

La DISPARITION des CATÉGORIES de SEXE : apogée OU fin du féminisme ?

Nelly Las

Historienne, associée au Centre
Vidal Sassoon de recherche sur
l'antisémitisme de l'Université
hébraïque de Jérusalem. Sujets de
recherche : féminisme, histoire
juive contemporaine.

Qu'est-ce que le féminisme ? Une idéologie ? Une éthique ? Un mouvement social ? Est-ce comme certains le pensent une « guerre des sexes » ? Un danger pour le sexe masculin qui se « féminiserait » ou pour le sexe féminin

qui se « masculiniserait » ? Que de citations nous trottent dans la tête lorsqu'on veut encenser ou diaboliser les femmes : « la femme est l'avenir de l'homme », « cherchez la femme », « la femme n'existe pas », « la femme, ce continent noir », « il n'y aura plus ni homme ni femme »...

Ce n'est pas la réponse ou la réplique à ces questions que nous chercherons ici. Si nous les posons, c'est pour montrer la complexité d'un sujet affublé d'idées préconçues souvent imprécises et contradictoires qui a cependant marqué profondément ce dernier demi-siècle. Ce que nous voulons essayer de montrer, c'est le parcours d'une réflexion féministe universaliste sur la différence des sexes, qui menée au bout de sa logique égalitariste, aboutit à l'effacement de toute différence, au dépassement de tout binarisme sexuel. Cet aboutissement est-il l'apogée du féminisme ou son effondrement ?

Quelques définitions pour introduire le sujet :

Définir le féminisme n'est pas une tâche des plus simples, étant donné les

étapes de son histoire et les diverses mouvances qui le composent. Les féministes elles-mêmes répugnent à enfermer leur mouvement dans une définition, et c'est la raison pour laquelle il est difficile de trouver une typologie systématique de la pensée féministe qui n'a rien d'une doctrine déterminée. Historiquement, le féminisme est un mouvement social et politique d'émancipation issu des Lumières et des revendications d'égalité des êtres humains concerné par le statut des femmes ; La première vague du féminisme qui s'étend du dix-neuvième au début du vingtième siècle revendique essentiellement le droit de vote et les droits à l'éducation pour les femmes.

La seconde vague qui date des années 1970 va multiplier ses objectifs : lutter tout d'abord pour les droits des femmes et leurs intérêts, éveiller leur prise de conscience, en finir avec la discrimination de sexe, assurer leur libération sexuelle, interroger les rapports de pouvoir entre les sexes dans le but de transformer les structures sociales sur lesquelles ils sont fondés. Hormis ces divers objectifs communs, il subsiste de nombreux points de désaccord entre les féministes sur la façon d'appréhender l'égalité, la mixité, le mariage, la maternité, la prostitution, l'homosexualité, et d'une façon plus générale, la différence des sexes. C'est la question de la « différence », qui a alimenté et parfois envenimé le débat féministe pendant plusieurs années, sous les dénominations courantes d'« universalisme » et « différentialisme ».

La différence des sexes : tendances « universalistes » et différentialistes :

Le courant universaliste repose sur l'affirmation que tous les êtres humains sont égaux et que la différence entre hommes et femmes n'est qu'un rapport de pouvoir : la spécificité des femmes est une production sociale destinée à justifier leur subordination comme objets sexuels ou comme mères en les reléguant à la sphère domestique et les excluant de l'espace public. La différence des sexes n'étant que la hiérarchie des sexes, il faut arriver à neutraliser autant que possible ces différences pour arriver à l'égalité. Le marxisme a servi de modèle à une partie de ce courant pour analyser les rapports de sexes conçus comme des rapports d'exploitation. Pour les unes l'ennemi c'est le capitalisme¹, pour les autres c'est le « patriarcat »².

