



Histoire des femmes et anthropologie des sexes. Poursuite du débat ouvert en 1986

Agnès Fine



Éditeur

Belin

Édition électronique

URL : <http://clio.revues.org/178>

DOI : 10.4000/clio.178

ISSN : 1777-5299

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2002

Pagination : 145-166

ISBN : 2-85816-641-2

ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Agnès Fine, « Histoire des femmes et anthropologie des sexes. Poursuite du débat ouvert en 1986 », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 16 | 2002, mis en ligne le 11 mars 2003, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://clio.revues.org/178> ; DOI : 10.4000/clio.178

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

Tous droits réservés

Actualité de la recherche

Histoire des femmes et anthropologie des sexes. Poursuite du débat ouvert en 1986

Agnès FINE

CLIO, Histoire, Femmes et sociétés est sans doute aujourd'hui une des revues d'histoire qui fait la plus grande place à l'anthropologie. Une place inégale selon les thèmes, importante lorsqu'il est question d'histoire des structures sociales et symboliques inscrites dans la longue durée (par exemple, le religieux, le temps des jeunes filles, les dots et patrimoines, la parole, la lecture et l'écriture, festins de femmes), plus limitée mais rarement absente lorsque les numéros sont centrés sur le politique et le contemporain, domaines moins travaillés par l'anthropologie. Notre volonté d'ancrer dans la longue durée les thèmes choisis favorise ce rapprochement, par ailleurs étroit et ancien de l'anthropologie avec l'histoire antique et médiévale. On ne peut que se réjouir qu'un dialogue fécond renoue avec une période où les échanges furent intenses (années 75-85), puis interrompus en 1986 à la suite de la publication dans *Annales ESC* d'un texte très critique à l'égard du contenu des travaux anthropologiques sur la question des femmes et du féminin intitulé « Culture et pouvoir des femmes : essai d'historiographie »¹. Quinze ans après, l'anniversaire de

1 « Culture et pouvoir des femmes : essai d'historiographie », *Annales ESC*, mars-avril 1986, n° 2, pp. 271-293. Il est issu d'une recherche interdisciplinaire menée sur les problématiques du masculin/féminin dans un séminaire qui s'est tenu au Centre de

CLIO HFS et l'échange de réflexions historiographiques avec les autres revues d'histoire des femmes et du genre en Europe sont l'occasion de jeter un regard rétrospectif dépassionné sur ce débat, de répondre aux principales critiques avancées à l'époque et qui sait, peut-être, d'en ouvrir un autre.

Les critiques adressées à l'anthropologie du féminin

Le texte de 1986 est un long article collectif de réflexion critique sur les points forts et les faiblesses de l'histoire des femmes, traduit par la suite en anglais puis en espagnol, qui a eu un impact important dans le champ de l'histoire des femmes². Quatre des dix auteures de l'article avaient participé en 1983 au colloque de Saint-Maximin, organisé par Michelle Perrot pour faire un point théorique sur les recherches concernant l'histoire des femmes. Les actes, publiés en 1984 sous le titre *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, témoignent de l'intensité des échanges entre histoire et anthropologie. Plusieurs contributions d'historiens discutent le contenu de recherches d'anthropologie qui avaient suscité chez eux, selon les cas, enthousiasme, défiance ou critiques. Ainsi Jacques Revel, analysant l'usage historiographique des rôles sexuels, reconnaît explicitement l'apport spécifique de l'anthropologie à l'histoire en ces termes : « À l'anthropologue, l'historien n'emprunte pas seulement des concepts, des références, des techniques, mais aussi les suggestions d'un terrain qui échappe le plus souvent aux schémas dans lesquels nous sommes habitués à penser les sociétés que nous appelons historiques. Or sur ce terrain la division sexuelle est présente à tous les niveaux de la société, même si elle assume des formes très diversifiées. Il ne saurait donc être question de l'éviter. Et c'est sans nul doute au contact du travail des anthropologues que ce rapport social particulier qui, dans chaque groupe, confronte l'un et

Recherches Historiques de l'EHESS. Ont participé à son élaboration mes collègues et amies, Cécile Dauphin, Arlette Farge, Geneviève Fraisse, Christiane Klapisch-Zuber, Rose-Marie Lagrave, Michelle Perrot, Pierrette Pézerat, Yannick Ripa, Pauline Schmitt-Pantel, Danièle Voldman.

2 Voir Thébaud 1998 : 95-98.

l'autre sexe, est devenu objet d'histoire »³. S'agissant de l'historiographie grecque, Pauline Schmitt-Pantel fait également une large place à la démarche anthropologique en s'appuyant en particulier sur l'ouvrage de l'américaine Annette Weiner, *La richesse des femmes*, traduit en français en 1983. Celle-ci, revenue dans les îles Trobriand plusieurs décennies après Malinowski, découvre et démontre l'importance du rôle des femmes dans cette société, à partir d'une étude minutieuse des distributions de bouquets de feuilles de bananiers et de jupes de fibres qu'elles faisaient à l'occasion des cérémonies funéraires. « Analyser l'ensemble des rôles assumés par les deux sexes, étudier l'articulation propre à chaque culture de ces rôles, en tirer toutes les implications pour l'interprétation du système global », telle est la démarche nouvelle et exemplaire pour l'anthropologie comme pour l'histoire que Pauline Schmitt-Pantel appelle de ses vœux⁴. Outre Annette Weiner, deux publications d'anthropologues de la société rurale française, *Mari et femme dans la société paysanne* de Martine Ségalen (1980) et *Façons de dire, façons de faire* d'Yvonne Verdier (1979) font l'objet de différents comptes rendus critiques. Pour ma part, en historienne et anthropologue, je posais la question de la pertinence de la notion de « culture féminine » en exposant mes recherches sur le trousseau féminin dans le monde rural du Sud-Ouest de la France⁵. Je me situais dans le sillage du livre phare que représentait pour nombre d'entre nous le livre d'Yvonne Verdier.

