

Article

« Corps féminin, soi féministe. Le dédoublement de l'énonciation sociologique »

Elsbeth Probyn

Sociologie et sociétés, vol. 24, n° 1, 1992, p. 33-45.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001595ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Corps féminin, soi féministe. Le dédoublement de l'énonciation sociologique



ELSPETH PROBYN

INTRODUCTION

Les théories sociologiques regorgent de corps tout aussi réels que dans la « vraie » vie. Dans un récent survol des ouvrages sociologiques traitant du corps, Arthur Frank affirmait le caractère quelque peu « incontournable » du corps (1990). En parcourant l'éventail des sous-champs sociologiques ou en remontant diachroniquement aux « maîtres » fondateurs de la sociologie, on ne peut que se buter tôt ou tard à un corps. Il est cependant fort probable que ce corps soit paradoxal : il n'est pas *scientifique*, mais il est défini (Frank, 1990, p. 160). Devenu objet d'étude, ce corps s'avère problématique : « Le corps est peut-être trop fuyant comme matière pour qu'on puisse en faire une sociologie *de* » (Frank, *ibid.*). Comme l'ont soutenu des prédécesseurs de Frank, le statut du corps perçu comme un sous-champ distinct est ambigu : « Une sociologie du corps est-elle possible ? » (Druhle, 1982) ; « Une sociologie du corps a-t-elle un sens ? » (Berthelot, 1982). Les enquêtes sociologiques n'en ont pas moins fait appel au corps : peut-on imaginer une sociologie du sport qui ne tienne pas compte du corps ? Comment ignorer les corps qui travaillent et se reproduisent au cœur même de la pensée marxiste ? La sociologie de la culture pourrait-elle se pencher sur *Les Filles de Caleb* sans se confronter aussi au corps d'Émilie Bordeleau¹ ?

Mais en dépit de cette prolifération du corps dans la sociologie, le corps semble hanter la discipline plutôt que de se prêter à son analyse : « le corps semble toujours se dérober pour ne laisser que des traces, des images » (Druhle, 1982, p. 54). La sociologie a eu tendance à demeurer insensible à ce corps spectral : « cette omniprésence tant réelle que symbolique ne rencontre en écho, dans le champ sociologique, qu'un quasi-silence » (Berthelot, 1982, p. 59). Face au silence et au caractère éphémère de ses traces, il est néanmoins étrange que Frank maintienne que « la sociologie n'en est pas moins inévitablement incorporée » (1990, p. 160). Car si Frank retrace des corps dans la littérature sociologique, il n'arrive pas pour autant à démontrer que la sociologie soit « incorporée ». Le corps demeurant pour lui objet d'étude et

1. Pour ceux qui n'étaient pas parmi les 3,5 millions de téléspectateurs, la série dramatique québécoise *Les Filles de Caleb* nous a présenté l'imaginaire québécois à travers une mise en scène du corps : accouchements nombreux d'Émilie ; travail manuel des hommes et des femmes. Par les images du corps, cette série dramatique a su « sensualiser » l'histoire québécoise.

non sujet d'une autre démarche épistémologique à l'intérieur de la sociologie. En d'autres termes, il existe un écart important entre une sociologie qui se heurte parfois à des corps (présents ou passés) et une démarche sociologique découlant de la matérialité des corps et intégrant à sa logique même l'expérience des corps, marqués socialement et historiquement par le genre, l'ethnicité, la sexualité et l'âge. Aux propos de Frank décrétant la présence inéluctable du corps dans la sociologie, Druhle réplique :

Au moment où l'on croit le saisir, on parle déjà d'autre chose : on étudiera le corps-outil et ses diverses techniques ; on analysera le corps-émotion, lieu d'émergence de nouvelles pratiques, on auscultera le corps-institution, l'ordre corporel, l'habitus, etc. Sans doute ces recherches sont-elles légitimes, mais est-ce bien du corps dont on parle ? (1982, p. 56.)

Sans m'en prendre aux analyses qui se concentrent sur le corps-objet, je soutiendrai néanmoins que la conception du corps en tant qu'objet ne construit pas forcément une sociologie du corps. L'examen du corps-objet tel que le présentent certains arguments sociologiques féministes montrera d'une part l'importante contribution du féminisme à la réflexion sur le corps et d'autre part les limites qu'impose ce corps-objet. Plutôt que de constituer le corps en objet sociologique inerte, figé, je proposerai donc le corps en tant que possibilité. Reprenant l'argumentation de Gilles Deleuze pour qui « une ligne de subjectivation est un processus, une production de subjectivité dans un dispositif » (1990, p. 187), je veux d'abord proposer un corps qui s'ouvre à la subjectivation. Et ce, pour suggérer le corps comme un moyen de connaissance sociologie dont le mouvement épistémologique désigne le passage d'un dispositif à un autre. Comme le précise Deleuze :

On se demandera si les lignes de subjectivation ne sont pas l'extrême bord d'un dispositif, et si elles n'esquissent pas le passage d'un dispositif à un autre. (1990, p. 187.)

Mon argumentation visera à exposer le dédoublement du corps : à la fois pris et inscrit dans des processus d'objectivation (le corps-objet) et à la fois comme partie intégrante de processus de subjectivation, donnant lieu à diverses productions de subjectivité. J'entends ainsi donner suite à l'intuition de Jean-Michel Berthelot : « S'agirait-il de "doubler" les approches [...] ? S'agit-il de mettre à jour un autre mode d'investigation sociologique, prenant les choses d'un autre point de vue, les soumettant à un autre regard ? » (1982, p. 59.) En pensant le corps et son double, nous nous assujettissons (nous, c'est-à-dire nos corps de chercheurs) aux tensions entre le corps et le soi. Nous pouvons ainsi affranchir le corps-objet de l'investigation sociologique et élaborer plutôt un mode d'énonciation qui inscrira le corps dans un processus de subjectivation.

Par « modes d'énonciation », j'entends simplement des moyens de dire, de faire, d'écrire la théorie. Bien entendu, sous des dehors anodins, cet énoncé propose des manœuvres complexes. En suggérant que l'on prenne au sérieux la position rhétorique et politique du chercheur, je prends moi-même position en faveur d'un nouveau type de « preuve » sociologique et scientifique. Comme l'ont affirmé des praticiens de la « nouvelle » ethnographie (Clifford, 1988 ; Rabinow, 1986 ; Radway, 1988), nous ne pouvons plus considérer le chercheur comme neutre ou transparent dans ses recherches. Les exigences post-coloniales et les critiques soutenues des féministes contre le regard condescendant de l'expert sur ses sujets (McRobbie, 1982) ont créé un certain malaise (pour ne pas parler de paranoïa) face aux rapports de forces inhérents à une part importante du travail universitaire. Par ailleurs, l'intégration de l'expérience de « l'autre » à nos textes nous a également autorisés à faire intervenir, à titre de preuve, nos propres expériences. Il s'agit en somme d'un couteau à double tranchant : d'une part, les possibilités qu'engendre cette description de Michel Leiris (ce nouvel ethnographe déjà plutôt ancien) par James Clifford nous offre toute une gamme de possibilités : « une ethnographie de soi implacable — non une autobiographie, mais l'acte d'écrire sa propre existence en actualisant les souvenirs, la politique et la vie quotidienne » (1988, p. 14) ; d'autre part, nous nous confrontons au piège de l'autofascination pure et simple, qui accorde au théoricien-auteur le rôle central dans son texte (cf. Geertz, 1988).

