

Que reste-t-il de la DIFFÉRENCE des sexes ?

Michela Marzano

Philosophe, chercheuse au

CNRS/Université Paris Descartes en

philosophie morale et politique,

directrice du *Dictionnaire du corps*

(PUF, 2007).

Depuis toujours, la culture s'inscrit sur le corps pour le modeler et le socialiser sur la base de ses règles et de ses normes. C'est à partir de l'enfance, dans chaque société et à toute époque, que le corps est « dressé », afin qu'il devienne un reflet des valeurs et des croyances socialement édictées. D'où l'importance, notamment pour un certain nombre d'historiens, de sociologues et d'anthropologues contemporains, de souligner que le corps « est le premier lieu où la main de l'adulte marque l'enfant, il est le premier espace où s'imposent les limites sociales et psychologiques données à sa conduite, il est l'emblème où la culture vient inscrire ses signes comme autant de blasons¹. » Par ailleurs, comme l'a bien montré Marcel Mauss au début du xx^e siècle², la plupart des postures et des mouvements sont le résultat d'une construction sociale. Les attitudes qu'adoptent les hommes et les femmes dans une société donnée, bien qu'elles puissent apparaître comme spontanées et répondre à la logique du geste naturel, constituent « des techniques culturellement valorisées et des actes efficaces ». Les techniques du corps entourant la naissance, l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte constituent ainsi des « montages physio-psycho-sociologiques de séries d'actes » qui sont « l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle ». C'est pourquoi la manière de nager des Polynésiens est différente de celle des Français ; c'est pourquoi un Amé-

ricain ou un Français n'adoptent pas la même position des bras et des mains lorsqu'ils marchent. Ce qui est aussi vrai lorsqu'on parle de l'expression des sentiments. Comme l'explique encore une fois Marcel Mauss : « Ce ne sont pas seulement les pleurs, mais toutes sortes d'expressions orales des sentiments qui sont essentiellement, non pas des phénomènes exclusivement psychologiques, ou physiologiques, mais des phénomènes sociaux, marqués éminemment du signe de la non-spontanéité et de l'obligation la plus parfaite³. » Mais est-il légitime de passer de l'idée que la façon d'exprimer une émotion ou un sentiment répond souvent à une temporalité précise et s'inscrit à l'intérieur d'un code préétabli, à l'idée que les émotions et les sentiments ne relèvent jamais de la subjectivité personnelle ? Peut-on affirmer qu'une émotion n'a pas de réalité en soi ? Au cours du ^{xx}^e siècle, le constructivisme – l'orientation sociologique selon laquelle tout événement est nécessairement un « fait social » et que le corps lui-même n'est au fond que le fruit d'une construction socioculturelle – s'affirme progressivement. Ainsi s'impose-t-il, comme une sorte d'évidence, l'idée que « le corps est une fiction, un ensemble de représentations mentales, une image inconsciente qui s'élabore, se dissout, se reconstruit au fil de l'histoire du sujet, sous la médiation des discours sociaux et des systèmes symboliques.⁴ » Mais si, dans ses mises en scène, le corps est sans doute tributaire des conditions culturelles et sociales qui varient au fil des siècles, peut-on pour autant dire que le corps est lui-même une fiction tributaire de la culture ? Si le corps n'est qu'un texte écrit par la culture, que reste-t-il de lui une fois que le langage culturel est « déconstruit » ? Que dire, dans ce contexte, de la différence des sexes ? S'agit-il, là encore, d'un pur produit culturel, ou renvoie-t-elle à une réalité qui, avant d'être construite, existe et se donne à voir comme une donnée dont on ne peut faire l'économie ?

