. Le secret est toujours minimalement public. Toujours, le secret circule.

Bien sûr, au hasard des interactions sociales, il arrive que le secret ne soit pas seulement nommé, mais que son contenu soit révélé. Dans le confort de l'affection, par la contrainte des conventions, sous la menace, par besoin, par devoir ou par envie, on se dévoile, on se confie, on avoue, on partage le secret. On ne dit plus seulement qu'il y a un secret, mais on en expose le contenu. Le sceau est brisé, l'enveloppe est décachetée : le secret se détruit dans sa révélation. Dans le mouvement de sa divulgation, le secret cesse d'être. Partager un secret, c'est forcément le détruire. Raconter une chose secrète, c'est faire en sorte qu'elle ne le soit plus. Celui ou celle qui se confie estompe la barrière entre espace intérieur et espace extérieur. La destruction d'un secret par sa révélation, écrit Michael Taussig (1999), s'apparente au sacrifice.

D'ailleurs, explique-t-il d'après Benjamin, la pensée occidentale, sous *la poésie enracinée de ses habitudes quotidiennes* (p.2), est non seulement tributaire de cette séparation entre intérieur et extérieur, elle repose aussi sur la croyance en l'idée que la vérité se trouve nécessairement dans les espaces intérieurs. En ce sens, si une chose a été cachée, si elle a été enveloppée dans le secret, c'est forcément parce qu'elle était vraie, essentielle. Le secret révélé est précieux parce qu'il donne accès à un espace que nous considérons plus authentique, plus profond, plus sincère, plus proche de la vérité. Et plus la vérité cachée dans le secret est considérée fondamentale, plus le processus de sa révélation est flamboyant. C'est-à-dire que le processus par lequel un secret est détruit pour laisser s'échapper *la vérité* exerce sur nous une intense fascination s'apparentant à celle que nous éprouvons en étant témoins d'actes sacrificiels. Les secrets sont attrayants parce qu'ils sont secrets; c'est la perspective de leur destruction dans la révélation qui nous appelle, précisément parce que nous portons la certitude que leur destruction révélera des choses vraies. De la quête de vérité aussi notre pensée est dépendante.

Lorsqu'il est révélé, "lâché" dans le monde, lorsqu'il est sacrifié, le secret crée des clivages entre les gens. *Tour à tour, il soude et oppose des insularités. Il les distingue et les menace*, écrit Michel de Certeau (2002, p.20) au sujet du secret dans son *Invention du quotidien*. Comme le montrent les anthropologues András Zempléni dans *La chaîne du secret* (1976) et Jean Jamin dans *l'Essai sur la fonction sociale du secret*, le secret maintient et accuse les distances sociales : il sépare ceux qui savent de ceux qui ne savent pas. Il divise initiés et néophytes. D'un côté ceux qui ont accès au contenu du secret et pour lesquels, donc, le secret n'en est plus un, de l'autre côté ceux qui seulement connaissent l'existence du secret en ignorant ce qu'il contient. Le secret situe les individus, façonne leurs relations selon qu'ils appartiennent à l'intérieur du secret ou qu'ils en soient exclus.

Quand on a été "mis dans la confiance", lorsque l'on se situe à l'intérieur du secret, dans l'espace où le secret a été dissolu, le secret devient un rempart de protection contre le monde "de ceux qui ne savent pas", une sécurité

contre les non-initiés. Il y a, à l'intérieur du secret, un lieu plus ou moins confortable où "ceux qui savent" peuvent être ensemble. Au chaud dans le ventre du secret, les "initiés" célèbrent leur unité autour du cadavre du secret sacrifié. Ainsi que le résume Michel Couetoux dans *Figures du Secret* :

*Le secret est un obstacle, une barrière à l'intrusion et au contrôle de l'extérieur. En ce sens, il permet l'intimité, il contribue à l'individualisation des membres du groupe, qui sont à l'abri du secret. En revanche, il définit à l'intérieur de cet abri une zone de nudité, de transparence, dans laquelle le secret se détruit lui-même et devient son contraire; chose mise en commun (Couetoux 1981, p.22).*

Mais peu importe ce que le secret contient, la protection est dans la perpétuation de l'idée de sa frontière. Pour que l'intérieur du secret puisse toujours exister comme tel, comme l'envers uni du monde extérieur, il est essentiel de maintenir l'apparence de secret. La révélation du secret ne doit bien sûr pas avoir lieu hors du cercle des initiés. Comme l'explique Taussig (1999), il faut absolument que les exclus du secret continuent à reconnaître que le secret existe quelque part, de l'autre côté de la barrière. Depuis l'intérieur, "ceux qui savent" doivent perpétuer l'idée que, au fond du secret, réside une vérité cachée. Le secret ne peut être maintenu que s'il se répète et se confirme comme secret. Paradoxalement, dans ce processus, ce sont ceux pour lesquels le secret n'existe plus qui font du secret un fétiche protecteur. Le secret est public : à l'extérieur du secret, les exclus savent ce qu'ils ne doivent pas savoir. Eux aussi, même si le secret les attire, tiennent à ce que le "vrai" demeure toujours d'avance un chose cachée.