Le texte de 1986 consacre sa première partie (p. 273-278) à la poursuite des débats engagés. Il critique sévèrement une « certaine approche ethnologique » des rapports de sexes à propos des recherches sur la « culture féminine » et lui oppose une approche différente jugée plus pertinente. Penchons-nous sur son contenu.

Il salue en premier lieu « l'apport croissant des démarches ethnologique et anthropologique qui ont permis aux études sur les rôles sexuels de prendre un autre visage », mais propose de « scruter ce nouveau visage d'autant plus attentivement qu'il tend à s'imposer et qu'il est de surcroît

3 Revel 1984 : 124.

4 Schmitt-Pantel 1984 : 100.

5 Fine 1984 : 156-188.

cautionné par un courant historiographiquement novateur et brillant » pour en « souligner les limites et les effets pervers et proposer une réflexion méthodologique cherchant à en dégager les acquis et les impasses » (p. 273). Quels sont les points positifs apportés à la recherche par « l'approche culturelle des sexes » ? Le texte en désigne deux : d'une part l'identification d'objets, de lieux et de conduites féminines qui permet que soient « mises en lumière les catégories du masculin et du féminin jusqu'ici étouffées sous un neutralisme sexuel ne profitant qu'au monde masculin », d'autre part le fait de sortir d'une problématique « restreinte et restrictive, où la seule dialectique de la domination et de l'oppression occupait le terrain » pour mettre en évidence des pouvoirs spécifiquement féminins. Les auteures se réfèrent aux trois ouvrages précédemment cités : celui de M. Ségalen, d'Y. Verdier et d'A. Weiner qui, chacun à leur façon, mettent en évidence des pouvoirs féminins. Si cette « focalisation récente sur des pouvoirs féminins représente un acquis évident », poursuit le texte, sa mise en avant « comporte le danger de glisser sur des pentes trop faciles ou vers des usages idéologiques quelque peu fallacieux ». Le paragraphe qui suit, intitulé « Impasses », développe en quoi consiste ce danger.

Le texte critique tout d'abord la notion de complémentarité des tâches et pratiques masculines et féminines dont il souligne qu'elle présuppose une égalité des valeurs alors qu'elles sont généralement hiérarchisées. « Cette idée de la complémentarité aurait pour effet d'éloigner le spectre de la contestation » et de donner une image irénique des relations entre les sexes. La seconde critique concerne la question de la temporalité. La « reconnaissance d'une culture féminine », en particulier dans la société rurale, souffrirait d'une certaine atemporalité, d'un « manque de référence à un contexte historique précis ». L'article conteste la distinction entre un temps long et un temps court que j'avais suggérée pour tenter de rendre compte des registres différents d'historicité correspondant aux différentes facettes du social. Sur ce point, je ne faisais que reprendre le concept braudélien de « longue durée » qui m'avait paru adéquat pour signifier la temporalité particulière du système symbolique que je voyais à l'œuvre. Plus généralement, le texte fait le reproche aux historiens ayant

utilisé ce concept de n'avoir rien produit de véritablement nouveau et intéressant sur les rapports entre les sexes. Après avoir désigné ces impasses, il cite deux recherches développant une autre approche de la culture des femmes, l'une historique de Bonnie Smith sur les bourgeoises du Nord de la France au XIX^e siècle, l'autre anthropologique de Marie-Elisabeth Handmann sur les rapports entre les sexes dans un village grec, Arnaïa. Ces approches sont présentées comme exemplaires, dans la mesure où, inscrites dans un contexte historique et social bien circonscrit, elles posent clairement la question de la domination masculine et de son intériorisation féminine.

Quelles divergences ?

Il peut paraître paradoxal de reconnaître à la fois la fécondité d'une approche (« l'apport croissant des démarches ethnologique et anthropologique qui ont permis aux études sur les rôles sexuels de prendre un autre visage ») et de la rejeter dans le même temps en la qualifiant « d'impasse ». C'est qu'ici le débat ne se situe plus réellement sur un plan scientifique mais sur un plan idéologique quand il oppose une bonne approche de la culture féminine à une autre, dangereuse en ce que d'aucuns pourraient en faire « des usages idéologiquement fallacieux ».

Il m'avait paru difficile à l'époque de répondre à cette série d'arguments qui paraissait se nourrir de nombreux malentendus, mais aussi de vraies divergences théoriques et scientifiques que j'avais alors du mal à préciser. On aurait tort de les réduire à une simple incompréhension entre disciplines, comme le signifie d'ailleurs le fait d'avoir érigé en recherches exemplaires un ouvrage d'histoire et un d'anthropologie. En réalité, les divergences traversent chacune des deux disciplines car elles réfèrent à un débat sur les paradigmes dominants en sciences sociales (marxisme, structuralisme) ou, plus précisément, à la définition d'un objet, le symbolique.