Pour le courant « différentialiste », être égal ne veut pas dire être identique et la notion politique d'égalité inclut et même repose sur une reconnaissance de la différence entre les sexes. Il faut affirmer le fait qu'il y a bien « deux sexes »³ au sein de la même humanité, égaux bien que non identiques. Pour dépasser la domination masculine, il n'est pas nécessaire d'effacer toute différence entre les sexes, de « s'assimiler » aux hommes qui n'ont pas le monopole de l'universel. La libération des femmes n'est pas que le dépassement d'une injustice, c'est aussi

la manifestation d'un autre rapport au monde, d'une autre organisation des rapports humains. Alors que pour le féminisme universaliste, la maternité est une source d'asservissement des femmes et l'expression première du patriarcat, le courant différentialiste affirme la positivité de la différence, de la féminité et de la maternité comme territoire spécifique de l'expérience et du pouvoir/savoir des femmes. Ces approches différentialistes sont généralement qualifiées « d'essentialistes » ou de naturalistes par leurs adversaires qui pensent que parler de qualités ou d'attitudes inhérentes aux femmes est un argument susceptible de justifier toutes les inégalités dont elles sont victimes.

Malgré leurs conceptions conflictuelles, les deux courants partent du principe que les femmes sont un groupe homogène victimes d'une oppression commune⁴ au delà des clivages sociaux. Ils ont en outre en commun une revendication d'égalité, pour les unes l'égalité dans la différence, pour les autres l'égalité dans l'identité, avec comme objectif commun une politique de défense des droits des femmes.

Aux origines du mouvement féministe : la solidarité entre femmes :

Au delà des divergences théoriques sur la différence des sexes, les rapports de pouvoir ou l'essentialisme, les militantes du mouvement des années 1970, gardent à l'unanimité le souvenir heureux de ces « années-mouvement »⁵ qui coïncident avec leurs années de jeunesse et de révolte, comme le raconte une d'entre elles : « *Notre engagement dans le mouvement des femmes a été l'expérience la plus extraordinaire de nos vies. Il a changé notre vision du monde. Il nous a appris la solidarité entre femmes* »⁶ Comme le scandaient les Américaines : « *We are one, we are woman* ». On utilisait alors le terme de *sisterhood*, dont la traduction française, « sororité » est moins courante. Cette solidarité féminine devait alors avoir la priorité sur toute les autres solidarités, et balayer les clivages de classe de race et de religion. C'est là disait-on que réside sa force, comme le formule l'expression féministe américaine de la fin des années 1960 : « *Sisterhood is powerful* »⁷.

Rupture des solidarités : remise en question du « nous » des femmes

Cette solidarité va être fissurée pour la première fois au début des années 1980 au sein du féminisme américain par des femmes noires américaines, des lesbiennes⁸, puis plus tard par les théoriciennes post-colonialistes, qui remettront en question cette solidarité féminine universelle qui concerne en majorité « des femmes de classe moyenne, blanches hétérosexuelles et laïques ». Elles font remarquer que de nombreuses femmes sont opprimées plus du fait de leur appartenance à une race ou une classe que pour leur sexe. La lutte contre le

racisme et la pauvreté dont elles souffrent les rapproche diront-elles, plus de leur communauté d'oppression avec laquelle elles se sentent solidaires, même si en tant que femmes elles subissent les inégalités et des discriminations inhérentes à leur sexe. Plus que la différence entre les sexes, il faut tenir compte de la différence « entre femmes ». C'est cette « politique d'identité » qui va mener au séparatisme du *black feminism* qui remettra en question l'universalité de la condition féminine et l'analyse de l'oppression des femmes qui était à la base du mouvement de libération des femmes des années 1970. Les combats des femmes ne peuvent pas, dira-t-on, se baser uniquement sur les femmes, mais ils devront s'articuler sur une variété de mouvements sociaux : les Noirs, les ouvriers, les homosexuels, les écologistes. Ce n'est plus un « nous » des femmes, mais une coalition de victimes d'oppressions diverses. L'universalité de la condition féminine est remplacée par une multiplicité d'identités transversales, et c'est le marginal, le « colonisé » qui est mis à l'honneur tandis que le féminisme « blanc », occidental, est déstabilisé. Le centre d'intérêt passe dorénavant du thème de « la » différence des sexes à celui des multiples différences, de la dichotomie hommes/femmes à la dichotomie occidental/non occidental, noir/blanc, homosexuel/hétérosexuel. Le « que faire » du mouvement féministe est remplacé par le « qui suis-je » du multiculturalisme, et « la » différence par la revendication « des » différences. Le statut politique de la catégorie « femme », central dans l'identité féministe et porteur de ses revendications, se marginalise face aux multiples rapports de domination tels que la classe, le genre, la race, l'ethnicité, la nationalité. Le *black feminism* va avoir un impact important sur le féminisme qui se retrouve désuni et déstabilisé dans le fondement de sa lutte : l'unité et la solidarité du genre féminin. En affirmant qu'il y a différentes modalités de genre suivant l'origine sociale et l'ethnicité, c'est la bi-catégorisation hommes/femmes elle-même qui est mise en cause. Cette tendance va être utilisée et développée dans les années 1990 sous l'influence des théories postmodernistes et poststructuralistes qui vont servir de base à l'élaboration d'une nouvelle pensée s'inscrivant dans de nouvelles définitions du concept de « genre ».