Entre ces deux pôles existe la possibilité d'une position énonciatrice réarticulant, de façon stratégique, l'expérience personnelle au sein de l'écriture scientifique et intellectuelle. Comme l'a démontré Meaghan Morris, nous pouvons élaborer des moyens d'utiliser des anecdotes quotidiennes (et les histoires de notre corps quotidien) qui ne relèvent pas que du domaine privé :

Je comprends les anecdotes, ou les histoires personnelles, comme étant avant tout référentielles. Elles sont orientées ultérieurement vers un contexte social et discursif précis et local, dans lequel l'anecdote se produit comme une mise en abyme. C'est-à-dire que pour moi les anecdotes ne sont point des expressions de l'expérience personnelle, mais des représentations allégoriques d'une façon de dire comment le monde fonctionne. (1990, p. 15.)

En posant la question des modes d'énonciation au sein de la sociologie, j'affirme que notre façon de parler dans nos cours et dans nos théories a, elle aussi, son importance et que nous devrions sans doute cesser de nous réfugier derrière ce « nous » universitaire, un « nous » neutre, distancié, asexué, bref, un « nous » sans corps. Nous ne pourrions envisager de constituer une sociologie du *corps* qu'à partir du moment où nous tiendrons compte du point de vue, de la position du chercheur dans la recherche. Contrairement à Frank qui prône un retour du corps et nous incite à lutter contre le caractère labile du corps, je propose que le corps et le soi nous servent d'images discursives, illustrant « la façon dont on peut dire que le monde fonctionne ». Ce mode d'énonciation pourrait bien sûr occasionner « du désordre dans l'ordre imposé, fût-ce un ordre sociologique » (Druhle, 1982, p. 57), mais il nous permettra d'envisager le social sous un autre jour et peut-être d'élaborer des interventions sociologiques de rechange.

LE CORPS FÉMININ

Les raisons qui motivent mon choix de travailler sur le corps féminin et le corps dans l'analyse féministe sont de deux ordres. Premièrement, on sait que les analyses féministes ont donné au corps ses lettres de noblesse et qu'« en posant le nexus soi/corps/violence, le féminisme a mis à l'agenda la possibilité d'une sociologie du corps » (Frank, 1990, p. 132). Bien que je soutienne que cette configuration ait besoin d'être problématisée, il est incontestable que, du côté de la sociologie anglo-américaine du moins, les efforts de théorisation du corps par les féministes attirent, au fil des années, de plus en plus d'attention !² J'etienstoutefois souligner que ce changement ne s'est pas opéré en bloc, pas plus d'ailleurs qu'il n'est survenu du jour au lendemain. Comme l'a montré Elizabeth Grosz, ce n'est qu'après « un long moment de méfiance à l'égard du corps que les féministes aujourd'hui s'intéressent de plus en plus au rôle que joue le corps dans la constitution (et dans la problématisation) de l'identité sexuelle » (1987, p. 1). Comme nous le verrons plus loin, il y a souvent lieu de se méfier du corps ; je me prononcerai même en faveur d'un retour à une méfiance critique constructive.

La deuxième raison pour laquelle j'examine le corps dans sa perspective féministe découle d'un raisonnement projectif. Dans la conjoncture des années 1990, en tant que féministe, je ne cesse de me demander, d'une part, de quelle tribune je puis parler à titre de théoricienne féministe et, d'autre part, à qui je m'adresse. Le corps constitue une tribune d'énonciation séduisante pour les féministes, mais dans la foulée de Druhle (quoique pour des raisons que j'imagine différentes), je souhaite élaborer des modes d'énonciation qui sèmeront un certain désordre dans les douilllets repères de la pensée sociologique ainsi que dans ceux de la théorie féministe. En d'autres mots, je recherche des façons de parler au sein de la sociologie

2. Curieusement, cette tendance est beaucoup moins marquée chez les sociologues français. On pourrait attribuer cette divergence au fait que, en France (et dans une moindre mesure, au Québec), la ligne de démarcation entre la théorie critique et littéraire et sociologique est plus nette qu'elle n'a tendance à l'être dans les milieux anglo-américains. Il faut aussi tenir compte des moyens par lesquels le féminisme a été érigé en institution (et principalement dans les départements de littérature) dans les universités américaines (cf. ROSE, 1987).

qui déstabiliseront et réarticuleront certaines des « vérités » sur lesquelles repose notre discipline³.

L'attrait qu'exerce le corps pour les théories féministes s'explique paradoxalement par les mêmes raisons qui justifient la méfiance dont j'ai déjà parlé. C'est très simple : on a toujours imposé aux femmes (et on leur impose encore) une conscience plus aiguë de leur corps. Dans son célèbre essai féministe, *A Room of One's Own* (1929) (*Une chambre à soi*), Virginia Woolf évoque le moment où, pour la première fois, elle a traversé les pelouses de l'université Oxford. Un inconnu lui a fait des signes de remontrance et elle se rappelle que « l'instinct plus que la raison est venu à mon aide ; il était un "Beadle", j'étais une femme » (cité par de Lauretis, 1984, p. 158).

Par « instinct », on comprend ici les maintes répétitions de l'expérience physique qui nous rappellent que nous sommes, de par nos corps femmes, c'est-à-dire différentes de l'homme. Qu'elles soient sur les vertes pelouses d'Oxbridge, dans les salles de cours des grandes universités, dans les vestiaires des équipes d'athlètes professionnels à titre de reporters ou dans tout autre espace social sexué comme masculin, il n'est pas du tout inusité que les femmes se sentent « mal dans leur peau ». Et comme la plupart d'entre nous le savent, le paysage social est jonché de corps féminins fragmentés, morcelés : sur les panneaux publicitaires des jambes se promènent sans torse ; des seins en néon annoncent les « bars de danseuses » ; dans les pages publicitaires, on retrouve des voitures et camionnettes ornées de corps de femmes se tordant de plaisir — la liste est longue. La fragmentation de ces corps ne fait que renforcer l'image que ces jambes, si elles présentent une quelconque ressemblance anatomique avec les miennes, évoquent pour la plupart des femmes un corps idéal — un modèle qu'on tente d'imposer à mon corps.