On peut en effet observer, dans les années qui suivent, une situation paradoxale. Les échanges entre les deux disciplines sont particulièrement intenses dans certains domaines. Il suffit d'ouvrir les deux premiers volumes de *L'Histoire des femmes*, consacrés à l'histoire antique et à l'his-

toire médiévale⁶, pour voir la place importante de l'anthropologie, en particulier dans le domaine de la parenté et du religieux où cette discipline a renouvelé les problématiques de l'histoire⁷. Le dialogue est particulièrement fécond dans le domaine des recherches sur la dot et le patrimoine, comme en témoigne la table ronde organisée à Marseille par G. Ravis-Giordani en 1985 et publiée en 1987 sous le titre *Femmes et patrimoines dans les sociétés rurales de la Méditerranée*. Y participent des historiens et des anthropologues français et étrangers dans une parfaite entente sur leurs questions, leurs sources et leurs méthodes⁸. En revanche, il est moins étroit dans le domaine de l'histoire des femmes et du genre, en particulier pour la période moderne et contemporaine, qui prend à cette époque un bel essor, et l'anthropologie du féminin dans les sociétés européennes qui, elle aussi, se développe en approfondissant les thèmes défrichés. Contrairement à la période précédente marquée par de fréquents débats entre historiens et anthropologues, la publication de ces travaux se fait dans une relative indifférence des historiens et historiennes qui, souvent, les ignorent. Comme il semble qu'une partie des réticences du texte des *Annales* s'adresse, sans la nommer, à l'anthropologie du symbolique⁹, il peut être utile, à ce stade de la réflexion, d'entrer dans le détail d'une analyse particulière afin de préciser où se situent les véritables divergences. Elles peuvent être d'ordre épistémologique et concerner de manière générale historiens et anthropologues. Elles peuvent être aussi d'ordre théo-

6 Le premier sur l'Antiquité est dirigé par Schmitt Pantel 1991, le second sur le Moyen Âge par Klapisch-Zuber 1991. Soulignons l'intrication étroite de l'histoire et de l'anthropologie qui reflète les rapports entre ces deux disciplines pour ces périodes historiques.

7 Voir aussi les travaux pionniers de Nicole Loraux sur le féminin et le politique sur lesquels Claudine Leduc fait le point au colloque de Rouen en 1997 (Leduc 1998)

8 Cf. en particulier les travaux de Jack Goody qui ont suscité une floraison de recherches tant en histoire qu'en anthropologie. Voir sur ce point la bibliographie présentée dans Fine et Leduc 1998.

9 « Les faits historiques que cette histoire enchaîne, purgés de l'événement comme du conflit, tirent leur sens de la répétition – des gestes, des rites, des dire – qui amène à dégager des invariants, voire des universaux, pour caractériser la relation entre les sexes », p. 277.

rique et idéologique et interpellier alors plus particulièrement ceux et celles qui s'intéressent au genre. Dissipons tout d'abord les malentendus afin d'éviter les faux débats.

Malentendus

Le premier s'attache à la notion de « culture » féminine. Françoise Thébaud fait le point sur l'histoire de ce concept qui « fleurit aux États-Unis et, ici et là, en France »¹⁰, plus souvent d'ailleurs dans le mouvement féministe que dans la recherche. Tout comme celui d'écriture féminine, il est fondé au départ sur les données (réinterprétées) de la psychanalyse et consiste à poser qu'il y a « deux modes de rapport au monde relativement hétérogènes »¹¹. Son emploi peut accréditer l'idée d'une sphère féminine spécifique, fondée sur une différence de nature entre homme et femme. Dans un article paru dans *CLIO HFS*, Merete Strstrup Jensen expose avec érudition et clarté l'histoire – depuis les années 70 – de la notion d'écriture féminine dont elle dévoile les subtilités tout en mettant en évidence, à partir des recherches récentes en littérature, son caractère « caduque » et « improbable comme vision globale »¹². L'anthropologie, dont l'objet est de donner sens à des pratiques sociales observées concrètement dans un lieu et à un moment donné, ne peut partager la notion de « culture féminine » comprise dans ce sens là. Lorsque Y. Verdier l'utilise ou que j'en use dans le titre de ma contribution de 1984, c'est avec un point d'interrogation et pour lui donner un tout autre contenu : il s'agit d'explorer les territoires du « féminin », les « façons de dire et de faire des femmes », tout comme les historiens du mouvement ouvrier lorsqu'ils évoquent la « culture ouvrière ».

Deuxième malentendu : la question des pouvoirs féminins. Mettre en évidence des pouvoirs féminins n'équivaut pas à penser que les femmes ont « le » pouvoir. Les critiques portées à la notion de complémentarité des tâches lorsqu'elles n'intègrent pas l'idée de hiérarchie sont justes. Dans la société rurale, en effet, si les tâches sont effectivement toujours sexuées

10 Thébaud 1998 : 97.

11 Selon la juste expression de Françoise Collin 1995 : 672.

12 Strstrup Jensen 2000 : 176.

et complémentaires, elles ne sont pas affectées de la même valeur. Y. Verdier met en évidence cette asymétrie, à propos de l'éducation des filles et des garçons et de la spécialisation des tâches entre hommes et femmes. Elle souligne la discipline du corps induite par l'apprentissage du tricot et de la couture pour les filles¹³, lorsqu'elle oppose l'immobilité féminine à la mobilité masculine (« les unes cousent, les autres courent »). Elle montre également que les femmes sont amenées constamment à effectuer des travaux masculins, ce qui les qualifie, alors que l'inverse n'est pas vrai : les hommes qui cuisinent sont ridicules, on les appelle les « fanoches »¹⁴.