Sexe et « genre » : évolution des concepts :

Ces réflexions sur les rapports hommes-femmes vont s'académiser dans les années 1980 dans le cadre des *Women's studies* dans des universités américaines. C'est là que se développe le concept de *gender*⁹ qui part du principe que les catégories de sexe ne sont pas données, mais construites. Le sexe biologique étant la source des différences observées entre hommes et femmes, le « genre » nous renvoie à la construction sociale des différents rôles, masculins et féminins. En

France ce terme à connotation plutôt grammaticale, a eu du mal à se faire adopter. C'était Simone de Beauvoir qui avait pourtant inauguré le concept de « sexe social » par sa célèbre phrase : « On ne naît pas femme, on le devient » (*Le Deuxième sexe*) qui est l'expression fondatrice de la théorie universaliste.¹⁰ L'utilisation du concept de « genre » a évolué sous l'influence des théories poststructuralistes et plus particulièrement de l'interprétation des écrits de Michel Foucault qui mettent l'accent sur les rapports de pouvoir et les structures hiérarchiques dans la société¹¹. Puisque la différence sexuelle constitue l'une des formes d'expression les plus courantes des rapports de pouvoir, l'analyse sociale et historique du genre révélerait alors un aspect fondamental de la société et de la politique. Le concept de genre (*gender*) va permettre donc de penser la masculinité et la féminité non comme des constantes naturelles, mais comme des variantes historiques et culturelles. Le problème c'est qu'à force d'utiliser le terme « genre », on a tendance à le substituer au terme « sexe », laissant entendre qu'il n'y aurait plus rien de biologique. Vers la fin des années 1980, les *Gender studies* remplacent de plus en plus les *Women's studies* dans les cursus universitaires américains. Ce n'est plus le sujet « femmes » ni les expériences des femmes qui seront au centre de ces études, mais plutôt les rapports sociaux de genre, définis comme des relations de pouvoir¹² ou comme des actes de langage servant à analyser certaines réalités économiques, sociales et politiques sans les lier nécessairement avec un quelconque engagement féministe. Le concept de « genre » ainsi dépouillé de toute réalité et « neutralisé », va-t-il détrôner définitivement le sujet « femme » basé sur l'expérience des femmes dans les études féministes ? Pour certains, c'est une évolution positive dans la réflexion féministe qui sort du « ghetto de l'étude des femmes »¹³ pour des analyses plus globales de l'impact du genre dans la société, pour d'autres c'est une nouvelle stratégie de la domination masculine qui s'introduit dans le propre fief des femmes d'où elles sont décentrées et encore une fois, marginalisées.

Déconstruction de l'identité : de la différence à l'indifférence

La productivité intense de la réflexion féministe dans les pays anglo-saxons marquée notamment par l'interprétation du post-structuralisme français, va dans les années 1990, tracer de nouvelles pistes dans les études du genre. Le féminisme, entré comme on l'a vu dans l'ère du « soupçon », sera soumis aussi aux nouvelles critiques postmodernes de l'universalisme occidental et du rationalisme des Lumières ou « logocentrisme ». Avec la remise en question de la catégorie du sujet en tant qu'entité rationnelle et homogène, la catégorie « femmes » va dans la même foulée, perdre son unité.