Évidemment, poursuit Taussig en dialoguant avec Canetti, les secrets sont plus souvent constitués (parce que les vérités sont plus facilement créées) par ceux qui "ont" le pouvoir. Ce sont les instances de pouvoir qui définissent les contenus des secrets, qui déterminent les exclusions et qui tracent les frontières des abris-secrets. Ce sont aussi elles qui perforent le plus facilement les parois protectrices d'autres secrets. Le secret; fabriquer un secret, connaître un secret,



propager un secret, récolter un secret, est objet de pouvoir. Le secret est à la fois enjeu et dispositif politiques. Et c'est parce qu'il est objet de pouvoir que le secret est si paradoxalement fragile. La révélation d'un secret ne porte en rien atteinte au contenu du secret révélé, elle le dévoile, c'est tout. La révélation d'un secret expose toutefois nécessairement les mécanismes du pouvoir qui ont fomenté le secret. Quand il éclate, quand il explose, quand son contenu est déversé dans l'espace du non-secret, le secret montre l'aléatoire de ses stratégies et, par là, se détruit non-seulement lui-même, mais détruit aussi la frontière entre ceux qui savaient et ceux qui ne savaient pas. La révélation d'un secret brise les remparts de protection. Soudain, il n'y a plus d'espace intérieur, il n'y a plus de distance possible. Les vérités sont exposées dans toute leur contingence. Soudain, il n'y a plus de jardin secret.

Nos univers contemporains se disent hostiles au secret (Petitat 1998, Bouretz 1996). Sous prétexte de mettre au jour cette "vérité" dénudée des rapports de pouvoir qui le sous-tendent, le secret est chassé, traqué, il est constitué en ennemi à détruire par la révélation. On connaît le secret; il est public : on sait que les secrets sociaux, ceux prescrits par la pudeur, les conventions, l'habitude ont été créés par des dispositifs de pouvoir aux vérités aléatoires. Dans tous les domaines et sur tous les plans, il faut aspirer à plus de transparence, il faut révéler les mécanismes, dévoiler les stratégies... atteindre "le fond des choses". La vérité, enfouie dans le secret, constitue l'idéal; nous la recherchons. Les structures, qu'elles soient bureaucratiques ou psychiques, sont confrontées à l'obligation de se rendre visibles, transparentes, authentiques. "Avoir un secret" s'apparente à "cacher quelque chose". Certes il faut cultiver un "jardin secret", mais il ne faut rien "se cacher à soi-même", il faut "se découvrir", "être authentique". Le caché, le secret, le voilé est à la fois ce qu'il faut découvrir et ce qu'il faut éliminer. En même temps, comme il a été dit plus tôt, le moindre de nos rapports sociaux est régi par une forme de secret. L'existence du quant-à-soi, la possibilité de voiler nos pensées, nos sentiments, nos affects, permet nos relations avec les autres. Notre croyance en l'existence d'un espace intérieur caché et secret en chacun rend l'Autre mystérieux, fascinant, passionnant : on veut le découvrir, percer son mystère. On veut aussi partager ses secrets. Parce que l'intérieur du

secret offre des possibilités de solidarités, de sécurité, de confort, de pouvoir, on désire être initié, pénétrer l'espace de ceux qui savent, connaître les secrets. Si tout est visible, si tout est dévoilé, il n'y a plus de jeu possible. Si les secrets n'existent plus, il n'y a plus ni frontière, ni abri, ni protection.

Les secrets permettent à la fois de cacher et d'être libre, à la fois de savoir et de savoir quoi ne pas savoir. Les secrets sont en même temps objets politiques et enjeux du rapport psychique à soi. On peut dire que le secret concerne et traverse tous les domaines de la réalité, on peut aussi dire que le secret remet en question la notion même de division de la réalité en domaines. Donc, le secret n'est en lui-même ni à valoriser ni à proscrire. Il n'y a pas de vrais secrets, non plus qu'il n'y a de secrets faux. Pour ces raisons, les lieux du secret, quels qu'ils soient, doivent être appréhendés avec un regard ouvert.

J'ai essayé d'adopter ce regard. Je n'ai pas cherché à rendre la réalité transparente. Je n'ai pas essayé de dévoiler des mécaniques et des stratégies. Je n'ai pas tenté de révéler le secret, de le détruire, de le vider. J'ai plutôt essayé de suivre son parcours cursif et incertain dans l'expérience. J'ai voulu par ce mémoire montrer comment, dans l'expérience de la ménarche, de nombreux secrets se créent, s'entrelacent et s'emboîtent les uns dans les autres. Si la ménarche est bel et bien une expérience de secret, c'est une expérience de secrets multiples et variés. Les espaces secrets sont innombrables et ils se chevauchent. Dans chaque aspect du vécu de la ménarche émerge une nouvelle forme de secret, une nouvelle façon de fabriquer, de conserver ou de révéler un secret.

Le secret public qui enceint la ménarche et les menstruations dans un espace de discrétion permet paradoxalement aux filles de se constituer des lieux de solidarité et de protection, à l'abri dans la chaleur du secret. Cela, les tenants du "tabou menstruel" l'ont déjà pensé. Mais l'impératif de secret, peu importe par quelles instances de pouvoir il a été conçu, permet aussi par la négative de donner valeur et sens à l'expérience des filles : le secret possède une valeur propre parce qu'il est secret. S'il est bel et bien vrai qu'on ne marque pas la ménarche, qu'on ne parle pas de menstruations, qu'on ne détruit pas le secret, on parle en

revanche du fait qu'on ne puisse pas en parler. Perpétuellement, on répète et on confirme : "il y a là un secret". Le secret de la ménarche, d'abord secret avec soi-même et avec son corps, mobilise chez les jeunes filles des enjeux psychiques relatifs à l'indépendance, à l'autonomie, à la distanciation. Le secret de la ménarche emmène aussi les filles à négocier sa révélation dans le tissage de leurs relations sociales. Peut-être, à défaut d'un passage public, le secret, en saturant l'expérience, tient-il lieu de marqueur ? Peut-être est-ce le secret qui donne du sens ?