En fait, la critique manque son objet lorsqu'elle fait de la question des pouvoirs respectifs et relatifs des hommes et des femmes la problématique centrale du livre d'Yvonne Verdier. S'il est vrai que ses analyses pointent les pouvoirs symboliques des femmes, l'enjeu de sa recherche est ailleurs : elle cherche à mettre au jour le contenu de l'identité féminine au cours des âges de la vie, en montrant qu'elle est fondée sur une représentation de leur physiologie marquée par le sang (ou son absence). Elle analyse en particulier les modalités de l'initiation sexuelle des femmes. Ce faisant, elle découvre en vraie pionnière les formes de ce que Daniel Fabre appelle « l'invisible initiation » sexuelle qui caractérise les sociétés européennes, invisible par opposition à celle des sociétés exotiques, codifiée dans des rituels inscrits dans le temps et dans l'espace, bien souvent dans la chair même des adolescents. Comme il l'a montré à propos de l'accès des hommes à la masculinité¹⁵, l'initiation dans les sociétés européennes consiste en une multiplicité d'apprentissages et d'expériences dont tout l'art du chercheur est de les repérer et d'en analyser les différentes expressions historiques. Si l'initiation des jeunes filles est l'objet du chapitre sur la couturière dont il sera question plus loin, l'ensemble du livre d'Yvonne Verdier démontre une vérité paradoxale : l'accès au statut de femme n'est pas définitif, l'identité féminine est discontinue car associée (culturelle-

13 Verdier 1979 : 176.

14 Verdier 1979 : 346.

15 Voir sur l'initiation masculine, Fabre 1980, 1986a, 1986b, 1986c, 1987a, 1988, 1991a, 1991b, 1996b.

ment) aux changements de sa physiologie. Au-delà de ces découvertes, vérifiées depuis par d'autres recherches ethnologiques et sociologiques¹⁶, la vérité et la beauté de ce livre résident dans le déploiement concret et détaillé de l'analyse qui permet de donner sens à quantité de gestes et de pratiques jusque-là inexplicables. Elle éclaire les étapes du cycle de vie des femmes de cette communauté concrète, Minot, mais aussi d'autres lieux et temps qui partagent le même système symbolique.

Ces remarques préalables étant faites, on peut réfléchir sur les éventuelles divergences épistémologiques suscitées par l'anthropologie du symbolique. Pour plus de clarté, je m'appuierai sur une recherche précise en reprenant par exemple la question du trousseau des filles¹⁷. D'une part parce qu'elle est directement mise en cause dans l'article de 1986, mais surtout parce qu'elle a été poursuivie et enrichie depuis, ce qui témoigne de la fécondité de l'approche et de la pertinence de l'objet. Après les travaux d'Y. Verdier, poursuivis par les miens, le trousseau nous entraîne en effet dans une anthropologie du religieux avec les travaux de Marlène Albert-Llorca¹⁸.

Divergences épistémologiques ?

À propos du marquage du trousseau : le rouge et le blanc

Dans mon texte publié en 1984, élaboré à partir d'enquêtes directes menées auprès de femmes qui s'étaient mariées dans les années 1920-1960, j'analysais le lien entre mariage et trousseau – un mariage sans lui paraissait impensable même chez les plus pauvres –, puis le lien entre mère et fille pour sa constitution, que les mères commençaient souvent après la communion de leur fille (rite qui coïncide avec leur puberté) et que les filles essayaient de compléter plus tard avec les revenus de leur propre travail – on ne touchait pas à l'argent de la maison. La composition du trousseau, du mobilier et du linge, en principe neufs, permettait d'éclairer sa fonction : c'est la chambre nuptiale, lieu de la sexualité conju-

16 Voir Heinich 1996, Charuty 1997, Moulinié 1998, Fine 2000.

17 On trouvera une version plus détaillée de l'histoire de cette recherche et de ses prolongements dans Fine 1997.

18 Albert-Llorca 1995.

gale d'un nouveau couple qui était ainsi mise en scène. Le linge, en particulier les draps, les pièces symboliquement les plus importantes du trousseau, devaient être marqués par les filles : il revient à Y. Verdier d'avoir montré, dans son chapitre sur la couturière, par quelle éducation et quelle technique se tissaient les liens des filles avec leur trousseau et comment se tramait leur destin de future femme à marier : après avoir brodé au point de croix leur « marquette » à l'école l'année du certificat¹⁹, les filles commençaient à « marquer » leur trousseau jusqu'à leur mariage, de leurs initiales rouges sur le linge blanc. L'analyse de la polysémie du mot *marquer*, qui veut dire aussi « avoir ses règles », éclaire la signification de cette pratique qui est beaucoup plus qu'une marque de propriété. Les filles fixent leur identité de jeune pubère sur leurs draps et leur linge de corps. Tout se passe « comme s'il existait un lien organique entre la fille et son trousseau, comme si un linge bien marqué était synonyme d'une fille bien formée ». Pour ma part, j'avais pu saisir pourquoi, parce qu'il était un lieu d'identification féminine, le trousseau était une étape majeure dans la vie d'une femme telle que, si pour une raison ou une autre, pauvreté, mort de la mère, naissance illégitime, elle n'avait pu la vivre pleinement, elle n'avait de cesse d'essayer par la suite de rattraper ou de raccommoder cet accroc dans sa vie de femme. J'avais pu mesurer également comment, par son trousseau, une jeune fille exprimait sa place et son statut aussi bien vis-à-vis de ses parents que des membres de sa fratrie ou même de son conjoint. Lieu symbolique imposé, le trousseau est aussi celui où une femme peut affirmer son propre destin en rejetant la coutume²⁰.

Une différence, apparemment mineure, observée sur le terrain occitan par rapport au terrain bourguignon d'Y. Verdier, prend tout son sens grâce au travail de Marlène Albert-Llorca paru en 1995. Il est intéressant de résumer son analyse peu connue des historiens, en particulier ceux et celles qui travaillent sur le genre. J'avais noté que dans le Sud-Ouest, contrairement à Minot, faire son trousseau, ce n'était pas le marquer en rouge sur blanc – on ne marquait plus en rouge que le linge grossier, les

19 La marquette est un canevas sur lequel les fillettes brodaient au fil rouge et au point de croix, l'alphabet et les chiffres, ainsi que leurs initiales ou leur nom.