Comme nous le rappelle si bien la photographie de Robert Doisneau intitulée *Le Coup d'œil de côté* (1953)⁴, dans le hors-champ de la vie quotidienne, il y a toujours une autre femme. Qualifiant cet exemple artistique d'humour grivois, Mary Ann Doane affirme, conformément à la conception freudienne de l'humour : « pour qu'une histoire "cochonne" puisse se réaliser dans sa spécificité [...] l'objet du désir — la femme — doit être absente et une troisième personne (un autre homme) doit être présente comme témoin » (1982, p. 85).

Comme les femmes sont constamment entourées de corps féminins morcelés dans les représentations publiques, sachant que le référent de ces corps n'est pas leur chair à elles, il n'est guère étonnant que la plupart des femmes entretiennent avec leur corps un rapport plutôt ambivalent.

LE CORPS FÉMINISTE

Si, en général, les femmes tiraillées entre la construction du corps féminin par le social et leur propre représentation d'elles-mêmes en tant que femmes éprouvent un certain malaise face à leur corps, les conceptions du corps proposées par la sociologie féministe incitent à un autre type d'ambivalence⁵. D'une part, le corps féminin est le lieu tout indiqué pour l'étude des inscriptions du social. Dans cette optique, la mode féminine et les autres pratiques du quotidien peuvent être perçues comme autant de médiations de préceptes sociétaux mettant l'accent sur la différenciation entre *les corps féminin et masculin*.

3. Je souhaite ainsi déconstruire les énoncés tels que celui de Frank : « *the enduring belief that the body can provide us with a grounded truth suggests why interest in it should flourish within cultural modernity* » (1990, p. 132).

4. Cette photo montre un couple de petits-bourgeois parisiens dans la cinquantaine, devant la vitrine d'une galerie d'art. La femme regarde un tableau invisible (c'est-à-dire, hors du champ de la photo), qu'on présume être l'objet de leur visite. Pendant ce temps, l'homme admire le postérieur d'un nu féminin. L'homme regarde donc le nu tandis que son épouse contemple un tableau que nous ne pouvons pas voir mais que l'on suppose « respectable ». Et c'est le spectateur qui rit le dernier parce qu'il (ou elle) voit à la fois le subterfuge de l'homme et le ridicule de la situation de son épouse.

5. Lors de sa conférence « Identity, AIDS and Feminist Activism » (département de communications, Université Concordia, novembre 1991), Paula TREICHLER a souligné le taux de cas d'anorexie ou de boulimie sur les campus américains : 50 % des femmes sont susceptibles d'opter pour cette forme mortelle de contrôle du corps. Voir mon article « The Anorexic Body » (1987) et PRUD'HOMME (1991).

Colette Guillaumin rappelle quelques exemples de « cette fameuse différence » : « les jupes » ; « les talons hauts » ; « les diverses prothèses du type serre-vis : les ceintures, guêpières, jarretelles, gaines » ; « les charges diverses (enfants, cabas) » (« Bref, jamais une seule chose à la fois [...] jamais le corps libre ») : « le sourire » (1979, pp. 5-8). Selon Guillaumin, le corps serait donc l'indice du « sexage » ; en tant qu'objet que s'approprient les hommes (collectivement et individuellement), le corps garantit que la femme n'aura pas accès au statut de sujet : « Il n'y a pas de lieu où s'énonce socialement le JE ; le JE signifiant l'unité propre et la décision [...] (le corps est ce lieu pour les hommes) » (*ibid.*, p. 10). Le corps est donc au centre de l'analyse de Guillaumin, mais dans sa charge négative plutôt que positive. Les femmes, en tant que classe sociale, ne sont pas maîtres de leur corps ; elles ne peuvent donc pas devenir des sujets, puisqu'« une unité minimale : la sensation et le sentiment » nous est refusée « *car nous n'avons pas socialement la propriété de notre corps* » (*ibid.*).

Pour une autre sociologue matérialiste féministe, Dorothy Smith, c'est le travail des femmes qui permet aux hommes d'*oublier* qu'ils ont eux aussi un corps. Alors que pour Guillaumin, la propriété du corps est la condition de la constitution du soi (voir le *Boston Women's Health Collective* et son significatif *Our Bodies/Ourselves*, 1976), dans l'analyse que nous propose Smith, l'organisation et de la division du travail dans le social est articulée par une *certaine conception* idéologique du corps⁶.

Sans nier l'importance de ce point de vue théorique, on comprend les difficultés que soulève le corps. Il s'élève comme un double obstacle : à un premier niveau, il empêche les femmes d'accéder au statut de sujet, ou, en d'autres termes, au domaine conceptuel ; à un second niveau, celui de la théorie féministe, le corps nous empêche de conceptualiser en quoi les femmes s'investissent avec leur corps au sein du social de façon différente. Autrement dit, il nous est sans doute possible de déconstruire la représentation de la Femme, mais nous nous devons aussi de théoriser la façon dont les femmes construisent, de façons différentes, leur autoreprésentation en tant que femmes. Et ce à travers le corps — le corps représenté et ressenti. Comme le souligne Rosalind Coward :

[...] nous devons comprendre les significations et les valeurs qui sont attachées à cette forme du corps socialisé comme féminin. Nous voulons aussi comprendre les mécanismes qui interpellent les femmes dans un discours si problématique pour nous ; et nous voulons de plus savoir comment les femmes se perçoivent elles-mêmes. (1985, p. 40.)

C'est-à-dire que nous devons voir la façon dont le corps-objet peut à son tour devenir sujet, de même que le rôle essentiel qu'assume le corps dans le processus de subjectivation. Il s'agit donc de conceptualiser le corps non comme un objet stable mais plutôt comme un point de départ donnant lieu, à travers ses pratiques, à des formes différentes de production de la subjectivité. Ces formes étant marquées par leur conjoncture sociale, historique et culturelle et organisées autour des rapports de sexe, de la sexualité, de la classe.

Considérant le pouvoir qu'a exercé le concept du corps sur la logique binaire de la pensée occidentale, cette proposition n'a rien de banal. Comme Grosz nous le rappelle, l'histoire de la philosophie de même que celle des sciences sociales a été dominée par :

la construction binaire d'une relation corps-esprit — c'est-à-dire dualiste — [qui] associe la subjectivité et l'individualité au côté conceptuel de cette opposition tandis que le corps est relégué au statut d'objet, extérieur et distinct de la conscience. (*Ibid.*, p. 4.)

Cette distinction opérée entre le corps et l'esprit (*cogito ergo sum*, et non *sentio ergo sum*) entraîne toute une autre série de dualismes : raison/passion ; culture/nature ; public/privé ; soi/autre ; sujet/objet. Les féministes en savent quelque chose : le pôle positif ou « dur » de chacune de ces dichotomies est désigné comme étant masculin, alors que les catégories dites

6. « [...] a condition of anyone's being able to enter, become and remain absorbed in the conceptual mode of action [is] that she does not need to focus her attention on her labors or on her bodily experience » (*ibid.*). L'auteure nous explique que bien qu'elle traite *anyone* comme un pronom féminin, il s'agit habituellement d'un pronom masculin.