La critique de « l'essentialisme », qui a été un des pivots du féminisme universaliste des années 1970, va donc être poussée à son extrême, jusqu'à la déconstruction de toutes identités, considérées comme multiples, contingentes et provisoires. Cette position rejette comme illusoire le « nous » supposé universel de la plupart des discours humanistes, y compris féministes. Jacques Derrida est un des penseurs français qui, avec Foucault, Lacan, Deleuze, Lyotard, a largement contribué à l'émergence du post-féminisme américain qui a fait des émules ces dernières années en Europe et notamment en France¹⁴. Les nombreux concepts qu'il a forgés et qui jalonnent son œuvre vont servir à l'élaboration des nouvelles tendances post-féministes contestant la dualité des sexes : « la déconstruction », « le phallogocentrisme », « la dissémination », « la différance/différence ». Pour ne pas tomber dans un essentialisme ou dans ce qu'il appelle une « métaphysique des sexes », Derrida a recours au concept de « l'indécidabilité » pour parler de la différence des sexes : « ni l'un », comme l'affirmaient les universalistes, « ni le deux » des différentialistes, car dit-il, il est impossible de définir ce qu'est un homme, ce qu'est une femme. Il recommande d'ailleurs vivement aux féministes de renoncer à la « différence féminine » pour une « in-différence » seul moyen, pense-t-il, de mettre fin au « phallogocentrisme ».

Mais dans cette in-différence, c'est la femme qui s'évapore : les définitions post-structuralistes du genre qui affirment qu'il n'y a pas d'expérience en dehors du langage, ainsi que la notion postmoderne de « féminin » dans son sens métaphorique, constituent en fait un déni de la réalité des femmes. Le « féminin » étant conçu comme une dimension de l'être commun aux deux sexes, ne concerne pas la femme réelle. Paradoxalement, les qualités qui lui sont attribuées par le philosophe rappellent étrangement une certaine stigmatisation essentialiste du sexe féminin : passivité, inadéquation de soi avec soi, dissémination, altération, réceptivité, vulnérabilité. Les féministes ne s'y trompent pas : de tels attributs même revalorisés et « unisexes », ne peuvent que renforcer les préjugés envers les femmes réelles sans détrôner les hommes de leur suprématie.¹⁵

Cette vision postmoderne de la différence/différance et de la femme désincarnée, va contribuer à créer une autre voie dans la réflexion féministe, le courant déconstructionniste, prônant une « indifférence des sexes » qui contestera la dualité des sexes au profit d'une « indécidabilité ».¹⁶

Est-ce le coup de grâce à ce « nous » des femmes qui leur permettait de se constituer en un mouvement social revendicatif ? Ou plutôt la vision d'une libération optimale des femmes débarrassées de la distinction contraignante du masculin/féminin et du même coup, de toute hiérarchie des sexes ?

Du « gender » au « queer » : la fin des sexes comme horizon féministe ?

Cette théorie de l'indécidabilité est à l'origine du courant américain du *queer*¹⁷ issu de la réflexion sur le genre et le sexe considérés comme des représentations fictives qui ne coïncident pas nécessairement l'un avec l'autre : cela signifie qu'on peut être de sexe masculin tout en étant de genre féminin et inversement, sans exclure d'autres modes de sexualités.¹⁸ C'est l'aboutissement de l'évolution du sens du concept de « genre » déconnecté du « sexe » anatomique, certains diront qui « s'émancipe du sexe ».

Une sexualité *queer* est changeante et variable et ne reconnaît pas le système binaire et hiérarchique « hétérocentré » des genres. Il ne s'agit pas d'inverser les catégories hommes/femmes, mais plutôt de semer un « *gender trouble* »¹⁹ qui amène chacun à se demander s'il est bien un « homme » ou une « femme » et par là même à contester l'ordre social et symbolique. Les théoriciennes du *queer* remettent en question tout d'abord la norme hétérosexuelle qu'elles considèrent non pas uniquement comme une pratique sexuelle, mais comme un régime politique et économique lié à la reproduction, qui impose la catégorie « femme ». Elles reprocheront au féminisme de reposer sur une approche « hétérocentrée » qui est justement la clé de la domination masculine.

Le *queer* va donc procéder à une stratégie de déstabilisation des identités et à une critique du féminisme hétérocentré et identitaire. À l'ère post-identitaire, il va s'intéresser à toutes les dissidences et distorsions identitaires, au « sujet excentrique »²⁰, au minoritaire, au mauvais sujet. Parmi les théoriciennes les plus influentes de ce mouvement de pensée, se distinguent les Américaines Judith Butler²¹, Theresa de Lauretis²², Eve Kosofsky Sedwick²³, Donna Haraway, et en France Monique Wittig²⁴, Beatriz Preciado²⁵, Marie-Hélène Bourcier²⁶.