20 Fine 1984 : 178-184.

draps de dessous et les torchons –, mais le broder blanc sur blanc. J'avais remarqué aussi que c'étaient les religieuses qui, dans les années 1900-1940, avaient été les médiatrices de cet art bourgeois et l'avaient introduit dans des ouvriers ruraux, où les jeunes filles de quinze ans allaient passer quelques hivers. De plus, je m'étais étonnée de constater que le trousseau blanc était bien souvent conservé intact dans l'armoire après le mariage et il m'avait semblé voir dans cette thésaurisation un équivalent de la virginité dont les femmes mariées cherchaient à conserver une part intacte. Entre marque rouge sur blanc et broderie blanc sur blanc, c'est ce fil ténu des couleurs qu'a suivi M. Albert-Llorca pour élargir et nuancer la question du destin social des filles.

Elle part de l'observation des représentations de la Vierge dans la tradition iconographique occidentale. Celle-ci s'inspire des récits diffusés par les évangiles apocryphes, en particulier le Pseudo-Matthieu, qui ont détaillé les activités de la Vierge à cette époque de sa vie de toute jeune fille, entre prières, filage et tissage. Selon le Pseudo-Matthieu, Marie aurait été tirée au sort parmi cinq vierges pour filer et tisser la pourpre du voile du Temple de Jérusalem et c'est ainsi, tissant le fil rouge, que l'ange Gabriel l'aurait trouvée pour lui annoncer qu'elle allait bientôt devenir mère. L'iconographie s'empare pour un temps très long du thème de la Vierge couturière, filant, tissant, brodant. Mais entre les représentations médiévales et celles qui sont postérieures à la Contre-Réforme, un détail significatif change. Alors que les premières mettent en scène Marie au fil rouge (à l'âge de la puberté), le motif disparaît au XIII^e siècle et les peintres de l'époque baroque, en particulier Murillo et Zurbaran, la représentent vêtue de bleu et blanc, avec à ses pieds une corbeille de linge blanc. Pourquoi ce blanchiment du fil travaillé par la Vierge – non plus la pourpre mais le lin – dans la longue tradition iconographique de l'Annonciation ainsi que dans les récits hagiographiques ?

Les analyses de Y. Verdier conduisent M. Albert-Llorca à rapprocher ces transformations des débats chrétiens sur le sang de la Vierge. Depuis le Moyen Âge en effet, on assiste à des élaborations théologiques qui tendent à blanchir la Vierge, à affirmer qu'elle ne fut jamais souillée par le sang menstruel et que le Christ aurait été formé en son sein par du sang très

pur. Alors qu'à l'âge où les filles commencent à souiller leur linge de sang menstruel, la Vierge des Apocryphes tissait la pourpre, au XVII^e siècle, les représentations iconographiques témoignent que « le long processus de purification de la mère du Christ est désormais achevé »²¹.

La Vierge et le fil blanc entretiennent une relation qui trouve son aboutissement dans la plus pure et diaphane forme de couture, l'art de la dentelle que, selon les légendes, Marie aurait inventé et qu'elle aurait transmis de préférence à des saintes, des vierges ou des jeunes filles vertueuses. Faut-il donc être sainte ou vierge pour être une dentellière accomplie ? Les conditions de leur apprentissage par des religieuses encourageaient certainement les ouvrières en dentelle à suivre cette voie. Mais toutes les jeunes filles n'apprennent pas la dentelle, ce qui reviendrait à dire que la plupart d'entre elles ne participeraient pas à la blancheur de la Vierge. La marquette et le trousseau, en les préparant au mariage, leur ouvrent un destin qui les sépare radicalement de la divine mère, à laquelle pourtant on les voue le jour de leur communion solennelle. N'y a-t-il pas là, poursuit M. Albert-Llorca, le symptôme d'une difficulté structurelle de la prise en charge chrétienne du destin féminin ? L'apologie de la virginité ne contredit-elle pas les attentes du plus grand nombre à l'égard des valeurs liées à la féminité ?

L'art de la broderie du trousseau, diffusé lui aussi par des religieuses et largement partagé, dit bien le double destin proposé aux jeunes filles dans la société chrétienne. Les beaux draps de dessus, brodés en blanc sur blanc, sont exposés à la vue de tous, à l'extérieur de la maison, en particulier lors des grandes processions. Les femmes n'exposent-elles pas ces draps pour rappeler leur pureté de jeune fille, leur parenté avec la Vierge ? Exigeant plus de minutie et de patience que le point de marque, la broderie continue le travail de régulation commencé à l'âge de la marquette, mais elle peut aussi produire de l'hyper-régulation et empêcher les filles d'accomplir leur féminité en restant vierges et célibataires. Prises en main par des religieuses pour broder leur trousseau en blanc sur blanc, les filles sont invitées à se poser la question de leur vocation religieuse pendant ce

21 Albert-Llorca 1995 : 108.

temps d'attente. Cette tentative exprime la difficulté de l'Église à définir le destin exemplaire des jeunes chrétiennes car l'imitation de la Vierge peut conduire à dénier sa féminité. Or la société ne peut, sans se nier elle-même, condamner les femmes à cette pureté stérile et leur pratique coutumière le manifeste parfaitement. À défaut d'apprendre la dentelle, toutes les petites filles doivent s'en revêtir et s'initier à la broderie blanche dans les ouvroirs et les pensionnats des couvents pour pouvoir inscrire et perpétuer sur leurs beaux draps leur pureté virginale. Mais à la différence de la Vierge, « elles ne peuvent passer entièrement du rouge au blanc ; les filles font leur marquetterie avant la communion, presque toutes cousent ensuite sur un coin en petites lettres rouges sur les torchons et les draps de dessous, la marque d'un sang qui les rend à la fois impures et fécondes »²².