***CONCLUSION***

*Y'était temps*  
Émilie, 13 ans

Le ciel est lourd au-dessus de Montréal. L'air est pesant. L'orage menace. Chaque respiration laisse dans la bouche un goût de souffre et de moiteur. La ville est sale, engourdie. Fin d'été. Alerte au smog. Mes mains glissent sur le volant. L'embouteillage s'éternise. Par les fenêtres grandes ouvertes, rien ne pénètre qu'une odeur épaisse et immobile. Au-dehors, pas le moindre souffle de vent. Je n'aurais pas dû prendre la voiture.

Sur le siège passager, Émilie soupire. Elle a chaud. Elle a posé les pieds sur le tableau de bord et s'évente distraitemment avec mon cahier de notes. Nous sommes silencieuses, fatiguées sans doute par les deux heures d'entrevue que nous venons de terminer chez elle. C'était la dernière; j'ai fini mon "terrain". Devant nous, la rue Monkland ressemble à un stationnement. Il semble que nous n'arriverons jamais.

J'emmène Émilie à la soirée d'anniversaire d'une copine, à l'autre bout de la ville. Sa mère était contente de n'avoir pas à sortir par cette chaleur. *Vraiment, madame, c'est la moindre des choses.* Elle m'a après tout accueilli trois fois dans l'intimité de sa maison. Nous sommes en retard. Pourtant Émilie ne s'impatiente pas. Elle regarde dehors, songeuse. Notre silence est confortable. Je me demande si, comme moi, elle repense à toutes les confidences qu'elle m'a offertes.

Émilie, comme les autres filles, a fait preuve avec moi d'une ouverture remarquable. En partageant l'expérience de sa ménarche, elle m'a permis d'accéder à un univers intime, passionnant, souvent plein de surprises.

D'abord, les rencontres avec les filles m'ont démontré la pertinence d'une approche de recherche basée sur l'exploration des vécus subjectifs. La complexité de leurs histoires m'a emmenée à adopter un angle d'étude tentant de saisir l'expérience de la ménarche depuis "l'intérieur". Délaissant des perspectives qui semblaient lire d'avance le phénomène menstruel dans une grille d'analyse politique, j'ai essayé de comprendre la ménarche à la fois comme une expérience

intime, particulière et unique, mais aussi comme une expérience étroitement liée au mouvement de la vie sociale. De cela, deux constats ont émergé.

Premièrement, j'ai pu voir que la ménarche constituait une expérience individuellement intense et importante qui toutefois ne semblait pas trouver d'écho significatif dans les marqueurs sociaux proposés. Si elle se vit dans les espaces quotidiens de la vie occidentale; médicalisation, consommation, sexualité, groupes de jeunes, famille; la première menstruation n'a pas pour les jeunes filles le sens d'un passage vers le statut de femme.

Ne me résolvant pas à une si plate conclusion, j'ai remarqué ensuite que le secret saturait chaque aspect de l'expérience de ménarche des filles : Secret du corps qu'on ne dévoile pas. Secret de l'événement qu'on ne marque pas. Secret que tout le monde reconnaît comme secret, mais qu'on prend garde de révéler. Secret du sang que les conventions prescrivent de cacher. Secret intime qu'on hésite à divulguer. Secret stratégique qu'il faut faire circuler. Secret qui divise et qui rapproche. Secret qui sépare et qui unit. Secret de femmes. Secret de filles... J'ai suggéré de voir le secret comme le centre de l'expérience de la ménarche, comme, peut-être, son principal lieu de sens.

Mais je doute qu'Émilie, dans l'accablante touffeur de notre auto immobile, soit autant que moi préoccupée par tout cela. Elle a des soucis beaucoup plus importants pour meubler ses rêveries : Il y a le *party* de ce soir auquel elle a bien hâte d'arriver, mais qui risque de se compliquer à cause d'une féroce tension entre Valérie et Ingrid. Il y a le beau Francis, qui sera à la fête, auquel Émilie a envoyé l'an dernier un valentin passionné et qu'elle est gênée de côtoyer depuis. Il y a l'examen de natation à passer la semaine prochaine qui lui donnera le droit de travailler comme sauveteur d'ici quelques étés. Il y a la rentrée en deuxième secondaire dans quelques jours, la science physique qu'Émilie déteste déjà, et Mme Boulanger qu'elle espère avoir comme enseignante de français. Il y a la pollution, dehors, qui l'inquiète sans doute, le petit étang au chalet dans lequel elle ne peut plus se baigner et la disparition des pandas qu'elle aime tant. Elle pense aussi peut-être à sa mère qui a décidé de quitter son emploi

pour retourner aux études après le divorce, à sa peste de petit frère qui a eu cette semaine une plus grosse allocation qu'elle, à sa chambre qui n'est pas rangée, à son bracelet de billes qu'elle a brisé en le triturant durant l'entrevue...