Pour illustrer quelques uns des principes fondateurs de cette théorie qui rejette toute identité comme essentialisante, nous avons choisi quelques extraits du célèbre « *Manifeste cyborg* »²⁷ de Donna Haraway²⁸ une des représentantes les plus influentes du féminisme postmoderne. Philosophe des sciences de formation, elle utilise sa vision technoscientifique pour exprimer son anti-essentialisme et pour déconstruire ce qu'elle appelle « la fiction courante de l'Homme et de la Femme ». Dans ce texte « la femme » est identifiée ou dés-identifiée au « cyborg », organisme cybernétique, hybride de machine et de vivant. Il s'agit d'une métaphore de la fusion d'identités hybrides, confusion des frontières entre l'humain, l'animal et la machine :

«[...] La fin du xx^e siècle, notre époque, ce temps mythique est arrivé et nous ne sommes que chimères, hybrides de machines et d'organismes théorisés puis fabriqués ; en bref, des cyborgs. Le cyborg est notre ontologie ; il définit notre politique. [...] Le cyborg est une créature qui vit dans un monde post-genre [...] Se nommer féministe, sans rien ajouter à ce

qualificatif, voire affirmer son féminisme en toute circonstance, est devenu difficile. Nous avons une conscience aiguë de ce qu'en nommant, on exclut. Les identités semblent contradictoires, partielles et stratégiques [...] Il n'y a rien dans le fait d'être femme qui puisse créer un lien naturel entre les femmes ; être femme n'est pas un état en soi, mais signifie appartenir à une catégorie hautement complexe, construite à partir de discours scientifiques sur le sexe et autres pratiques sociales tout aussi discutables. [...] Qui compose ce "nous", dans ma propre rhétorique ? Sur quelles identités peut-on s'appuyer pour fonder un mythe politique aussi puissant que ce "nous", et qu'est-ce qui pourrait pousser quelqu'un à s'engager dans une telle collectivité ? »

Ce manifeste rejette donc le principe de sororité, de continuum entre femmes à la fois universel et transhistorique, base du féminisme militant. Haraway y oppose la « *sister outsider* »²⁹, la soeur d'ailleurs, la « femme de couleur » comme métaphore, celle de l'inter-frontière, des identités mutantes, fuyant la logique du binaire. Comme lien entre ces éléments hybrides, elle suggère une coalition en fonction de « *l'affinité, plutôt que l'identité* ». Elle conclut son manifeste en reconnaissant qu'elle préfère être « cyborg » que déesse. C'est sa façon d'annoncer « la mort de la femme » comme d'autres ont annoncé « la mort de Dieu ».

De la logique féministe au « post-féminisme » : continuité ou rupture ?

Débarassée de son identité, de sa réalité, de l'homogénéité de sa condition, avec pour certaines l'annonce de sa fin à l'horizon, « la femme » est-elle encore un sujet politique pertinent ? L'ironie est que ce sont des penseurs masculins de la postmodernité qui ont influencé ce féminisme sans femmes et suggéré une définition masculine du genre qui efface la primauté de la femme comme catégorie d'analyse.³⁰ Ces développements de la pensée féministe, tout en créant de nouveaux débats théoriques et novateurs font poser la question de l'objet de l'action militante lorsque le sujet n'est plus.

1. Exclure les femmes de la définition du genre, dénier la réalité de leur expérience commune rend obsolète l'analyse des violences dont elles sont victimes. La catégorie « homme » disparaissant en même temps que celle de « femme », il devient alors impossible de parler de la réalité des violences des hommes contre les femmes, fléau contre lequel se bat prioritairement le féminisme de tous temps et en tous lieux. Comme l'écrit la féministe française Marie-Victor Louis dans sa critique acerbe des dérives de l'utilisation du concept de genre : [...] *Comment ne pas voir que parler de : genre et violences à l'encontre des femmes, femmes victimes de violences de genre, violence domestique et de genre, violences liées aux discriminations de genre, genre et violences faites aux femmes, violences de genre, violences liées au genre, violences basées sur le genre, violence de genre, le genre des violences... évacue la question du sexe des auteurs de ces violences ?*[...] ³¹