On voit que le trousseau des filles nous entraîne très loin et sans doute n'a-t-on pas fini d'explorer le champ très riche du rapport entre fil et féminité. Notons que l'analyse des voies par lesquelles se dit l'initiation des filles permet de comprendre divers aspects du rituel du mariage, la quenouille et le filage sur le char du transfert du trousseau (décrits par maints folkloristes du XIX^e siècle), la blancheur de la robe de mariage qui se diffuse en France au moment où se multiplient les apparitions de l'Immaculée Conception et son érection en dogme, l'intervention de la couturière et ses épingles le matin de la noce ainsi que d'autres moments du rite d'où le fil, les aiguilles et les épingles sont absents, mais qui, replacés dans le système symbolique de la sexualité féminine, s'éclairent parfaitement : l'offrande du bouquet de la mariée à l'autel de la vierge à l'issue de la bénédiction nuptiale, la conservation sous globe de la couronne de fleurs d'orangers de la mariée, homologue de celle du trousseau dans l'armoire.

Ce développement permet de préciser la démarche de l'ethnologie du symbolique et de répondre, en partie, aux critiques formulées dans le texte de 1986, d'une part sur la question du statut de l'expérience des acteurs,

22 Albert-Llorca 1995 : 119.

d'autre part sur celle du rapport au contexte social et historique.

Le texte de 1986 reproche aux recherches sur la culture féminine de s'appuyer sur un discours mythologique (?) et de ne pas voir les confrontations et conflits symboliques entre les sexes. Or dans le cas du trousseau, si son importance apparaît clairement à la conscience des actrices elles-mêmes, sa signification leur échappe. Les femmes parlent d'abondance de leur expérience, décrivent minutieusement la coutume et affirment sa force d'injonction : « C'est ainsi qu'on faisait », « il fallait faire ainsi, c'était la mode », mais pour lui donner sens, il a fallu déconstruire les objets empiriques (l'analyse d'un aspect d'un scénario nuptial, par exemple, ou celle des tâches et pratiques des hommes et des femmes) et construire de nouveaux objets. L'interprétation ne consiste pas à trouver une signification « symbolique » immédiate au trousseau en cherchant soit une essence cachée, soit un sens profond qui se serait perdu au cours des temps ou qu'il aurait fallu chercher dans les tréfonds de l'âme humaine, mais à déployer, sur le plan horizontal, un faisceau de relations signifiantes, par exemple entre mariage des filles et trousseau, entre marquage du trousseau et puberté féminine, entre trousseau et sexualité de la femme féconde, entre épingle et vie amoureuse des filles, entre Vierge et fil blanc, Vierge et dentelle, dentelle et religieuses, dentelle et virginité des filles, broderie du trousseau et virginité. Cette méthode n'est autre que la méthode structurale lévi-straussienne où, rappelons-le, les divers éléments d'un système symbolique ne sont pas signifiants en eux-mêmes, mais le deviennent dans leurs relations mutuelles²³. Aucune abstraction dans ce structuralisme, qui se complait au contraire, dans le concret et la singularité. Les éléments convoqués dans l'analyse partent d'une attention minutieuse « aux façons de dire et de faire » du terrain observé (Minot en Bourgogne, le Sud-Ouest) à une époque donnée (l'entre-deux guerres) mais ils empruntent aussi des éléments relatifs à d'autres lieux et d'autres temps à condition qu'il y ait entre eux une unité culturelle. C'est bien le cas ici dans l'Europe chrétienne où le destin social des filles se dit dans le langage couturier et où la Vierge elle-même est pensée en clef de fil. J'ai pu expéri-

23 Sur le symbolique, voir Fabre et Fabre-Vassas 1987, Fabre 1989 et Fabre 1996a.

menter concrètement cette extraordinaire unité culturelle lorsque, travaillant après Y. Verdier sur le trousseau des filles, je retrouvais dans le Sud Ouest exactement le système symbolique qu'elle avait mis en évidence à partir des observations de son terrain de Minot. Ce changement d'échelle d'observation²⁴ ne se fait pas sans principe : il est commandé par le questionnement et par les nécessités de l'exploration d'une relation. Si les questions émergent d'observations situées dans le temps et dans l'espace, on ne voit pas au nom de quelle tyrannie du contexte, le chercheur devrait renoncer à des rapprochements qui donnent manifestement sens à ce qu'il observe. Ceci relativise à mes yeux la place excessive qui est donnée dans les sciences sociales à la conscience que les acteurs auraient de la signification de leurs pratiques.

Sans doute l'avais-je exprimé un peu maladroitement dans mon texte de 1984, mais il est fascinant aussi d'observer la longue durée de ces systèmes symboliques, ce qui ne signifie pas une négation de l'histoire. Les rites et les pratiques sociales ne sont pas immuables et un élément peut changer, remplacé par un autre. Comme le soulignait D. Fabre en 1980, « l'apprentissage couturier a visiblement pris la place du traitement féminin des fibres, du filage de la laine, du lin et du chanvre qui s'efface à partir de 1850 et qui alimentait d'objets symboliques les anciens rituels de mariage »²⁵, par exemple la quenouille et la filasse. L'activité traditionnelle des filles est bouleversée par l'introduction de l'école dans les campagnes où elles apprennent à lire, à écrire et compter. Se répand l'art de la marquetterie qui absorbe les savoirs nouveaux et ne modifie pas le système symbolique lui-même. De même on peut situer historiquement la multiplication des ouvroirs de broderie tenus par les religieuses comme un des moyens utilisé par les autorités catholiques au XIX^e siècle pour encadrer de plus près la population féminine. Cela passe subtilement par l'enseignement d'un art bourgeois et religieux où s'exprime l'idéal de la virginité. Le système symbolique s'est transformé mais « l'effet de sens persiste et l'efficacité symbolique aussi, jusqu'à ce que la course se brise sur les récifs du

24 Sur les « jeux d'échelle » voir Revel 1996.

25 Fabre 1980 : 1099.

présent d'où l'on peut dire avec une grave certitude que "le temps a changé" »²⁶.