Et devant la tranquillité silencieuse d'une Émilie absorbée dans le cours de ses pensées, je me rends compte qu'il resterait tant de choses à dire. Tous ces aspects de leurs vies que les filles m'ont racontés et dont je n'ai pas parlé, toutes ces questions de l'adolescence que je n'ai pas abordées, tous ces enjeux sur lesquels je n'ai pas réfléchi. Mon regard est tellement partiel, tellement minuscule. Il y a tant d'espaces que je n'ai pas explorés. Je me suis intéressée à l'expérience de la ménarche parce que je désirais comprendre comment se vivait l'entrée dans la vie menstruelle des jeunes filles dans le Québec contemporain. Ce faisant, j'ai pénétré un univers dense et complexe aux innombrables facettes, un univers beaucoup plus vaste que tout ce que j'avais imaginé.

Soudain, la rue devant nous se libère. Enfin, nous avançons. *Y'était temps*, souffle Émilie, soulagée. Elle me sourit, de son beau sourire pris en charge par l'orthodontie. Le mouvement de la voiture nous rafraîchit un peu. Émilie se redresse, me demande si elle peut mettre la radio. *Bien sûr*. En cherchant un poste, elle me dit que la copine chez laquelle nous nous rendons lui a parlé d'une petite boutique où on fabrique soi-même des bijoux. Elle aimerait bien y aller. Je lui suggère de l'y emmener un jour, quand nous aurons le temps. Elle est ravie. Je sais, en toute humilité, qu'elle apprécie la compagnie d'une "grande" comme moi. Je sais aussi qu'une telle activité déborde de mon rôle d'ethnologue, mais je suis liée à Émilie, comme aux autres filles, par un authentique sentiment de devoir. Je n'abandonnerai pas mes informatrices après avoir recueilli d'elles de si précieux secrets. Après tout, Georges Balandier n'a-t-il pas écrit que l'anthropologue, éternel *initié inachevé* (2000; 21), acquiert, en récoltant des secrets, certaines responsabilités qu'il lui faut remplir?

En particulier, s'est demandé Balandier (2000), quand nous passons d'une connaissance extérieure, superficielle de la vie de nos sujets d'étude à un savoir intérieur, plus intime, plus privé, quand nous devenons en quelques sorte des

“initiés”, sommes-nous astreints à l’obligation de secret ? Certes, nous disposons de tout un attirail éthique permettant à nos informateurs de connaître ce qu’implique la participation à nos travaux. En acceptant de me rencontrer, les jeunes filles savaient que j’allais écrire sur elles et raconter leurs expériences dans des lieux qui leur sont étrangers. Elles et leurs parents ont signé toutes les autorisations nécessaires et les filles ont consenti à être enregistrées. Elles connaissaient l’obligation de transmission inhérente à mon rôle et savaient que je n’étais ni une amie, ni une thérapeute. La conversation ethnographique n’est pas un secret, elle est destinée à être communiquée. Cependant, quand un interviewé se livre, ne partage-t-il pas parfois avec l’ethnographe des confidences qu’il ne dévoilerait peut-être pas ailleurs? Au hasard des échanges, une proximité s’installe qui fait parfois oublier les micros et le cahier de notes. Les filles, dans la générosité de leur confiance, m’ont révélé des morceaux d’elles-mêmes et de leurs vies qui s’apparentaient à des secrets. Elles m’ont raconté leurs histoires, livré leurs pensées, parlé de leurs espaces intimes et parfois cachés. Qui plus est, j’ai choisi de m’intéresser précisément à la place du secret dans leur expérience. Où, alors, dois-je tracer la frontière du secret? Ai-je le droit de dévoiler des propos tenus à voix basse? Y a-t-il une pudeur que j’ai outrepassée? Ai-je trahi le secret?

J’aimerais qu’Émilie me rassure, j’aimerais connaître son avis, j’aimerais qu’elle baisse le volume de la musique et que nous parlions encore, je voudrais lui demander d’excuser en avance mes éventuelles trahisons, mais elle m’interpelle; il faut prendre à droite.

Nous pénétrons un quartier neuf de la ville où les maisons en rangées sont collées les unes contre les autres. Émilie me guide dans un dédale de rues toutes semblables. Il n’y a ni arbre, ni fleur, ni verdure dans ce quartier. Émilie souligne la tristesse du paysage. Il fait déjà presque nuit. Elle me fait tourner à droite, à gauche, revenir sur nos pas, puis : *C’est là!*, s’exclame-t-elle, désignant une maison identique à toutes les autres où, sur le balcon, un groupe d’adolescents discutent paisiblement. Émilie leur fait signe. Une jeune fille vient vers nous. Malgré la chaleur, elle porte une austère robe noire et beaucoup de maquillage. Je m’étonne du contraste avec le style vestimentaire plutôt enfantin d’Émilie. *Elle est*



*goth*, me clarifie-t-elle. Ah bon. La jeune fille nous salue. Je lui souhaite bon anniversaire. *C'est Kim, c'est elle la fille des menstruations*, indique Émilie à son amie. Je souris : *La fille des menstruations*. Oui. Sans doute. C'est bien moi. C'est comme ça, j'imagine, que les filles ont perçu mon bien obscur travail. *La fille des menstruations*.

Émilie pousse la portière de la voiture, rechausse ses sandales, ramasse son sac. Je la remercie encore une fois et lui souhaite de bien s'amuser. Elle me fait la bise. Son amie *goth* m'envoie la main. Je regarde les filles s'éloigner pour rejoindre les autres. Elles se fondent ensemble dans le groupe de leurs copains. Je me demande ce qui se passera ensuite. Émilie se souviendra-t-elle de nos rencontres? Racontera-t-elle sa journée à ses amis? Leur révélera-t-elle les mêmes secrets qu'à moi? Aura-t-elle perçu combien l'expérience de sa ménarche est importante et fascinante? Parlera-t-elle de menstruations dans son entourage? Abordera-t-elle ses prochaines années de vécu menstruel avec sérénité? Comment grandira-t-elle dans son corps de femme? Saura-t-elle, un jour, accompagner l'expérience de sa propre fille? Comment vivra-t-elle les autres passages de sa vie?