« molles », voire négatives et aléatoires sont considérées comme étant le propre d'un genre féminin. L'idéologie naturalise ainsi ces constructions dichotomiques, particulièrement en les consignnant dans la catégorie du biologique et de l'état de nature. Comme le constate Jane Flax : « Dans le discours féministe, parfois seules les femmes semblent assumer le rôle de *porteuses* de la corporalité et de la différence » (1989, p. 68). Vu l'omniprésence de ces constructions, il n'est guère surprenant que le corps binaire se retrouve jusqu'au sein même du féminisme.

La preuve en est la constante élaboration de la distinction entre identité sexuelle et sexe biologique. Comme l'affirme Nicole-Claude Mathieu, « on discerne à la fois qu'une certaine contestation de l'ordre social élaboré sur l'ordre biologique puisse être pensée *et* que la référence demeure la bipartition biologique » (1989, p. 118). L'attrait d'un type de pensée ancrée dans un certain sentiment de « différence » (que certains qualifient de « féminisme culturel » bien qu'il s'agisse d'une nomenclature peu précise) est de permettre l'exaltation de la culture féminine, cette exaltation reposant sur la construction de la singularité féminine. Comme l'ont montré Beverley Brown et Parveen Adams, cette communauté de la différence passe par « la coïncidence entre la singularité du corps, la singularité de la sexualité et la singularité englobante de l'individu [qui] donne lieu ultimement à un corps singulier féminin » (1974, p. 44).

Tout aussi séduisant que ce corps puisse apparaître (puisqu'il tendrait à donner aux femmes les bases « naturelles » de leur solidarité), il a aussi tendance à partir à la dérive (« la résistance s'érige toujours comme un lieu du vrai, du naturel, comme un tout, comme un point hors du social », Brown et Adams, *ibid.*). Construit et perçu comme la « vérité » de l'être des femmes, ce corps suggère une position politique dangereuse, parce qu'il universalise un réel privilégié accessible à une seule classe d'individus. Logeant littéralement dans une référence à *une* classe, à *une* ethnie, à *une* race et à *une* sexualité particulières, ce corps donne lieu à des énoncés complices des discours ethnocentriques et homophobiques que la sociologie féministe se doit de contester.

LES CORPS PARTIAUX

Si l'on s'éloigne de ce corps unifié et problématique, on peut commencer à penser le corps dans toute sa partialité⁷. On peut concevoir le corps comme le point d'ancrage, voire un point de vue et à partir duquel (et sur lequel) s'élabore une théorie. Comme le dit Nancy Hartsock : « Un point de vue [*standpoint*] n'est pas simplement une position intéressée (voire biaisée) mais c'est une position intéressée en ce sens qu'elle est engagée » (1987, p. 159). Ainsi, en faisant appel à la partialité du corps, on lui demande d'être *partial* envers le projet féministe, mais on reconnaît également que « mon » corps ne peut représenter celui de toutes les femmes. Smith soutient en effet : « Partir de cette position [*standpoint*] n'implique point un point de vue généralisé à toutes les femmes » (*ibid.*, p. 78).

Ainsi, représenter le corps dans sa positivité politique implique de reconnaître que le corps est lui-même un concept appelant le compromis. Il faut penser le corps, en tant que point de vue, comme étant doté d'une multitude de référents. Par conséquent, il faut reconnaître que le corps, même — et surtout — mon corps, n'a pas le droit de décréter une vérité singulière. Le corps se construit au fil des articulations des rapports de forces affectifs et discursifs, dans les divers avatars que le sexe, la sexualité, l'ethnicité et la classe sociale font subir à ces rapports. Le corps se construit dans une double articulation : « à la fois "dit", "prononcé" et lié avec, mis ensemble (il doit être à la fois positionné et mis au monde) » (Hebdige, 1986, p. 95). Les représentations du corps peuvent remplir plusieurs fonctions, mais certes pas celle d'énoncer une vérité transcendante. Plutôt que de nous approcher d'un corps authentique et unifié, nous devons nous contenter de maintenir la tension et la dualité du corps, de construire ce dernier dans sa *structure of feeling* (une « structure de sensation et d'attitude ») ; comme un point

7. Sur un sujet connexe, voir Danielle JUTEAU-LEE (1981), « Visions partielles, visions partiales : visions (des) minorités en sociologie ».

d'articulation entre des structures « objectives » de l'organisation sociale et la structuration de la signification de l'expérience sociale : le vécu symbolique du pouvoir sociétal.

Cette expression de Raymond Williams (1961) — *the structure of feeling* — peut également servir à attirer l'attention sur une autre dualité du corps : « Il est aussi concret et défini que le terme *structure* peut le suggérer, quoiqu'il fasse partie intégrante de nos activités les plus délicates et palpables » (1961, p. 48). Le corps se définit toujours en fonction des structures d'une formation sociale donnée et se vit toujours au niveau sensible. Il doit être théorisé comme tel, aux prises avec les tensions entre « structures » et « sensation » et toujours enrobé avec les attitudes qu'on lui prête.

C'est ainsi que se dissout l'image du corps en tant que re-création de l'image des sensations : l'image énoncée du corps (le corps logé dans le discours sociologique) ne pourra jamais s'inscrire (comme une équivalence) dans une conception non théorisée de l'expérience. Parallèlement, nous pouvons reconnaître les limites du corps désincarné interpellé par l'idéologie dans une position de sujet (le corps en tant que palimpseste, toujours déjà marqué par les appareils idéologiques d'État). Mais il est essentiel d'analyser les moyens par lesquels on oblige les corps, en tant qu'images des structures et des sentiments, à se replier sur eux-mêmes et à parler des hauts et des bas, des devant et des derrière de leur condition. Voilà la façon de composer avec la dualité du corps ou, en termes épistémologiques, de théoriser des « structures de sensation et d'attitude » sexuées et spécifiques et de les ériger en conditions de possibilité d'autres modes d'expression. On arrive ainsi à penser le corps, non pas comme un contenu, mais en tant que forme et point de vue à l'intérieur de l'énonciation sociologique féministe.

Ainsi, ce que disait Stuart Hall de l'identité en général peut s'appliquer au corps en particulier :

Constituée, non seulement à l'extérieur mais à travers la représentation [...] non pas comme un reflet à un second degré de ce qui est déjà existant, mais comme cette forme de représentation nous permettant de nous constituer en tant que nouveaux sujets, et de là découvrir de nouvelles positions énonciatrices. (1990, pp. 236-237.)