Le problème du constructivisme est selon nous lié à sa tendance à ignorer, ou à nier, l'importance du monde phénoménal. Car, si les représentations culturelles du corps sont inscrites dans une histoire, il y a aussi le vécu de l'incarnation dont on ne peut rendre compte qu'en comprenant le corps comme expression d'une expérience subjective. De ce point de vue, c'est une chose de reconnaître l'impact que la culture et la société ont sur la façon qu'on a de façonner ses désirs et d'exprimer ses émotions, c'en est une autre de prétendre que les désirs et les émotions ne sont que le produit d'une construction. De même, c'est une chose de reconnaître la possibilité de « construire » nos corps par des techniques sociales et culturelles, c'en est une autre de prétendre que le corps n'est rien d'autre qu'une construction culturelle et sociale. D'un certain point de vue, la position du corps entre la nature et la culture n'est qu'intermédiaire : d'une part, les corps vivent, meurent, mangent, dorment et éprouvent de la douleur et du plaisir indépen-

damment de leur construction sociale ; d'autre part, ils sont inscrits dans un milieu social et culturel et leurs mouvements sont aussi le fruit de l'éducation et de la culture. Les problèmes naissent à chaque fois qu'on refuse l'articulation du naturel et du culturel et que l'on se focalise soit sur le corps biologique génétiquement déterminé, soit sur le corps social culturellement construit. Car peut-on réellement réduire le corps soit au simple fruit d'une organisation génétique, soit au pur produit d'une construction sociale et culturelle ?

Corps et fiction

À la suite du succès du structuralisme et des travaux de Michel Foucault, un mouvement se développe, notamment aux États-Unis, selon lequel le corps n'est qu'un texte écrit par la culture. D'où l'idée que la seule façon de s'opposer à la culture dominante est de déconstruire ce texte en en produisant un nouveau. C'est ainsi que Donna Haraway introduit le concept de cyborg et en fait un outil lui permettant de proposer une nouvelle théorie du corps. Pour Donna Haraway, le cyborg représente l'emblème d'un avenir ouvert aux ambiguïtés et aux différences, par la fusion dans un même corps de l'organique et du mécanique⁵. C'est ainsi que dans son *Manifeste Cyborg* elle explique que, à la fin du xx^e siècle, « nous sommes tous des chimères, des hybrides de machines et d'organismes pensés et fabriqués. En un mot, nous sommes des cyborgs. »

Donna Haraway considère que le concept de nature n'a plus réellement de sens et qu'il n'y a donc rien à craindre du mariage entre le corps (supposé naturel) et la machine (issue des avancées technoculturelles) : « Le cyborg saute l'étape de l'unité originelle, de l'identification avec la nature au sens occidental. Ceci est sa promesse illégitime qui peut mener à la subversion. » Non seulement le cyborg se présente comme un corps modifié, réinventé sans cesse, mais encore apparaît-il comme une manière de réécrire le texte de tous les corps dominés, exploités et naturalisés. Haraway adhère aux thèses post-structuralistes selon lesquelles le système symbolique de l'Occident est basé non seulement sur des oppositions binaires – corps/âme, matière/esprit, émotion/raison, naturel/artificiel –, mais aussi sur la soumission hiérarchique du deuxième terme du dualisme au premier, et croit trouver dans le cyborg une solution. Pour elle, en effet, le cyborg contribue à l'effondrement du « réseau symbolique structurant le Moi occidental » par la remise en cause de toute sorte de dualisme. Le cyborg, explique-t-elle, est « une créature dans un monde sans genre », une entité qui rend possible l'effacement des frontières corporelles habituelles. D'où la possibilité d'une ouverture à la multiplicité et à l'indétermination. Car avant tout, le cyborg n'est ni homme, ni femme : il est un être hybride « sans limites précises, effilé, immatériel ».

C'est à l'intérieur de ce contexte que s'inscrit la querelle contemporaine autour de la différence des sexes. S'il est en effet vrai que, lorsqu'un enfant naît, un de premiers actes des parents consiste à déclarer à l'état civil le « sexe » du bébé, il est vrai aussi que la répartition classique des êtres humains en hommes et femmes n'arrête pas, ces dernières années, d'être remise en cause. Pour un certain nombre de chercheurs, il ne s'agit plus seulement de pointer le rôle que la société joue dans la construction du genre féminin ou masculin, mais d'argumenter que le sexe lui-même n'est, au fond, que le fruit d'une construction. Mais peut-on réduire la différence des sexes à une différence des rôles sociaux ? Peut-on, au contraire, fonder cette différence uniquement sur des critères biologiques ? En réalité, pour que les rôles masculin et féminin soient uniquement le résultat d'une construction, il faudrait qu'ils soient déliés de toute référence anatomique, jusqu'à l'effacement de la « réalité » du corps. Au contraire, faire des rôles sexuels une simple conséquence biochimique de la différence anatomique, signifierait escamoter complètement la complexité du vécu individuel, et se référer au corps comme à une « donnée naturelle », voir une « essence immuable ».