Je ne sais pas. Ce sont ses secrets.

***BIBLIOGRAPHIE***

ABU-LUGHOD, Lila

1993 Writing Women's Worlds: Bedouin Stories. Berkeley: University of California Press.

1990 *The Romance of Resistance : tracing transformations of power through Bedouin women*. American Ethnologist. 17:1; pp. 41-55.

AKIN, David

2003 *Concealment, confession, and innovation in Kwaio women's taboos*. American Ethnologist. 30:3; pp. 381-400.

AMANN- GAINOTTI, Merete

1986 *Sexual socialization during early adolescence: the menarche*. Adolescence. 21 (83): 703-710.

APPADURAI, Arjun

1996 Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.

AYSE, A. et USKUL, K.

2004 *Women's menarche stories from a multicultural sample*. Social Science and Medicine. 59:4; pp. 667-679.

BALANDIER, Georges

2000 *L'anthropologue, ses secrets et ceux de l'autre* In Petitat, André (dir.) Secret et lien social. Montréal, Paris: L'Harmattan

BARTKY, Sandra Lee

1995 *Toward a Phenomenology of Female Consciousness* In Tuana, Nancy et Tong, Rosemarie (dir.) Feminism and Philosophy. Oxford: Westview Press.

BETTELHEIM, Bruno

1954 Symbolic Wounds and the Envious Male. New York : Free Press.

BIRO, Frank et al.

2005 *Secular trends in menarche*. Journal of Pediatrics. 147:6; pp. 753-760.

BONTE, Pierre et IZARD, Michel

1991 *Tabou*. In Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Paris : Quadrige/Presses Universitaires de France.

BOURDIEU, Pierre

1998 La domination masculine. Paris: Éditions du Seuil.

1980 Le sens pratique. Paris : Éditions de Minuit.

BOURETZ, Pierre

1996 *Philosophie du secret*. L'information psychiatrique. 72:7; pp.685-689.

BRACONNIER, Alain, Colette CHILAND et Marie Choquet

2001 Secrets et confidences au temps de l'adolescence. Paris : Masson.

BRITTON, Cathryn J.

1996 *Learning about "the curse" an anthropological perspective on experiences of menstruation*. Women's Studies International Forum. 19: 6; pp. 645-653.

BROOKS-GUNN, Jeanne

1994 *Experience of breasts development and girls' stories about the purchase of a bra*. Journal of Youth and Adolescence. 23:5; pp.539-565.

1984 *The psychological significance of different pubertal events to young girls*. Early Adolescence. 4; pp. 315-327.

BUCKLEY, Thomas

1982 *Menstruation and power of Yurok women : Methods in cultural reconstruction.* American Ethnologist. 9; pp.47-60.

BUCKLEY, Thomas et GOTTLIEB, Anna

1987 Blood Magic: the Anthropology of Menstruation. Berkeley: University of California Press.

CAILLOIS, Roger

1939 (ed. 1983) L'Homme et le sacré. Édition augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec le sacré. Paris : Gallimard.

CERTEAU, Michel de

2002 L'invention du quotidien. Paris : Gallimard.

CHANTER, Tina

1995 Ethics of Eros: Irigary's Rewriting of the Philosophers. New York: Routledge.

CIXOUS, Hélène

1976 La. Paris: Gallimard.

COSGROVE, Lisa et RIDDLE, Bethany

2003 *Constructions of femininity and experiences of menstrual distress.* Women and Health. 38:3; pp. 37-58.

COSTOS, Daryl, ACKERMAN, Ruthie et PARADIS, Lisa

2002 *Recollections of menarche : communication between mothers and daughters regarding menstruation.* Sex Roles: a Journal of Research. Janvier; pp. 49-60.

COUETOUX, Michel

1981 Figures du secret. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

COUTINHO, Elsimar

1999 Is Menstruation Obsolete : How Suppressing Menstruation Can Help Women Who Suffer from Anemia, Endometriosis or PMS. New York: Oxford University Press.

CSORDAS, Thomas

1996 Embodiement and Experience : The Existential Ground of Culture and Self. Cambridge: Cambridge University Press.

DE BEAUVOIR, Simone

1958 Mémoires d'une jeune fille rangée. Paris : Gallimard

1949 Le deuxième sexe: les faits et les mythes. Paris : Gallimard.

DELANEY, Janice, Mary-Jane LUPTON, Emily TOTH

1988 The Curse: A Cultural History of Menstruation. Chicago: University of Illinois Press.

DE RONCHI D. et M. UJKAJ, F. BOARON, A. MURO, M. PISELLI

2005 *Symptoms of depression in late luteal phase dysphoric disorder: a variant of mood disorder?* Journal of Affective Disorders. 86: 2-3; pp.169-174.

DEUTSCH, Helen

1925 *The psychology of women in relation to the function of reproduction*  
In Fleiss, R. (dir.) The psychoanalytic reader ed. 1948. pp. 166-179.

DEVEREUX, George

1950 *The psychology of feminine genital bleeding*. International Journal of Psychoanalysis.31; pp. 237-257.