Toutefois, les conditions de possibilités du corps parlant et énonçant ne sont pas évidentes à réaliser. Il y a quelques années, j'ai eu l'audace de faire appel à mon propre corps discursif en tant que contre-argument face à un *althussérianisme* dogmatique qui marquait encore de nombreux débats sur la subjectivité dans le domaine des études culturelles (*cultural studies*). Contestant la perception de l'anorexie comme une interpellation pure et simple (notamment en raison de l'appareil médiatique), je fis allusion au fait que j'avais moi-même été anorexique. La réaction à ma conférence (de même qu'à la version publiée sous forme d'article) fut étonnante. En effet, quelles que fussent leurs allégeances politiques ou théoriques, mes interlocuteurs interprétèrent mes propos comme un « reflet à un second degré », comme si cette dimension très parcellaire de mon corps avait livré une vérité immuable sur mon être. Certains des commentaires furent du type « ce genre d'énonciation me met mal à l'aise » alors qu'une autre regrettait que mon corps n'y fût pas plus présent.

Subitement, la représentation et la reconstitution discursive de mon corps, élaborées dans un contexte discursif pour appuyer un argument, devenaient des stratégies métonymiques. Le fragment représentait le tout ; l'énoncé se faisait chair ; une femme devenait Femme. Contre la tentation de la vérité et du corps-reflet fidèle, nous devons construire les nombreuses positions auxquelles le corps peut conduire au sein de l'énonciation féministe. L'enjeu n'est pas ici le « fait » du corps, mais bien les effets discursifs que le corps peut engendrer, ses articulations « nerveuses » avec une vaste gamme d'exigences sexuées.

LES POURPARLERS CORPORELS

Les théories culturelles, dans la conjoncture actuelle, permettent de révéler le corps comme un indice des tensions entre des corpus théoriques, plus précisément entre la postmodernité et le féminisme. Alors, voulant faire discourir des corps dépouillés de tout référent immédiat et de toute authenticité, j'entends proposer une appropriation féministe de la postmo-

dermité. Jusqu'ici, cette dynamique a opéré dans le sens inverse. Des critiques tels que Craig Owens (1983) et Andreas Huyssen (1986), tout en louant volontiers la contribution d'œuvres féministes au débat postmoderne (particulièrement celles de Sherry Levine et Barbara Kruger⁸), ont dans un même souffle proclamé le silence de la critique féministe, alléguant qu'elle s'est « distancée dans une large mesure du débat postmoderniste » (Huyssen, 1986). Dans ce qui se présente comme un exercice (dangereusement pervers quoique bien intentionné) d'enfiler les noms les uns à la suite des autres, le féminisme devient un appendice à la pensée postmoderniste⁹. Dans ce survol sommaire du féminisme (*veni, vidi*), abstraction est faite de la dimension inachevée et médiante du corps féminin pour élaborer des descriptions postmodernes ludiques, voire grotesques¹⁰.

Or il est évident que de telles descriptions ne réservent à peu près aucune place aux énonciations féministes du corps, à une sociologie de la corporalité ou même à la facticité du corps. Il m'apparaît cependant pour le moins bizarre que ces définitions postmodernes du corps excluent toute possibilité d'articuler ces corps à une esthétique postmoderne. Étant donné les connaissances variées et contradictoires du corps et l'impossibilité de le représenter de façon véridique, quand nous parlons du corps, nous sommes forcément confrontés au sublime. Toutefois, plutôt que de déplorer la non-représentabilité du corps et son statut de contenu absent sur le plan de la connaissance, la théorie sociologique féministe peut relever le défi de dire cet écart entre la vérité (im)possible du corps et sa propre énonciation/représentation. Sans doute serait-il utile de rappeler ici que le féminisme a visé à établir, de façon systématique et bien avant l'avènement de la postmodernité, ce que Jean-François Lyotard appelle « les règles de ce qui *aura été fait* » (1986, p. 33). Très concrètement, chaque victoire durement acquise au nom du contrôle symbolique et social de nos corps (du droit de vote au droit à l'avortement) a été remportée par des femmes travaillant dans un futur antérieur, afin que se réalise ce qui aura été fait, qu'un jour nous aurons rapatrié nos corps. Dans une perspective théorique, la double référence inhérente à la problématique féministe (qui suis-je ? et qui est l'autre femme ? la question de mon corps et le sien) nous oblige à nous interroger même après avoir trouvé des réponses, afin que s'accomplisse la tension du post/modo, ancrée dans les exigences du *hic et nunc*.

La postmodernité aura toutefois eu la vertu de soulever et d'articuler, outre ces épineux débats, le défi de la problématique de la représentation. Au-delà du sinistre pronostic de Baudrillard (« L'hypothèse de la mort du social est aussi celle de sa propre mort », 1982, pp. 9-10), les débats postmodernes demandent et redemandent : qui parle au nom de qui ? Dans la même lignée, il faut se demander si on veut, en théorie, réconcilier le corps et sa représentation. Ainsi, en réponse au point de vue féministe passablement répandu qui prétend que la postmodernité ne vaut pas la peine qu'on s'y arrête, je propose deux raisons, l'une immédiate et l'autre dans une optique plus globale, qui, elles, méritent qu'on s'y arrête.

La première répond à une exigence politique urgente, celle de réagir face à l'émergence du « postféminisme ». En oubliant que le féminisme est ancré dans un futur antérieur, nous pouvons nous laisser séduire par l'idée que « les choses se sont améliorées », qu'on peut tout simplement vivre son corps comme femme sans le féminisme. En cédant dans l'effusion d'une

8. LEVINE et KRUGER font partie de toute une génération de photographes féministes engagées qui utilisent les corps — le leur et celui des autres — en vue de déconstruire le positionnement social des femmes. Voir *The Body Politic* (1987) pour d'autres exemples de déconstruction pratiquée par des photographes féministes — hommes et femmes.

9. Le plus souvent, le féminisme y est assimilé à la théorie psychanalytique féministe française (telle qu'élaborée par IRIGARAY, CIXOUS et MONTRELAY) et ne tient nullement compte des féministes matérialistes qui osent encore se dire féministes. L'une des constructions les plus accablantes du féminisme nous est proposée par un théoricien soi-disant « sympathisant » : « *the intellectual task of understanding feminist theory is not a problem since feminist theory is situated within the array of post-structuralist discourses with which many of us are now perhaps over-familiar* » (P. Smith, 1987, p. 35).

10. « *Power in the postmodern condition (the "body without organs") operates by transforming the body into a screen for all the pulsating signs of the fashion scene, by conflating power and seduction, and by dehistoricizing and delocalizing the body until it merges with all the relays and networks of the desiring machine of the socius* » (KROKER, 1987, p. 27).

idéologie qui prend le Progrès pour horizon, le féminisme ouvre une brèche discursive par où se dépêcheront de passer les non-féministes de tout acabit, ainsi que des femmes plus jeunes qui prétendront que le féminisme n'est plus nécessaire, qu'elles jouissent aujourd'hui des droits gagnés par leurs mères. Cette brèche peut se faire œillère et dissimuler le fait que ces « droits » ne sont pas acquis et que les tribunaux s'acharnent à nous retirer des droits que nous croyions (ou espérions) immuables.