2. Il convient de rappeler pourtant que les théoriciennes du *queer* dont certaines se disent « féministes » et d'autres « postféministes », ont puisé leurs sources du féminisme universaliste des années 1970 qu'elles ont « déconstruit » et poussé au bout de sa logique. Ainsi Judith Butler reconnaît l'influence de Simone de Beauvoir dans sa réflexion mais nous démontre qu'elle s'est arrêtée en route : « *La théorie de Beauvoir a des conséquences semble-t-il radicales qu'elle même n'arrivait pas à imaginer. Par exemple si le sexe et le genre sont parfaitement distincts, cela implique qu'on peut être d'un certain sexe et prendre le genre opposé ; autrement dit le terme "femme" n'a pas besoin de renvoyer à la construction culturelle du corps féminin comme le terme "homme" n'a pas besoin de traduire des corps masculins.* »³²

3. Dans la logique du féminisme matérialiste d'inspiration marxiste, il est question de construction des sexes, mais sans que rien ne nous indique ce qu'il y a sous cette construction. Cela suppose-t-il que les sexes sont voués à disparaître avec la fin de l'oppression, comme les classes étaient vouées à disparaître avec la fin du capitalisme ? Le *queer* répond positivement à cette question et poussera même plus loin l'accomplissement de cet objectif en affirmant que « la fin des sexes » aura comme conséquence l'abolition de la hiérarchie inhérente au genre. C'est dans ce sens que certains réclameront la suppression de la mention masculin/féminin de la carte d'identité.

4. L'anti-essentialisme poussé à son extrême qui prône la fin de toute identité sexuelle aboutit comme on l'a montré précédemment, à la non-pertinence de la question de l'égalité/différence, un des débats les plus emblématiques du féminisme. Mais la théorie *queer* précise bien cependant que sa critique des identités sexuelles n'exclut pas la possibilité d'adopter « stratégiquement » des identités différentes, complémentaires ou même contradictoires. Comme le disent les activistes du Zoo³³, groupe français d'études *queer* dans un livre consacré à leur séminaire : « *Nous voulons revendiquer des identités et non l'identité. Une identité qui n'a rien avec la similitude pour elle-même et en elle-même. C'est l'universalisme français qui prône l'identique. Les "identités" trans donc queer se fondent sur le respect et la construction permanente de la différence. Nos présuppositions sont inverses des assimilationnistes : nous sommes différents et nos différences nous servent à résister aux discours...* »³⁴. C'est là peut-être qu'un certain courant *queer* se démarque clairement de l'universalisme français et donc nécessairement du féminisme qui s'en réclame.

5. Le féminisme des années 1970 a placé la sexualité au cœur de son projet. Mais la liberté sexuelle revendiquée alors à grands cris a été remise en question dans les années 1980 par des féministes radicales qui y perçoivent des dérives instrumentalisées par la domination masculine. Elles vont donner priorité à la

lutte contre les violences faites aux femmes : le viol, la pornographie, le harcèlement sexuel.³⁵ Cette approche est critiquée par la tendance *queer* « pro-sexe » se réclamant de la liberté sexuelle totale, héritage du « jouir sans entraves » de la révolution sexuelle du féminisme issu de mai 68 et de la vision beauvoisienne de la maternité comme source première d'exploitation des femmes. Avec la libéralisation de la contraception et les méthodes de procréation médicalement assistée, la sexualité hétérosexuelle cesse d'être lié à la fécondité et de ce fait se rapproche du modèle du désir homosexuel. Une des conséquences est la remise en question de la normativité de l'hétérosexualité par la pensée *queer* qui perçoit le genre comme une parodie « sans original » (Judith Butler).

6. Les féministes pro-sexe qui se réclament souvent du post-féminisme, ne vont pas réduire leurs luttes aux seules femmes mais vont se soucier d'assurer « l'égalité » sans distinction. La française Marie-Hélène Bourcier appelle à le féminisme à « *se queeriser* »³⁶ c'est-à-dire à dépasser le sujet « femmes » comme objectif de la lutte féministe et d'inclure dans son action d'autres discriminations. Ceci mènera certaines féministes libertaires à se soucier de ne pas discriminer les hommes face à « l'immense pouvoir des femmes » et appellent à la dépenalisation des crimes sexuels et la libéralisation de la prostitution et de la pornographie. D'autres approuvent avec enthousiasme la légalisation des mères porteuses ou la possibilité d'un « utérus artificiel » comme apogée de la libération des femmes du poids de la maternité et en même temps comme voie d'accès des hommes à la maternité, summum de l'égalité entre sexes et entre divers modes de sexualités³⁷. Dans ce cas c'est un « masculinisme » qui dérive de la quête d'égalité issue du féminisme égalitaire.