Sexe et genre

Qu'est-ce qu'être un homme ? Qu'est-ce qu'être une femme ? Qu'est-ce qui constitue nos identités sexuelles ? Dans la langue française, le mot « sexe » désigne traditionnellement non seulement l'identité biologique (celle qui fait qu'on soit reconnu comme étant un *mâle* ou une *femelle*), mais aussi l'identité sociale (c'est-à-dire l'ensemble des traits de personnalité qui font qu'on soit identifié comme un homme ou comme une femme) alors qu'en anglais il y a deux termes différents, le « genre » et le « sexe ». Le premier désigne l'ensemble de règles implicites ou explicites qui régissent les relations entre les hommes et les femmes ; le mot « sexe », en revanche, qualifie les caractéristiques biologiques censées distinguer les « femelles » et les « mâles ».

Le premier à utiliser le terme « genre », est le docteur John Money, en 1955. À partir de ses études sur l'ambiguïté génitale, Money emploie le terme « genre » pour désigner la dimension psychologique qui fait que l'on se sent homme ou femme. Pour le médecin américain, quel que soit son sexe biologique d'origine, un enfant élevé en fille se pense fille et un enfant élevé en garçon se pense garçon. Ce qui pose bien évidemment un certain nombre de problèmes dans le cas des hermaphrodites, lorsque les organes génitaux ont un aspect ambigu et on assigne un sexe à l'enfant en réalisant les transformations chirurgicales et hormonales nécessaires. C'est à partir de ces études que le terme « genre » commence à être utilisé comme un outil de recherche, notamment dans

les années 1970 avec les « *women's studies* », les études sur les femmes. Souligner la différence entre sexe biologique et sexe social devient, pour les féministes, le moyen de porter un coup de grâce à l'idéologie « naturalisante » qui faisait de la différence des sexes une donnée naturelle et inaltérable.

À côté cependant des réflexions vouées à la déconstruction de la domination masculine et à l'affirmation de l'égalité homme/femme, à partir des années 1990, on commence à voir l'émergence d'un mouvement radical qui, au nom de l'égalité, prétend effacer, à la fois, les différences de genre, et les différences de sexe. C'est d'ailleurs en 1990 que Judith Butler publie aux États-Unis un livre qui fait date, *Gender troubles, Feminism and the Politics of Subversion* (traduit en français en 2005 sous le titre : *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*). À la base de ses recherches, il y a la volonté de penser historiquement et politiquement l'ordre sexuel et ses normes. C'est dans ce contexte qu'elle insiste sur la construction sociale du genre et sur le fait qu'aucun lien réel n'existe entre l'appartenance morphologique à un sexe et son genre. Loin d'être des « essences », pour Butler, les genres naissent des pratiques quotidiennes du corps que la société pousse à adopter : indéterminé à sa naissance, tout individu « devient » homme ou femme uniquement parce qu'il/elle joue sans cesse les rôles normés d'homme ou de femme que la société suggère d'interpréter. De ce point de vue, pour Butler, « être un homme » ou « être une femme » consiste à réaliser les performances de la masculinité et de la féminité : l'ensemble des actes qu'un individu accomplit et qui sont censés exprimer son identité sexuée ne sont que des inventions fabriquées et maintenues grâce à des « signes » corporels. Mais qu'en est-il du sexe ? Est-il aussi le fruit d'une construction ? Est-il un simple « signe » ?

« On nous inflige le sexe »

Pour Judith Butler, non seulement le genre est construit, mais le sexe lui-même est l'objet d'une construction, de nature politique. En effet, pour elle, le terme « sexe » implique déjà une option de pouvoir. D'où la conviction qu'astreindre un individu, à commencer par les intersexuels, (dont les organes ou les caractères sexuels secondaires sont ambigus), à s'insérer dans une « classe sexuelle » c'est déjà une violence. Au point que, pour elle, il est évident qu'on nous « inflige » le sexe, comme on « nous inflige la vie ». La notion de sexe devient ainsi une sorte de véhicule de préjugés et d'intentions normatives, puisque l'individu est réduit à une « nature » corporelle ou charnelle, qui lui impose un destin.