DOUGLAS, Mary

1966 Purity and Danger : An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge & Kegan Paul.

DUFOUR, Rose

1983 *Les menstruations et la grossesse chez les Iglulingmiut*. RAQ. 14, 3; pp. 26-36.

DUMONT, Louis

1986 Essays on Individualism : Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago: Chicago University Press.

DURKHEIM, Émile

1897 *La prohibition de l'inceste et ses origines*. L'année sociologique. 1; pp. 1-70.

EHRENREICH, Barbara et ENGLISH, Deirdre

1979 For her Own Good :150 years of Expert's Advice to Women. New York: Anchor Press.

ERIKSON, Erik

1968 Identity: Youth and Crisis. New York: Norton.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1956 *Preface* In Steiner, Franz ; Taboo. London : Cohen & West LTD.

FAUSTO-STERLING, Anne

2000 Sexing the Body : Gender Politics and the Construction of Sexuality. New York: Basic Books.

FELLOUS, Michèle

2001 À la Recherche de Nouveaux Rites: Rites de Passage et Modernité Avancée. Paris : L'Harmattan.

FINKENAUER, Catrin, Rutger ENGELS et Wim MEEUS

- 2002 *Self and identity in early adolescence: The pains and gains of knowing who and what you are* In Brinthaupt, Thomas et Lipka, Richard (dir.) Understanding early adolescent self and identity. New York: University of New York Press; pp. 25-56.

FISCHER, Ruth

- 1998 *Pubescence : a psychoanalytic study of one girl's experience of puberty*. Psychoanalytic Inquiry. 11: 4; pp. 457-479.

FOUCAULT, Michel

- 2001 Dits et Écrits II, 1976-1988. Paris: Gallimard.  
 1997 Il faut défendre la société; cours au Collège de France 1976. Paris : Gallimard Seuil.  
 1984 Histoire de la sexualité: le souci de soi. Paris : Gallimard.  
 1976 Histoire de la sexualité: la volonté de savoir. Paris : Gallimard.

FORD, Clellan. S.

- 1951 Patterns of Sexual Behavior. New York: Harper Medical.

FRAZER, James George

- 1889 *Taboo*. In Encyclopaedia Britannica. 9e ed. Edimbourg: Black.

FREUD, Sigmund

- 1923 *Preface* In A Young Girl's Diary. New York: Thomas Seltzer.  
 1930 (ed 2004) Le malaise dans la culture. Paris : PUF.

GAME, Ann

- 1991 Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology. Toronto: Open University Press.

GARFINKEL, Harold

- 1967 Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.



GEERTZ, Clifford

1973 The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

GENDREAU, Joël

1999 L'adolescence et ses rites de passage. Rennes: PUR.

GEORGE, Alison et MURCOTT, Anne

1992 *Research note: Monthly strategies for discretion: shopping for sanitary towels and tampons*. The Sociological Review. 40:1; pp. 146-162.

GILLOOLY, Jill

1998 Before She Gets Her Period: Talking With Your Daughter About Menstruation. Los Angeles: Perspective.

GOFFMAN, Erving

1973 La mise en scène de la vie quotidienne : les relations en public (tome II). Paris: Minuit.

GOLUB, Sharon

1993 Periods: from Menarche to Menopause. Sage: Newbury Park.

1983 Lifting the Curse of Menstruation: A Feminist Appraisal of the Influence of Menstruation on Women's Lives. New York: Harrington Park Press.

GOLUB, Sharon et CATALANO, J.

1987 *Recollections of menarche and women's subsequent experiences with menstruation*. Women and Health. 8; pp. 49-61.

GOOD, Byron

1994 Medicine, Rationality and experience: an anthropological perspective. New York: Cambridge University Press.

GOOD, Anthony

1982 *The female bridegroom: rituals of puberty and marriage in South India and Sri Lanka.* Social Analysis. 11; pp. 35-55.

GOWING, L.

1997 *Secret births and infanticide in Seventeenth-Century England.* Past and Present. 156; pp. 87-115.

GRATTON, Danielle

1980 Les tabous menstruels; Mémoire de maîtrise en psychologie. Montréal : Université de Montréal.

HANSON, F.A.

1981 *Female pollution in Polynesia?* Journal of the Polynesian Society. 91:3; pp. 335-381.

HARAWAY, Donna

1988 *Situated knowledges: The science question in Feminism and the privilege of partial perspective.* Feminist Studies. 14; pp.575-600.

HÉRITIER, Françoise

1996 Masculin- Féminin: la pensée de la difference. Paris : Odile Jacob.

HEKMAN, Susan

1989 Gender and Knowledge: Elements of a Post-Modern Feminism. Boston: Northeastern University Press.

HONIGMANN, John

1954 The Kaska Indians: An Ethnographic Reconstruction. New Haven: Yale University Press.

HOSKINS, Janet

2002-a *Special Issue : Blood mysteries: beyond menstruation as pollution.*  
Ethnology.- 41:4; pp. 299-314.

2002-b *The menstrual hut and the witch's lair in two Eastern Indonesian societies.* Ethnology.- 41:4; pp. 317-333.

HOUSSERT, Karen

1999 The Curse: Confronting the Last Unmentionable Taboo: Menstruation.  
New York: Farrar, Straus et Giroux.

IRIGARAY, Luce

1984 Éthique de la différence sexuelle. Paris : Éditions de Minuit.

1974 Spéculum de l'autre femme. Paris : Éditions de Minuit.

JACKSON, Michael

1998 Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project. Chicago: University of Chicago Press.