La deuxième raison pour laquelle je reprends certains points des théories postmodernes, c'est que celles-ci me renvoient à la difficulté de la double référence, dans la mesure où cette dernière souligne justement la nécessité de parler, de dire à même les tensions d'une (im)possibilité épistémologique. Pour reprendre les termes de Lyotard, le postmoderne se refuse « à la consolation des bonnes formes, au consensus d'un goût qui permettrait d'éprouver en commun la nostalgie de l'impossible » (*ibid.*). Indépendamment des arguments de Lyotard, la suffisance inhérente à ce que serait le « bon goût » théorique me semble, à tort ou à raison, très masculine et, qui plus est, d'un ennui mortel. Un tel mode d'énonciation théorique se contenterait de la satisfaction de se conformer aux règles du jeu et ne saurait reconnaître que l'impossible *dehors* est aussi *dedans*. En réaction à ce mode de pensée (et de vie), nous nous devons de rechercher des « présentations nouvelles, non pas pour en jouir, mais pour mieux faire sentir qu'il y a de l'impossible » (Lyotard, *ibid.*, pp. 33-34).

LE DÉDOUBLEMENT DE LA PENSÉE : LE CORPS ET LE SOI

Pour en revenir à notre sujet principal, je tiens à souligner que c'est le dédoublement du corps (son statut à la fois d'objet épistémologique et de support biologique) qui est *l'irreprésentable*. En termes simples, il ne suffit pas (quoique ce soit indispensable) de critiquer l'extériorité du corps, de même qu'il n'est pas possible de se limiter à une phénoménologie de son intériorité. En reconceptualisant le corps dans toutes ses dualités, on en arrivera peut-être à élaborer une position énonciatrice féministe véritablement et pleinement opératoire dans le contexte d'un futur antérieur et du « comme si », comme si je pouvais parler à travers le dédoublement de la subjectivité et de l'altérité, de « qui suis-je ? et qui est-elle ? ». Mais avant même de pouvoir espérer en arriver là, je me dois de faire demi-tour et de réitérer quelques évidences.

Le dédoublement du corps réside dans la dualité du corps et du soi. Cette dualité s'est toutefois constituée en fonction de lignes de démarcation épistémologiques et au sein de certains domaines de connaissances. L'« extérieur » du corps appartient ainsi (ou a été confié) à un certain nombre de disciplines relevant du domaine du physique et du corporel, tels qu'ils sont exprimés dans l'ordre social, l'« intérieur », pour sa part, ayant été relégué aux disciplines de l'esprit et du psyché. Bien entendu, ces divisions sont des constructions qu'on a « naturalisées » en cours de route, dans la topographie des connaissances de même que dans nos lieux communs (bien qu'il soit difficile de nier ce vers d'Ancelet : « mieux que la raison l'estomac nous dirige »).

Quoi qu'il en soit, ce dédoublement nous oblige à repenser les notions d'« intérieur » et d'« extérieur », de même que la spatialité du double : « le double n'est jamais une projection de l'intérieur, c'est au contraire une intériorisation du dehors » (Deleuze, 1986, p. 105). Plutôt que la rencontre arbitraire de l'intérieur et de l'extérieur, de l'un et de l'autre, le double (ou ce que je nomme dédoublement) est plus proche de ce que Deleuze nomme « le pli » ou « l'accroc ». « L'accroc n'est plus l'accident du tissu, mais la nouvelle règle d'après laquelle le tissu externe se tord, s'invagine et se double » (Deleuze, *ibid.*).

Reprenant et élaborant la fort belle idée de Michaux selon laquelle nous naissons pourvus de vingt-quatre « plis » (ou « accrocs ») que nous déplions tout au long de notre vie (bien que certains d'entre eux resteront à jamais « pliés » ou « accrochés »), Deleuze soutient que la pensée de Foucault recèle elle aussi des « plis » principaux, dont le « pli » du corps. La « pliure » serait, quant à elle, le redoublement, le repliement sur soi de la ligne extérieure en vue d'instaurer une distinction entre l'intérieur et l'extérieur. Bien que ces deux « lieux » soient dans une certaine mesure distincts, on peut interpréter les métaphores de Deleuze comme l'illustration de la complexité des « coutures » ou des liens entre eux. En d'autres mots, la

question n'est pas d'abord le corps, puis le soi, le social puis la subjectivité, ni un « Qui suis-je ? » suivi d'un « Qui est-elle ? » en arrière-pensée. Au contraire, il s'avère essentiel d'analyser les façons dont nous faisons et défaisons les « plis » entre le corps et le soi, entre moi et autrui.

Il s'agit là d'un défi de taille : en effet, Deleuze en fait le projet à la fois de la poésie et de la philosophie (et, ajouterais-je, du dédoublement d'une sociologie du corps) : « Jusqu'où déplier la ligne sans tomber dans un vide irrespirable, dans la mort, et comment la plier, sans perdre contact avec elle pourtant, en constituant un dedans co-présent au dehors, applicable au dehors ? » (1990, p. 153.) Pour Foucault (et pour Deleuze), la réponse réside dans les pratiques dont nous faisons nous-mêmes l'objet, dans les « processus de la subjectivation » qu'impliquent la « couture » et la « pliure » des lignes de l'intérieur et de l'extérieur.

LE SOUCI DU CORPS ET DU SOI

Si nous songeons aux moyens par lesquels nous mettons nos images de nous-mêmes au service des « processus de la subjectivation » dans la constitution des positions énonciatrices, les « techniques du soi » dont parle Foucault annoncent le retour de la conceptualisation du « souci ». Bien que le principe du souci des autres fasse partie intégrante des traditions féministes (par l'intermédiaire notamment de l'histoire du vécu des femmes comme bonnes à tout faire), on a négligé, ces dernières années, sa puissance théorique. Il ne s'agit nullement ici d'opposer le caractère du souci dans les écrits féministes au souci du soi dans les derniers travaux de Foucault. Il ne s'agit pas non plus de voir en Foucault l'ancre de salut. Mais à l'encontre de certaines féministes, je veux souligner l'importance de quelques-uns de ses concepts pour penser le corps et le soi dans une sociologie axée sur les processus de subjectivation¹¹.

Le concept des techniques du soi proposé par Foucault réintègre comme *a priori* théorique le fait que « les individus [...] expérimentent par leurs propres moyens ou avec l'aide des autres un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leur comportement et leur façon d'être [...] afin de se transformer » (1988, p. 18). « L'accent est mis alors sur les formes des rapports à soi, sur les procédés et les techniques par lesquels on se donne à soi-même comme objet à connaître » (Foucault, 1983, p. 70). À titre de point de départ discursif, ces opérations nous ramènent à ce que Braidotti a nommé, à l'instar d'Irigaray, « le présent conditionnel » (1989, p. 103), pour théoriser le « souci » autrement. Ce temps exige un mouvement théorique continu entre *ce qui est* et *ce qui est possible*, un aller-retour perpétuel entre les structures existantes et mes rapports, en tant que femme, à ces structures. Comme le souligne Berthelot : « Acteurs et structures peuvent alors être pensés selon les modalités de leur articulation » (1991, p. 121). Et Braidotti s'interroge :

Quels sont les liens et les tensions possibles entre le fait que je « sois-une-féministe » et le fait que je « sois-une-femme », entre la politique et le sens du soi, entre la subjectivité et l'identité, entre la sexualité vue comme une institution et la sexualité comme un pilier érigeant mon propre sens du soi [...] Quelle est la technique du soi constitutive à l'expression d'une différence sexuelle ? (*Ibid.*, p. 94.)