C'est dans la droite ligne de cette pensée que s'inscrivent les travaux de Monique Wittig, de Beatriz Preciado et de Marie-Hélène Bourcier⁶, selon

lesquelles il faut pouvoir s'opposer au sexe qu'on nous impose, en « choisissant » son genre. Dans son livre *Sexpolitiques, Queer Zones 2* – qui veut « faire valser en tous sens la république straight (blanche, mâle, hétérosexuelle) » –, Marie-Hélène Bourcier déclare vouloir s'attaquer « à cette zone brûlante qu'est la frontière entre la sexualité, les genres, la race et l'espace public »⁷. Elle veut montrer « que les genres ne sont pas deux mais innombrables, qu'ils sont le résultat de toutes sortes de constructions, qu'il faut les voir comme des sortes de performances, des imitations sans original ». Ce qui veut dire que chaque individu peut construire et inventer sa propre sexualité, originale et incomparable, qu'il n'y a ni deux sexes ni deux genres, mais une infinité de choix possibles. C'est le fond de la pensée *queer*, qui pousse à ses extrêmes l'idéologie constructiviste. Utilisé comme une insulte dont l'équivalent serait « sale gouine » ou « sale pédé », le terme *queer* a fait l'objet d'une réappropriation sémantique par les politiques de dénaturation des identités de genre et des identités sexuelles.

Lorsqu'en 1990, Teresa de Laurentis invente la « théorie queer », elle souhaite « rendre explicite, comparer ou confronter les histoires respectives, les préjugés et les cadres de référence conceptuels qui ont jusque-là caractérisé les auto-représentations des lesbiennes et gays nord-américains, de toutes couleurs de peau, pour, partant de là, remodeler les termes d'une politique d'alliance au travers des différences et inventer une autre façon de penser le sexuel⁸. » Mais le terme *queer* a été progressivement approprié autrement et désigne aujourd'hui avant tout une *praxis* qui s'inscrit dans la déconstruction du système sexe/genre, comme une « contra-sexualité ». L'idée d'une vérité naturelle du corps n'a pas de sens pour des auteurs comme Preciado et Bourcier. D'où la défense et l'encouragement par le mouvement queer de toute une série de pratiques comme la pornographie, la prostitution, les pratiques sado-masochistes. Ce qui pose cependant des problèmes éthiques et politiques. Comme l'a très bien montré Sheila Jeffreys, dans un ouvrage intitulé *Débander la théorie « queer »* (traduction de l'anglais *Unpacking Queer politics*, 2003), le prétendu discours de libération de l'idéologie queer ne fait en réalité que perpétuer la suprématie masculine et les rapports sexuels de domination. En effet, en relativisant à l'infini la sexualité et le genre (« tout est possible », « tout est bon »), elle encourage l'individualisme libéral et l'indifférence politique et se tourne en nouvelle machine d'oppression des femmes, car elle efface toute possibilité de reconnaître et de contrer la violence exercée contre les femmes. Au moment où « le féminin » finit par être accepté sur la scène des pratiques et des mots et du pouvoir, n'est-ce pas au moins paradoxal de vouloir le faire disparaître ?

Des fonctions physiologiques à l'économie pulsionnelle

Il n'y a pas de corps humain qui ne soit identifié comme féminin ou masculin. Lorsqu'il naît, un enfant est d'emblée assigné à son sexe, ce qui a bien évidemment des conséquences au niveau de son identité personnelle. En effet, l'assignation à un sexe, comme l'explique Françoise Collin, fonctionne tout à la fois comme un constat organique et comme une injonction programmatique normative. Mais si l'assignation sexuelle est une « construction sociale » en ce que le genre d'un individu est dès la naissance façonné par la norme externe à laquelle on le soumet sur la base d'une particularité organique, le sexe lui-même est-il pour autant entièrement réductible à cette construction ?