1996 Things as They Are : New Directions in Phenomenological Anthropology. Bloomington: Indiana University Press.

JAMIN, Jean

1977 Les lois du silence: essai sur la fonction sociale du secret. Paris :  
Maspero.

JARDINE, Alice

1980 *Preface In Eisenstein, Hester (dir.); The future of Difference.*  
Boston: G.K. Hall.

KITAHARA, Michio

1984 *Female physiology and female puberty rites.* Ethos. 12:2; pp. 132-  
150.

1982 *Menstrual taboos and the importance of hunting.* American Anthropologist. 84:4; pp.900-905.

KLAPISH, Colline

- 1995 *Feminine identity and mass consumption : a semiotic analysis of feminine products packaging*. Semiotica. 104:1-2; pp. 99-117.

KLEIN, Melanie

- 1922 (ed. 2002) *Inhibitions and difficulties at puberty*. The Writings of Melanie Klein 1921-1945 Love, Guilt and Reparation and Other Works. New York: Free Press.
- 1932 The Psychoanalysis of Children. New York: W.W. Norton.

KNIGHT, Cristopher

- 1991 Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture. New Haven: Yale University Press.
- 1985 *Menstruation as medicine*. Social Science and Medicine. 21:6; pp.671- 683.

KOFF, Elisa, RIERDAN, Jill et Jacobson, S.,

- 1981 *The personal and interpersonal significance of menarche*. Journal of American Academy of Child Psychiatry. 20 ; pp. 148–158.

KRISTEVA, Julia

- 1985 Histoires d'amour. Paris: Gallimard.
- 1980 Pouvoirs de l'horreur: essais sur l'abjection. Paris: Éditions du Seuil.

LAFONTAINE, J.S

- 1986 Initiation. Manchester : Manchester University Press.

LAQUEUR, Thomas

- 1990 Making Sex : Body and Gender from the Greeks to Freud. Berkeley: University of California Press.

LEACH, Edmund

- 1970 *Brain twister*. In Hayes, Nelson et Hayes, T. (dir.). Claude Lévi Strauss: the Anthropologist as Hero. Cambridge: The MIT Press.

LE BRETON, David

- 2002 L'adolescence à risque: corps à corps avec le monde. Le Breton, David (dir.), Paris : Éditions Autrement.
- 1990 Anthropologie du corps et modernité. Paris : Quadrige/ PUF.

LEE, Janet et SASSER-COHEN, Jennifer

- 1996 Blood Stories: Menarche and the Politics of the Female Body in Contemporary U.S. Society. New York et Londres: Routledge.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1964 Mythologiques: le cru et le cuit. Paris: Plon.
- 1955 Tristes Tropiques. Paris: Plon.

LINCOLN, Bruce

- 1982 Emerging from the Chrysalis: Rituals of Women's Initiation. Oxford: Oxford University Press.

LOCK, Margaret

- 1993 *Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge*. Annual Review of Anthropology. 22; pp. 133-155.

MAC CORMACK, Carole et STRATHERN, Marilyn

- 1980 Nature, Culture and Gender. Cambridge: Cambridge University Press.

MALINA, R.M

- 2006 *Secular change in age at menarche in rural Oaxaca, Southern Mexico: 1968—2000*. Annals of Human Biology. 31:6; pp. 634-646.

MANCHO, Prudence et EDWARDS, Quannetta

- 2005 *Chaste tree for premenstrual syndrome. An evolving therapy in the United States: Review of 28 titles.* Advance for Nurse Practitioners. 13: 5; pp.

MARCUS, George E. et FISCHER, Michael M. J.

- 1999 Anthropology as Cultural Critique : An Experimental Moment in the Human Sciences. 2e ed. Chicago et London: University of Chicago Press.

MARTIN, Emily.

- 1987 The Women in the Body: a Cultural Analysis of Reproduction. Boston: Beacon Press.
- 1974 *The Power and pollution of Chinese women* In Margery Wolf et Roxanne Witke, eds. Women in Chinese Society. Stanford: Stanford University Press.

McCLINTOCK, Martha K.

- 1971 *Menstrual synchrony and suppression.* Nature. 229: pp. 244-245.

MEAD, Margaret

- 1949 Male and Female: a Study of the Sexes in a Changing World. New York: William Morrow.
- 1937 *Taboo* In Encyclopaedia of the Social Sciences. Amherst: Hampshire College Archives.

MEGGIT, Mervyn

- 1964 *Male-female relationships in the Highlands of Australian New Guinea.* American Anthropologist. 66 : 4; pp. 204-224.

MEISENBACH BOYLAN, Kristi

- 2001 The Seven Sacred Rites of Menarche. Santa Monica: SMPress.

MERLEAU-PONTY, Maurice

1942 (ed. 1960) La structure du comportement. 4e ed. Paris : Presses Universitaires de France.

1960 Approches phénoménologiques : choix de textes par Jean-Pierre Charcosset. Paris : Hachette.

1994 L'oeil et l'esprit. Paris : Éditions Gallimard. 1994.

MONTAGU Ashley

1940 *Physiology and the origins of the menstrual prohibitions*. Quarterly Review of Biology. 15: 2; pp. 211-220.

MORROW, Phyllis

2003 *A Woman's vapor : Yupik bodily powers in Southwest Alaska*. Ethnology. 41:4. 351-369.

OBEYESEKERE, Gananath

1991 The Work of Culture : Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology. Chicago: University of Chicago Press.

O'GRADY, Kathleen

2000 *Contraception/ Birth control*. In Young, S. (dir.) An Encyclopedia of Women and Religion. New York: Simon and Schuster.