Sans doute est-il utile de signaler ici que ces remarques théoriques et méthodologiques concernent l'anthropologie du symbolique et non pas tous les travaux que le texte de 1986 cite sous le terme vague d'anthropologie historique. L'anthropologie ne se définit pas par des objets particuliers (mentalités, croyances, rites ou pratiques de longue durée) qui peuvent être traités à leur manière par des historiens, mais par la construction intellectuelle spécifique mise en œuvre pour leur donner sens. S'agissant des travaux d'Y. Verdier et des miens, voici donc les réponses qui peuvent être faites aux critiques du texte de 1986. On voit qu'elles entrent plus largement dans les débats internes aux historiens et aux anthropologues sur les paradigmes de leur discipline. Au-delà de ce qui constitue un véritable débat épistémologique, ce que le texte de 1986 reproche essentiellement à l'anthropologie qui explore la « culture féminine » n'est sans doute pas là : aux yeux des auteures, elle a le grand tort de ne pas placer au cœur de son questionnement la problématique du pouvoir et de l'inégalité.

Divergences théoriques et idéologiques ?

Après avoir désigné les impasses de la recherche sur le féminin, la plus grande partie du texte de 1986 (dix pages) développe en effet les acquis scientifiques majeurs de la recherche sur les femmes, en d'autres termes, la reconnaissance de la domination masculine, et désigne d'un même mouvement les problématiques à explorer dans l'avenir : l'étude de ses modalités et corollairement, celle des notions de « compensations et résistances » du côté féminin. Or, si la problématique du pouvoir et de l'inégalité entre hommes et femmes est essentielle pour qui s'intéresse aux

26 Fabre 1980 : 1099.

27 Françoise Héritier préfère la notion de « valence différentielle des sexes » qui lui semble un invariant fondé sur la pensée de la différence, à celle de « domination masculine ». Je n'aborderai pas ici ce débat – qui mériterait d'être ouvert et discuté – sur les critiques portées dans le camp des anthropologues à la notion de « domination masculine » proposée dans les années 70 par le courant marxiste. Voir par exemple sur ce point Ales et Barraud 2001 et mon compte rendu dans ce numéro de *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*.

rapports sociaux entre les sexes dans les sociétés occidentales²⁷, elle n'épuise pas, loin de là, la question du rapport entre les sexes autrement plus complexe. Tout aussi importante est la recherche sur la différence des sexes, les territoires du masculin et du féminin et la construction des identités sexuées²⁸, que sociologues, anthropologues et historiens auraient tort de laisser à la seule psychologie ou à la psychanalyse. Par défiance envers ce qui pourrait être une conception essentialiste de l'identité, rares sont les recherches qui étudient l'historicité de ces catégories. Dans la mesure où la hiérarchie entre les sexes s'accroche à la différence qu'elle construit et constitue, tout se passe comme si les sciences sociales craignaient de faire de la différence des sexes une problématique digne d'intérêt. Sans préjuger de ce que pourra être cette différence dans une société future, il me paraît nécessaire de l'étudier dans sa réalité en articulant l'analyse avec celle de la hiérarchie entre les sexes. M'inspirant de la position théorique de la philosophe Françoise Collin, je crois nécessaire de marcher sur deux pieds, et d'admettre qu'il faut explorer ces deux questions sans *a priori* et sans prétendre immédiatement mettre au jour les points où différence et hiérarchie s'articulent même si c'est bien cela l'horizon problématique. Dans sa conclusion au colloque de 1995, colloque dont le sous-titre explicite bien les nouveaux enjeux, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Françoise Collin note combien les contributions ont adopté explicitement ou implicitement deux voies d'approche, l'universalisme et l'essentialisme, et elle appelle à rompre avec la logique du « ou bien/ou bien », celle de l'exclusion entre l'une et l'autre, pour adopter, tant dans la pratique politique que dans le déploiement de la pensée, la logique du « et/et » qui permettrait de « sortir de toute métaphysique des sexes, celle de l'un et celle du deux, sans gommer la réalité effective du deux mais sans se prononcer *a priori* sur ce qui dans le deux relève de données historico-sociales ou de données transhistoriques »²⁹.

28 Voir sur ce point les questions stimulantes posées par le petit livre de Véronique Nahoum-Grappe (1996), *Le féminin*, dont j'ai fait le compte rendu dans *CLIO HFS* n° 7. À noter également les séminaires sur les identités sexuées, animés à l'EHESS par André Burguière et Christiane Klapisch-Zuber ces dernières années, et qui ont permis la poursuite du dialogue entre historiens et anthropologues.