Il est évident que toute position biologique forte, et donc réductionniste, qui fait des attitudes de genre une simple conséquence du sexe biologique est extrêmement problématique. Ne serait-ce que parce que ce qu'on appelle le sexe biologique est loin d'être parfaitement identifiable. Aujourd'hui, on a tendance à identifier le sexe biologique à un ensemble des caractéristiques biologiques comme les chromosomes (XX pour les femmes, XY pour les hommes), les organes génitaux (dont le vagin pour les femmes et le pénis pour l'homme), les hormones (une proportion plus importante d'œstrogènes pour les femmes, de testostérone pour les hommes). Et pourtant, il y a aussi certaines données qui semblent brouiller les frontières : certains hommes sont pourvus de deux chromosomes X tout comme il y a des femmes avec un chromosome Y ; certains individus naissent avec des organes sexuels indifférenciés, à la fois féminins et masculins...

Le nœud de la question est que, si le « corps biologique » pose des problèmes, il y a un « réel » du corps qu'on ne peut faire semblant d'oublier : l'arbitraire du rôle que peut jouer le corps n'est jamais absolu. Comme le montre la psychanalyse, des liens existent entre les fonctions physiologiques et l'économie pulsionnelle d'un individu, le « corps érotique », émergeant toujours à partir du « corps biologique » : « Entre les deux corps existerait un rapport d'engendrement. Le corps érotique relèverait de l'acquis et serait progressivement construit à partir du corps biologique qui, quant à lui, ressortit à l'inné⁹. » Bien évidemment, le développement du corps érotique prend appui sur les soins corporels prodigués par les parents. Mais cela n'empêche que le point de départ reste le corps biologique et que « la vie qui se révèle dans le corps et par le corps ne s'éprouve pas immatériellement en l'absence de corps biologique¹⁰. » C'est pourquoi la découverte psychanalytique du corps érogène, représente une sorte de nouvelle « archéologie du corps »¹¹, le corps étant à la fois un symbole de la vie humaine et une expression de la personne. Comme l'écrit Freud : « Le moi

est avant tout un moi corporel, il n'est pas seulement un être de surface, mais il est lui-même la projection d'une surface.¹² »

C'est jour après jour que chaque individu est confronté à des choix difficiles et c'est dans la réalité de l'expérience que chacun prend contact avec sa corporeité. Le corps réel, avec ses désirs et ses sensations, devient ainsi à la fois une catégorie fondatrice à opposer au corps-texte, et le résultat d'une analyse de l'expérience que chaque individu a de son propre corps : « Le nœud de l'affaire est de *re-naturaliser* le corps en le délivrant ainsi de la dichotomie entre nature et culture. Il convient alors de construire un modèle nouveau du corps, naturel et culturel à la fois, qui soit capable de dépasser à la fois le corps biologique et déterminé et le corps post-structuraliste et marqué par la culture¹³. »

notes

1. G. Vigarello, *Le Corps redressé*, Paris, Delarge, 1978, p. 9. voir aussi : A. Courbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello, *Histoire du corps*, 3 t., Paris, Seuil, 2005/2006.
2. M. Mauss, « L'Expression obligatoire des sentiments » (1921), in *Essais de sociologie*, Paris, Seuil, 1968 ; « Les Techniques du corps » (1936), in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
3. M. Mauss, « L'Expression obligatoire des sentiments », in *Essais de sociologie, op. cit.*, p. 81.
4. A. Courbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello, *Histoire du corps. II. De la révolution à la Grande Guerre*, Paris, Seuil, 2005, p. 9.
5. D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women : The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991.
6. B. Preciado, *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Éditions Balland, 2000 ; M. Wittig, *La Pensée Straight*, Éditions Balland, 2001 ; M.-H. Bourcier, *Queer Zones*, Éditions Balland, 2001.
7. Marie-Hélène Bourcier, *Sexualités, Queer Zones 2*, Paris, La Fabrique, 2005.
8. T. de Laurentis, « Théoriser, dit-elle », Actes du Colloque CNAM-Mage *Épistémologies du genre : regards hier, points de vue d'aujourd'hui*, Paris, 2005, p. 14.
9. C. Dejours, *Le Corps d'abord*, Paris, Payot, 2001, p. 11.
10. *Ibidem*, p. 155.
11. P. Fedida, *Corps du vide et espace de séance*, Paris, Delarge, 1977.
12. S. Freud, *Le Moi et le Ça* (1922), in *Œuvres complètes*, XVI, Paris, PUF, 1991.
13. C. Bigwood, « Renaturalizing the Body with the Help of Merleau-Ponty », in D. Welton (dir.), *Body and Flesh*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 103.