En considérant le corps au sein de ces techniques, on s'éloigne de l'image du corps féminin blessé de toutes parts et alourdi par ses nombreuses inscriptions. Un « soi » articulé à la

11. Il serait difficile d'épuiser le pour et le contre que la pensée de FOUCAULT offre au féminisme. Outre la question de quel féminisme parle-t-on, il y a maints usages possibles. Cependant, Jana SAWICKI divise en deux camps les écrits féministes inspirés par Foucault : « namely, those who use his analysis of disciplining power to isolate disciplinary technologies of women's bodies that are dominating and hence difficult to resist, and those who acknowledge domination but center on cultures of resistance to hegemonic power/knowledge formations and how individuals who are targets of this power can play a role in its constitution and its demise » (1991, p. 14).

Une critique à la fois inspirée par Foucault et soulignant le caractère insuffisant de sa pensée nous vient de Teresa DE LAURETIS : « to think of gender as the product and process of social technologies, of techno-social or bio-medical apparatus, is to have already gone beyond Foucault » (1987, p. 3). Bien que je sois attentive à ces critiques, j'espère démontrer la pertinence du souci du soi pour une sociologie du corps. Pour une discussion plus étouffée sur Foucault et une théorie féministe de la subjectivation, voir PROBYN (à paraître).

matérialité du corps « est entendu comme expérience, et ainsi aussi comme technique élaborant et transformant cette expérience » (Foucault, 1989, p. 134). Il est toujours « question d'analyser [...] les problématisations à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment » (Foucault, 1984, p. 17).

L'intérieur et l'extérieur, l'ontologique et l'épistémologique, le corps et le soi, la sexualité et le sexe, la pratique et la problématisation s'articulent et s'imbriquent intimement les uns aux autres par la médiation des technologies du soi. En tant qu'appareil théorique, le soi dans sa *mise à corps* peut servir à articuler plusieurs éléments et registres théoriques : le souci de la collectivité, les sexualités (et notre positionnement face à elles), de même que le soi au sein de la pratique théorisante : le soi « devenant objet de souci, élément pour la réflexion, matière à stylisation » (Foucault, *ibid.*, p. 30).

CONCLUSION

L'intérieur et l'extérieur du corps s'offrent tous deux à nous en tant qu'objets d'étude et, plus important encore, en tant que points de vue théoriques susceptibles de reconceptualiser dans une démarche sociologique les rapports entre les sujets sexués, les sujets historiques et corporels, et leurs formations sociales. À titre d'abstraction théorique, le concept du soi dédoublé avec le corps peut servir à re-présenter « le réel », de même que notre façon d'en parler et notre positionnement face à (et au sein de) nos propos à ce sujet. Il donne corps à notre point de vue, afin que nous puissions énoncer le corps « de façon concrète dans des lieux géographiques, démographiques, architecturaux, ces espaces aux frontières poreuses, et dans des collectivités et des communautés hétérogènes » (Martin, 1988, p. 95).

Si nous pensons nos corps au sein des pratiques de subjectivation, nous leur redonnerons droit de cité, nous les laisserons parler de la façon dont ils ont été marqués par les rapports de sexe et la sexualité, par les rapports ethniques et les classes sociales et politiques, ainsi que par les usages et les dispositions théoriques et affectives dont ils sont l'objet. Bien qu'il ne soit pas toujours possible de définir d'avance les significations des corps et des êtres, nous pouvons tenter d'élaborer des positions énonciatrices formulées et ancrées dans les grandes articulations politiques d'une sociologie féministe. C'est en adoptant ce point de vue (et cette position énonciatrice) et en affirmant que nos corps et nos êtres sont à tous moments pris dans des processus de subjectivation que nous pourrions entrevoir des moyens alternatifs d'intervenir dans la théorie sociologique et dans le social lui-même. Or, l'image d'une *mise à corps* du soi énoncée d'un point de vue théorique ne constitue nullement une transcendance ontologique (bien qu'elle soit ancrée dans la différence ontologique des points de vue sexués et matériels). Ce moment de mise en abyme met en lumière les paysages de la vie quotidienne et permet l'émergence, la création et l'énonciation de nouveaux vecteurs et de nouvelles possibilités. Il s'agit alors d'un paysage social et intime (une « géographie du possible », pour reprendre l'expression de Michel de Certeau, 1973) où se lisent encore les pertes présentes et passées et les limites imposées par les théories et les histoires, par le plaisir et les souffrances du corps. Il s'agit de renouveler le désir de transformer les limites de la théorie en parlant du point de vue des désirs corporels de nos êtres transformés ; il s'agit de donner corps aux approches sociologiques au moment même où nous rompons le silence qui masque le corps au sein de la sociologie¹².

Elsbeth PROBYN
 Département de sociologie
 Université de Montréal
 C.P. 6128, Succ. « A »
 Montréal (Québec)
 Canada H3C 3J7

12. Je tiens à remercier Chantal Nadeau qui m'a assistée tout au long du développement de cet article. J'aimerais aussi offrir mes remerciements aux étudiant(e)s de mon séminaire (Sociologie des systèmes symboliques, session d'automne 1991, département de sociologie, Université de Montréal) ainsi qu'aux évaluateurs de cet article pour leurs commentaires généreux et inspirants.

RÉSUMÉ

D'une perspective féministe et sociologique, le corps est élaboré comme une position d'énonciation dans la théorie sociologique. D'après le travail de Deleuze ainsi que les ultimes écrits de Foucault, on peut concevoir un usage dédoublé du corps et du soi. Ce dédoublement permet une théorie du corps comme étant plié dans des processus de subjectivation. De là on peut avancer une position d'énonciation sociologique et féministe qui articulera des pratiques de subjectivation comme des nouvelles formes d'intervention dans le social.

SUMMARY

From a feminist sociological perspective this article argues that the body can be refigured as an enunciative position within sociological theory. From the work of Deleuze and the later writings of Foucault, a doubled use of the body and the self is elaborated. This doubledness allows us to theorize the body as stitched into practices of subjectification. Speaking as a feminist sociologist is therefore to speak (and theorize) out of these practices in order to articulate new forms of intervention into the social.

