

Certaines Américaines, héritières de théoriciennes françaises comme Monique Wittig, contestent aujourd'hui l'existence même des deux sexes et la validité de la catégorie « femmes » et revendiquent une autre appartenance et un autre nom en affirmant : « les lesbiennes ne sont pas des femmes. » L'identité ne tiendrait pas au sexe mais à la sexualité, et les sexualités produiraient des « genres » subversifs prenant la relève des sexes. Ce nouveau nominalisme caractérise en particulier la pensée de Judith Butler, qui considère qu'elle ne peut pas être une « femme » puisqu'elle est « lesbienne », comme si ces deux noms étaient incompatibles. Mais appartiennent-elles au même registre ?

La dualité des sexes est relative à leur organisation biologique et à leur façon différente de contribuer à la génération, alors que la diversité des sexualités est relative aux orientations du désir. Ces deux dimensions de la vie sexuelle ne se déterminent pas l'une l'autre et ne se remplacent pas mutuellement. Elles ne posent pas non plus les mêmes questions sociales. Prétendre remplacer l'une par l'autre conduit à instaurer une rivalité, voire une contradiction, entre les mouvements politiques qui luttent contre l'homophobie et défendent la liberté sexuelle et ceux qui défendent les libertés des femmes, autrement dit les mouvements féministes.

J'aimerais montrer dans ce livre que le sexe ne détermine pas la sexualité, mais que la sexualité n'abolit pas le sexe.

Nous n'avons pourtant jamais affaire aux deux sexes en dehors de leur inscription dans une organisation sociale. La distinction du masculin et du féminin a toujours, d'emblée, une signification culturelle. Hommes et femmes ne se présentent en quelque sorte jamais nus : ils sont socialement situés et solidaires de significations et d'attributs que les sociologues ont appelé « genres ».

Il y a peu de temps — dans les années 1970 — que la notion de « genre » (de l'anglais *gender*) a pris en sociologie le sens de « sexe social » dans des travaux d'inspiration initialement féministes, pour désigner la différenciation *sociale* des sexes et dégager les catégories d' « homme » et de « femme » d'une vision « naturaliste ». Les « genres » signifient ainsi à la fois le statut, le rôle, l'image, les caractères variables et la valeur attribués aux individus en fonction de leur sexe dans une société donnée, et combinés toujours avec d'autres statuts comme la classe sociale.

La notion de « genre » dans la théorie dite *queer*, notamment avec les travaux de Judith Butler, n'échappe pas au piège de l'opposition entre *sex* et *gender* issue des travaux de Robert Stoller sur le transsexualisme. Pour un individu qui *se sent* femme, alors qu'il vit avec un corps d'homme, la féminité est une figure culturelle, une représentation. C'est une image à laquelle il s'identifie au point de souhaiter la faire coïncider avec celle qu'il offre lui-même à autrui. Judith Butler s'appuiera sur cette conception du *gender*, comme si féminité et masculinité étaient des panoplies culturelles dont chacun pouvait s'équiper indépendamment de son sexe. Le genre devient alors une représentation, ou performance, tributaire d'une sexualité détachée de tout rapport avec la sexualité. Dans ce contexte, les *genres* signifient de nouvelles identités sexuelles subversives ou *queer*. Relatifs à des pratiques sexuelles, ils remettent en cause les systèmes de genres, masculin et féminin, mais aussi la distinction de sexe. L'idée directrice des études *queer* est que la dualité des sexes, « prétendument universelle », repose sur une domination culturelle hétérosexuelle qui assigne aux individus une identité sexuée et une sexualité déterminée.

Je reviendrai dans les pages qui suivent sur les impasses de cette conception. Car en niant, ou en déniait, les fondements biologiques de la distinction de sexe, on compromet toute possibilité de comprendre la construction des formes historiques de la servitude spécifique des femmes, qu'elles soient anciennes (avec la famille patriarcale) ou modernes (avec le marché prostitutionnel ou le marché biologique du corps féminin.) Si l'on ne tient pas compte de la

différence sexuelle, donc du pouvoir propre des femmes (l'enfantement), on ne peut saisir les modes d'appropriation dont elles ont été ou sont encore l'objet. S'il n'y avait aucune différence de sexe, où trouver les *motifs* de l'oppression des femmes ?

Avec l'insémination artificielle, la fécondation *in vitro* et le transfert d'embryon, il devient possible, et légal dans certains pays, d'utiliser les femmes à des fins procréatrices dans un cadre marchand (« maternité de substitution », ou « gestation pour autrui »), en dehors de toute relation sexuelle. Ces deux types de relations marchandes, qui donnent au corps féminin le statut d'un instrument (sexuel et maternel), produisent elles aussi des catégories de femmes asservies. Les femmes sont aujourd'hui touchées de manière spécifique par la mondialisation des marchés biologiques. Mais pas n'importe quelles femmes : celles des classes et des pays pauvres, notamment en Europe de l'Est. Sans qualification professionnelle, et souvent sans emploi, elles « donnent » leurs ovocytes contre des dédommagements dérisoires, au prix de fortes stimulations ovarienne, dangereuses et douloureuses, et louent leur ventre dans le cadre, légal ou illégal, d'un *baby business* en pleine expansion. Le marché des femmes « gestatrices », en particulier, produit une nouvelle catégorie de « femelles des hommes », pour reprendre le terme de Wittig, servant de mères d'appoint pour répondre à la demande d'enfant de couples infertiles ou de couples gays. L'actualité des rapports sociaux de sexe nous conduit à admettre que les possibilités d'asservissement des femmes ne s'expliquent pas par un régime hétérosexuel dominateur, mais sont relatives à un pouvoir particulier du corps féminin qui n'a rien d'un mythe.

L'histoire des sociétés et des cultures humaines ne s'explique pas par des propriétés biologiques, mais elle ne flotte pas non plus simplement au-dessus d'elles, comme si les corps humains n'étaient pas aussi des corps vivants. L'acharnement que certains mettent aujourd'hui à vouloir exclure *a priori* toute relation entre la vie et la culture relève d'un obscurantisme, d'inspiration théologique, qui place l'homme en dehors et au-dessus de la nature, et la culture dans une position quasi-transcendantale.

Paradoxalement, au moment où, avec Philippe Descola, l'anthropologie remet en cause l'opposition occidentale entre nature et culture pour la dépasser, où la philosophie s'interroge, avec Hans Jonas, sur notre responsabilité à l'égard du monde dont nous avons hérité, monde appauvri et réduit à un stock de ressources énergétiques, où, d'un point de vue éthique, Jürgen Habermas s'inquiète de la transformation des humains en produits fabriqués, le culturalisme *queer* décrète que la nature n'est *rien*. Ses mots d'ordre, inlassablement martelés, sont : tout est culture, tout est construit, rien n'est donné, sans demander comment s'est élaborée l'histoire des cultures. Or avec la nature, c'est la vie même qu'on entend congédier, comme si les êtres humains que nous sommes n'étaient pas aussi des êtres vivants. Car d'où les cultures pourraient-elles bien naître, si ce n'est d'un monde biologiquement organisé ?

L'insuffisance d'un sociologisme clos sur lui-même consiste à faire des corps humains non pas le résultat d'une évolution naturelle et historique, mais des effets de la seule culture. Ne restent que des corps sans qualités, réduits à une matière physique dénaturée, dévitalisée et sexuellement neutralisée. Tout au plus ces corps offrent-ils au « culturel », technologique ou discursif, une surface d'inscription pour recevoir certaines *marques*.

Sylviane AGACINSKI, *Femmes entre sexe et genre*, 2012