OLESEN, Virginia et WOODS, Nancy Fulgate

1986 Culture, Menstruation and Society. Seattle: Hemisphere Publishing.

PARENT, Anne Simonne

2005 *Early onset of puberty : Tracking Genetic and Environmental Factors*. Hormone Research. 64 : 2 ; pp. 41-47.

PERREAULT, Marc et Bibeau, Gilles

2003 La Gang: une chimère à apprivoiser. Montréal : Éditions du Boréal.

PETERSEN, Anne

1988 *Adolescent development*. Annual Review of Psychology. 39; pp.583-607.

PETITAT, André

1998 Secrets et formes sociales. Paris: PUF.

PROFET, Margie

1997 *Menstruation against pathogens transported by sperm*. Quarterly Review of Biology. 68:3; pp. 335-381.

PULMAN, Bertrand

2002 Anthropologie et psychanalyse: Malinowski contre Freud. Paris : PUF.

RABIN, Roni

2004 *The new pill in town : Controversial form of birth control delays monthly cycle*. Newsday. 25 janvier.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1939 Taboo. Cambridge: Cambridge University Press.

RENARD, Laurent et FRAPPIER, Jean-Yves

1997 *Le Passage à l'adolescence : données anthropologiques et psychopathologiques*. PRISME. 7:2; pp.310-325.

RIDDLE, John M.

1999 Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West. Cambridge: Harvard University Press.

ROBERTSON-SMITH, William

1894 (ed. 1907) Lectures on the Religion of the Semites. London: Black.



ROSALDO ZIMBALIST, Michelle

1974 Woman, Culture and Society. Stanford: Stanford University Press.

RUBLE, Diane et BROOKS-GUNN, Jeanne

1982 *The experience of menarche*. Child Development. 53:6; pp. 1557-1566.

SHAINNESS, Natalie

1961 *A Re-evaluation of some aspects of femininity through a study of menstruation*. Comprehensive Psychiatry. 2:24.

SCHLEGEL, Alice

1972 Male Dominance and Female Autonomy: Domestic Authority in Matrilineal Societies. New Haven: Human Relations Area Files Press.

1995 *A Cross-cultural approach to adolescence*. Ethos. 23:1; pp.15-32.

SHAUGNESSY, Michael et SHAKESBY, Paul

1992 *Adolescent sexual and emotional intimacy*. Adolescence. 27: 106; pp. 475-480.

SHEPHER-HUGHES, Nancy

1983 *Bias in androcentric and feminist anthropology*. Women's Studies. 19:2; pp. 109-116.

SCHUTZ, Alfred et LUCKMANN, Thomas

1973 The Structure of the Life World. Evanston: Northwestern University Press.

SIMMEL, Georg

1967 The Sociology of Georg Simmel. New York: Free Press.

SOULIÈRE, Marguerite

2005 *La rhétorique du risque et les cycles de vie*. Document non-publié.

STANTON, Danielle

2002 *La fin des menstruations?* . La Gazette des Femmes. 28: 5; pp. 15-22.

STEINER, Franz

1956 Taboo. London: Cohen & West LTD.

STEPHENS, William M.

1961 *A Cross-cultural study of menstrual taboos* . Genetic Psychology Monograph. 64; pp. 385-416.

STRASSMAN, Beverly I.

1996 *The Evolution of endometrial cycles and menstruation*. Quarterly Review of Biology. 71: 2; pp. 181-221.

TAUSSIG, Michael

1999 Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative. Stanford: Stanford University Press.

THOMPSON, Catherine

1985 *The Power to pollute and the power to preserve. Perceptions of female power in a Hindu village*. Social Science and Medicine. 21:6; pp. 701-712.

TURCOT DIFRUSCIA, Kim

2006 *Le passage secret: marquage social de la ménrache au Québec* In Fortin, Sylvie (dir.) L'Adolescence : au-delà du pathologique (titre temporaire). Montréal : Éditions de l'Hôpital Ste-Justine. *Sous presse*.

TURNER, Victor et BRUNER, Edward

1986 The Anthropology of Experience. Urbana III: University Of Illinois Press.

VAN DE WALLE, Etienne

1997 *Flowers and fruits: two thousand Years of menstrual regulation.*  
Journal of Interdisciplinary History. 28:2; pp.183-203.

VAN MANEN, Max et LEVERING, Bas

1996 Childhood's Secrets: Intimacy, Privacy and the Self Reconsidered.  
New York: Teachers College Press.

VIDAL, Jean-Michel

1995 L'adolescence à Mayotte: histoire, changement et paradoxes : une étude anthropoclinique de l'identité. Thèse de doctorat. Anthropologie.  
Université de Montréal.

WEIDEGGER, Paula

1977 Menstruation and Menopause: The Physiology and Psychology, The Myth and the Reality. New York: Delta.

WINSLOW, Deborah

1980 *Rituals of first menstruation in Sri-Lanka .* Man. 15; pp. 603-625.

WOODS, Nancy, Gretchen DERY, Ada MOST

1982 *Recollections of menarche, current menstrual attitudes, and perimenstrual symptoms.* Psychosomatic Medicine. 44:3; pp. 284-293.

YOUNG, Frank et BACDAYAN, Albert

1965 *Menstrual taboos and social rigidity .* Ethnology. 4; pp. 225-240.

ZEMPLÉNI, András

1976 *La chaîne du secret.* Nouvelle revue de psychanalyse. 14 ; pp. 313-324.