RESUMEN

De una perspectiva feminista y sociológica el cuerpo es elaborado como una posición de enunciado en la teoría sociológica. Según el trabajo de Deleuze así como de los escritos finales de Foucault se puede concebir un uso desdoblado del cuerpo y del sí mismo. Este desdoblamiento permite una teoría del cuerpo como forzado a adaptarse al interior de los procesos de subjectivización. De allí se puede adelantar una posición de enunciado sociológica y feminista que articulará tanto las prácticas de subjectivización como las nuevas formas de intervención en lo social.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUDRILLARD, Jean (1982), *À l'ombre des majorités silencieuses ou la Fin du social*, Paris, Denoël/Gonthier.
- BERTHELOT, Jean-Michel (1982), « Une sociologie du corps a-t-elle un sens ? », *Recherches sociologiques*, vol. XIII, n^{os} 1 et 2, pp. 56-65.
- BERTHELOT, Jean-Michel (1991), *La Construction de la sociologie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».
- BOSTON WOMEN'S HEALTH COLLECTIVE (1976), *Our Bodies/Ourselves*, New York, Simon & Schuster.
- BRAIDOTTI, Rosi (1989), « The Politics of Ontological Difference », in Teresa Brennan (éd.) *Between Feminism and Psychoanalysis*, Londres, Routledge.
- BROWN, Beverley et PARVEEN, Adams (1979), « The Feminine Body and Feminist Politics », *m/f*, n^o 3, pp. 35-50.
- CLIFFORD, James (1988), *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press.
- COWARD, Rosalind (1985), *Female Desires : How They Are Sought, Bought, and Packaged*, New York, Grove Press.
- DE CERTEAU, Michel (1973), *La Culture au pluriel*, Paris, Inédit 10/18.
- DELEUZE, Gilles (1986), *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles (1990), *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit.
- DE LAURETIS, Teresa (1984), *Alice doesn't : Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press.
- DE LAURETIS, Teresa (1987), *Technologies of Gender*, Bloomington, Indiana University Press.
- DOANE, Mary Ann (1982), « Film and the Masquerade — Theorizing the Female Spectator », *Screen*, vol. 3 & 4, pp. 74-87.
- DRUHLE, Marcel (1982), « Une sociologie du corps est-elle possible ? », *Recherches sociologiques*, vol. XIII, n^{os} 1 et 2, pp. 53-57.
- FOUCAULT, Michel (1984), *Histoire de la sexualité*, tome 2 : *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1983), « Usage des plaisirs et techniques du soi », *Le Débat*, n^o 27, pp. 46-72.
- FOUCAULT, Michel (1988), *Technologies of the Self*, Luther H. MARTIN, Huck GUTMAN et Patrick H. HUTTON (éd.), Amherst, The University of Massachusetts Press.
- FOUCAULT, Michel (1989), *Résumé des cours*, Paris, Julliard.
- FLAX, Jane (1989), « Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory », in Micheline R. MASON, Jean F. O'BARR, Sarah WESTPHAL-WIHL et Mary WYER (éd.), *Feminist Theory in Practice and Process*, Chicago, The University of Chicago Press.
- FRANK, Arthur W. (1990), « Bringing Bodies Back In : A Decade in Review », *Theory, Culture & Society*, vol. 7, pp. 131-162.
- GEERTZ, Clifford (1988), *Works and Lives : The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.
- GROSZ, Elizabeth (1987), « Notes towards a Corporeal Feminism », *Australian Feminist Studies*, n^o 5, pp. 1-16.
- GUILLAUMIN, Colette (1979), « Question de différence », *Questions féministes*, n^o 6, pp. 3-21.
- HALL, Stuart (1990), « Cultural Identity and Diaspora », in Jonathan RUTHERFORD (éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart.
- HARTSOCK, Nancy C.M. (1987), « The Feminist Standpoint : Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism », in Sandra HARDING (éd.), *Feminism and Methodology*, Bloomington, Indiana University Press.

- HEBDIGE, Dick (1986), « Postmodernism and The Other Side », *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, n° 2, pp. 78-98.
- HUYSSSEN, Andreas (1986), *After the Great Divide : Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press.
- JUTEAU-LEE, Danielle (1981), « Visions partielles, visions partiales : visions (des) minoritaires en sociologie », *Sociologie et Sociétés*, vol. XIII, n° 2, pp. 33-47.
- KROKER, Arthur et Marilouise (1987), « Panic Sex in America », in Kroker et Kroker (éd.) *Body Invaders : Panic Sex in America*, Toronto, Oxford University Press.
- LYOTARD, Jean-François (1986), *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Éditions Galilée.
- MARTIN, Bidy (1988), « Lesbian Identity and Autobiographical Difference(s) », in B. BRODZKI et C. SCHENCK (éd.), *Life/Lines : Theorizing Women's Autobiography*, Ithaca, Cornell University Press.
- MATHIEU, Nicole-Claude (1989), « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre le sexe et le genre », in Anne-Marie DAUNE-RICHARD, Marie-Claude HURTIG et Marie-France PICHEVIN (éd.), *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix-en-Provence, CEFUP.
- McROBBIE, Angela (1982), « The Politics of Feminist Research : Between Talk, Text and Action », *Feminist Review*, vol. 12, pp. 46-57.
- MORRIS, Meaghan (1990), « Banality in Cultural Studies », in Patricia MELLENCAMP (éd.), *Logics of Television : Essays in Cultural Criticisms*, Bloomington, Indiana University Press.
- OWENS, Craig (1983), « The Discourse of Others : Feminists and Postmodernism », in H. FOSTER (éd.), *The Anti-Aesthetic*, Port Townsend, Bay Press.
- PROEYN, Elspeth (1987), « The Anorexic Body », in Arthur et Marilouise KROKER (éd.) *Body Invaders*, Toronto, Oxford University Press, (traduction « libre » par PRUD'HOMME, D. (1991) (éd.), in *Avalanche, Bulletin de liaison du regroupement provincial des maisons d'hébergement et de transition pour femmes victimes de violence conjugale*, vol. 6, n° 25.
- PROEYN, Elspeth (à paraître), *Sexing the Self : Gendered Positions in Cultural Studies*, Londres, Routledge.
- RABINOW, Paul (1986), « Representations are Social Facts : Modernity and Post-Modernity in Anthropology », in James CLIFFORD et George MARCUS (éd.), *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press.
- RADWAY, Janice A. (1988), « Reception Study : Ethnography and the Problems of Dispersed Audiences and Nomadic Subjects », *Cultural Studies*, vol. 2, n° 3, pp. 359-376.
- ROSE, Jacqueline (1987), « The State of the Subject (II) : The Institution of Feminism », *Critical Quarterly*, vol. 29, n° 4, pp. 8-15.
- SAWICKI, Jana (1991), *Disciplining Foucault : Feminism, Power, and the Body*, New York, Routledge.
- SMITH, Dorothy E. (1987), *The Everyday World as Problematic : A Feminist Sociology*, Toronto, University of Toronto Press.
- SMITH, Paul (1987), « Men in Feminism : Men and Feminist Theory » in Alice JARDINE et Paul SMITH (éd.), *Men in Feminism*, New York, Methuen.
- WILLIAMS, Raymond (1961), *The Long Revolution*, Westport, Conn., Greenwood Press.