En conclusion, la théorie de l'indifférentiation sexuelle semble bien issue de la logique du féminisme universaliste poussée à son extrême, mais au prix d'une déstabilisation de ses principes initiaux. Les remises en question sont parfois théoriquement bénéfiques et productives, et la déconstruction du féminisme a certainement enrichi la réflexion et élargi ses perspectives. Mais lorsque le sujet même du féminisme, les femmes, est mis en cause dans son homogénéité, dans sa communauté d'intérêts, dans la réalité de son expérience, c'est la possibilité d'une lutte autour d'une « cause commune », condition préalable à toute action politique qui s'écroule. De nombreuses féministes de toutes tendances perçoivent clairement le danger de ces théories qui risquent de desservir la cause des femmes. Comme le soulignait l'Américaine Martha Nussbaum dans sa critique de Judith Butler : « *La grande tragédie de cette nouvelle théorie féministe c'est la perte du sens de l'engagement public... Les femmes affamées n'en seront pas nourries, les femmes battues n'y trouveront pas refuge, les femmes violées n'y trouveront pas justice, et les homosexuels n'y obtiendront pas de protection légale* »³⁸. En

d'autres termes, sans engagement politique, le féminisme a-t-il un sens ? Ne risquons-nous pas, comme l'écrivait la féministe française Sonia Krucks dans un article sur le féminisme contemporain « *d'être nos propres fossoyeuses ?* »³⁹

notes

1. Dans le mouvement féministe français, c'était la position du courant féministe « Lutte des classes » proche de la LCR.
2. Le « patriarcat » dans les héories féministe signifie le pouvoir des hommes ou la domination masculine dans les structures de la société. Parmi les théoriciennes françaises du patriarcat : Nicole-Claude Mathieu, *L'anatomie politique*, Paris, ed. côtés-femmes, 1991 ; Christine Delphy, *L'ennemi principal – 2- Penser le genre*, Paris, éditions Syllepsis, 2001
3. « Une égalité incapable de prendre en compte les différences ne produit que de l'hom(m)ogénéisation et de l'assimilation », Antoinette Fouque, *Il y a deux sexes*, Gallimard, 1995, p. 68.
4. Certaines féministes comme Elisabeth Badinter (que la plupart des féministes françaises contestent) critiquent la position « victimiste » des femmes. Elisabeth Badinter, *Fausse route*, Paris, Odile Jacob, 2003.
5. D'après le titre de l'ouvrage de Françoise Picq sur l'histoire du mouvement féministe des années 1970 : *Libération des femmes, les années-mouvement*, Paris, Seuil, 1993.
6. Interview d'une militante féministe.
7. Cette expression a servi de titre à la première anthologie des textes féministes américains éditée par Robin Morgan : *Sisterhood is Powerful*, 1970.
8. Au sein du mouvement féministe français il y a eu également rupture de certaines lesbiennes radicales (slogans « hétéro=collabo »).
9. Le terme dans son nouveau sens s'est fait connaître en France à la suite de la traduction de l'article de Joan Scott, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Cahiers du Grif* 37/38, ed. Tierce, Paris, printemps 1988, pp. 125-153.
10. Simone de Beauvoir reconnaissait cependant que les contraintes biologiques ne peuvent être effacées, mais qu'il fallait oeuvrer pour qu'elles ne soient plus une justification à une hiérarchie sociale et politique ou une entrave à la libération des femmes.
11. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, 1976.
12. Joan Scott, "Gender : a Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, 1986, 91/ 5 Dans cet article qui a beaucoup influencé les études sur le *gender*, J. Scott définit le genre dans une approche poststructuraliste, comme une façon première de signifier les rapports de pouvoir. (Traduction française de l'article, voir supra).
13. Eléonore Lépinard, « Malaise dans le concept – Différence, identité et théorie féministe », in : *Cahiers du genre* n° 39, 2005.
14. De nombreux textes de théoriciennes post-féministes américaines ont été traduits en français ces dernières années. Des séminaires universitaires analysent et interprètent ce courant de pensée.

15. Françoise Collin, « Le féminin dans la pensée post-métaphysique, Autour de Jacques Derrida ». Mis en ligne dans la revue *Multitudes*, 1994 sous le titre : « Le philosophe travesti ou le féminin sans les femmes ».
16. L'indécidabilité ne consiste pas faire disparaître complètement la différence des sexes, mais à ébranler la dualité fixée des sexes. Selon les termes de Derrida la différence (dans l'espace) se mue en « différance » dans le sens de « différer » (se référant au temps). Ref. Collin, déjà citée.
17. Le mot « queer » est à l'origine une injure homophobe (« pédé ») qui inversée, est utilisé comme force affirmative. Les homosexuels ont fait depuis de la stigmatisation dont ils sont victimes, une fierté : « Gay Pride ». Le terme dans son sens politique s'est beaucoup popularisé dans les campus américain au cours des années 1990. Les « Queer Studies » se sont alors rajoutées aux « Cultural Studies », « Gender Studies » et « Gay & Lesbian Studies ».
18. Butler Judith, *Gender Trouble, Feminism and the Politics of Subversion*, Routledge, 1990, traduction française *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*, La découverte, Paris, 2005.
19. Terme employé par Judith Butler, voir ci-dessus.
20. Theresa de Lauretis, « Excentric Subjects : Feminist Theory and Historical Consciousness », *Feminist Studies*, 1990, 16, 1.
21. Déjà citée.
22. Theresa de Lauretis, « Queer Theory : Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction », *Differences* (Journal of Feminist and Cultural Studies), vo. 3, no 2, été 1991.
23. Eve Kosofsky Sedwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990.
24. Monique Wittig (1935-2003), *La pensée straight*, Paris, ed. Amsterdam, 2007.
25. Beatriz Preciado, *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Balland, 2000.
26. *Q comme Queer. Les séminaires Q du Zoo (1996-1997)*, ouvrage dirigé par Marie-Hélène Bourcier, Lille, Les Cahiers Gai Kitsch Camp, 1998.
27. Haraway, Donna J. « A Cyborg Manifesto : Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century », in : *Simians, Cyborgs and Women : The Reinvention of Nature*. New York ; Routledge, 1991. pp. 149-181. La traduction française se trouve dans de nombreux sites internet. Vient de paraître en France : Donna Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais*, Exils, Paris, 2007.
28. Donna Haraway, professeur de *History of consciousness*, à l'université de Californie de Santa-Cruz.
29. Ce terme est le titre de l'essai de la féministe noire américaine, Audre Lorde, *Sister Outsider*, NY, Crossing Press, 1984.
30. La théoricienne féministe canadienne Somer Brodribb perçoit dans les théories postmodernes un message misogyne et les considère même comme « l'idéologie patriarcale de la fin du vingtième siècle », *Nothing Mat(t)ers : a Feminist Critique of Postmodernism*, Toronto, James Lorimerand Cie, 1992.
31. Marie-Victor Louis, « Dis-moi, le genre, ça veut dire quoi ? », publié par *Sisyphé* (en ligne) le 23/5/2005.

32. *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*, p. 224-225.
33. Zoo est un collectif français d'activistes militantes et d'étude théorique queer dirigée par Marie-Hélène Bourcier.
34. *Q comme Queer. Les séminaires Q du Zoo (1996-1997)*, ouvrage dirigé par Marie-Hélène Bourcier, Lille, Les Cahiers Gai Kitsch Camp, 1998, p. 94.
35. L'action de la juriste américaine Catherine MacKinnon qui critique « l'érotisation de la domination et de la soumission », est emblématique de ce courant.
36. Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zone 2*.
37. Marcella Iacub, *L'empire du ventre- Pour une autre histoire de la maternité*, Fayard, 2004. Dans un entretien publié dans *l'Express* (4/10/2004) à la sortie de son livre, Marcella explique qu'en abandonnant aux femmes « l'empire de leur ventre », « cette puissance devient le tombeau de leur liberté ». Se référer également au dialogue entre Marcella Iacub et Antoinette Fouque dans l'émission *Répliques* d'Alain Finkielkraut (France culture, 8 janvier 2005).
38. Nussbaum Martha, « The Professor of Parody », *The New Republic Online*, février 1999.
39. Sonia Krucks, « Genre et subjectivité : Simone de Beauvoir et le féminisme contemporain », *Nouvelles Questions féministes*, 1993, 14(1), pp. 3-28.