29 Collin 1995 : 674.

Aujourd'hui, des chercheurs historiens, sociologues ou anthropologues explorent ce « deux », en s'intéressant à l'histoire de la sexuation³⁰ de champs aussi divers que l'univers religieux chrétien et juif (par exemple la question de la sainteté féminine dans le catholicisme³¹), celui du travail, des fêtes³², de la folie³³, de la famille³⁴ ou de la sexualité³⁵. Des recherches nouvelles analysent la construction sociale des sexes dans les sociétés modernes occidentales, la sexuation des moyens de communication, en particulier la parole, le chant, la lecture, l'écriture³⁶ : pourquoi la passion des femmes pour la lecture des romans roses ou pour les feuilletons télévisés, celle des garçons pour les BD et les univers de la science-fiction ? Pourquoi les fillettes sont-elles aussi nombreuses à tenir ou avoir tenu leur journal intime³⁷ ? D'autres explorent les rapports des filles et des garçons avec les médias³⁸, celui de la danse et du sport, domaines dans lesquels la bibliographie sociologique devient abondante. Loin d'être gratuits et de faire du masculin et du féminin des catégories figées, l'analyse des différences de leur contenu, variables dans le temps et dans l'espace, devrait aider à mieux comprendre les rapports de sexes dans les sociétés européennes et ailleurs. Elle devrait permettre de formuler en des termes plus

30 Je n'ai pas pour ambition de faire un bilan historiographique sur la question qui ne pourrait être que lacunaire. Je me contenterai de citer quelques recherches exemplaires parues en français.

31 Voir par exemple le livre important de J.-P. Albert 1997, *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien* dont Claudine Leduc a fait un long compte rendu dans *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 11. Sur les figures féminines du judaïsme voir Vassas 2001.

32 Par exemple, Puccio 2002.

33 Par exemple, Charuty 1997.

34 En particulier sur paternité et maternité, et sur l'adoption.

35 Par exemple, Moulinié 1998.

36 Voir le numéro 11 de *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, « Parler, chanter, lire, écrire », 2000, dirigé par D. Fabre et que j'ai coordonné. On y trouvera une bibliographie récente des travaux historiques, anthropologiques et littéraires sur ce thème.

37 Lejeune 1993. Pour une bibliographie récente sur l'écriture féminine voir Luso 1999 et Fine 2000.

38 Pasquier 1999. Voir également le numéro de la revue *Réseaux*, n° 103, vol. 18, intitulé « Le sexe du téléphone » et mon compte rendu dans *CLIO HFS* n° 14.

adéquats les « pesanteurs » qu'observent les sociologues étonnés par la lenteur des changements, par exemple dans les choix d'orientation professionnelle, dans la répartition des tâches domestiques ou dans le rapport respectif des hommes et des femmes à leurs enfants.

Certains(es) peuvent contester la légitimité ou l'intérêt de recherches qui, ne mettant pas au cœur de leur problématique la question des pouvoirs et de la subordination des femmes, ne permettraient pas de soutenir l'indignation et de donner du cœur à la lutte féministe pour l'égalité des sexes. Ce serait, je crois, avoir une vision étroite des fonctions les plus nobles des sciences sociales³⁹. Produire de la connaissance et dévoiler le sens des aspects inconscients de nos propres pratiques d'être sexuels, n'est-ce pas aussi la voie de l'émancipation individuelle et collective ?

Bibliographie

- ALBERT-LLORCA Marlène, 1995, « Les fils de la Vierge. Broderie et dentelle dans l'éducation des jeunes filles », *L'Homme*, 133, pp 99-122.
- ALBERT Jean-Pierre, 1997, *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris, Aubier.
- ALES Catherine et BARRAUD Cécile (dir.), 2001, *Sexe relatif ou sexe absolu ?* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- CHARUTY Giordana, 1997, *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*, Paris, Flammarion.

39 La manière dont le texte de 1986 condamne une voie de recherches pour lui en opposer une autre au nom d'une sorte d'orthodoxie féministe renvoie aux débats sur la notion même de « recherche féministe », acceptée partout et utilisée aujourd'hui couramment pour sa commodité. On peut cependant se demander ce qu'est une recherche « féministe » et qui est habilitée à la qualifier ainsi. Ce débat avait eu lieu dans le GRIEF (Groupe de recherches interdisciplinaire et d'études des femmes) lors de la préparation du premier colloque de recherches sur les femmes de Toulouse en 1982 qui, se fondant sur les dérives qu'avaient connues la notion de « recherche marxiste », avait insisté auprès des autres groupes organisateurs pour que ce colloque s'intitulât « Femmes, féminisme, recherches » et non pas « colloque de recherches féministes ». C'est avec la même prudence et pour faire un clin d'œil aux *Annales ESC* que nous avons donné à *CLIO* le sous-titre *Histoire, Femmes et Sociétés*.

- COLLIN Françoise, 1995, « La raison polyglotte ou comment sortir de la logique des contraires », Ephesia, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, pp. 669-677.
- DAUPHIN Cécile, 1995, « Questions à l'histoire culturelle des femmes. Les manuels épistolaires au XIX^e siècle », *Genèses*, 21, pp. 96-119.
- DUBY Georges, PERROT Michelle, 1991-1992, *Histoire des femmes en Occident*, collection en cinq volumes de l'Antiquité au XX^e siècle, Paris, Plon.
- EPHESIA, 1995, *La place des femmes, Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- FABRE Daniel 1980, « Passeuse aux gués du destin », *Critique*, novembre, pp. 1075-1099.
- 1986 a, « Le garçon enceint », *Cahier de littérature orale*, n° 20, pp. 15-39.
- 1986 b, « La voie des oiseaux. Sur quelques récits d'apprentissages », *L'Homme*, XXV(3), pp. 7-40.
- 1986 c, « Le sauvage en personne », *Terrain*, n° 8, pp. 6-18.
- 1987 a « Juvéniles revenants », *Études rurales*, n° 105-106, pp. 147-164.
- 1988 « Le maître et les oiseleurs », préface à A. Perbosc, *Le langage des bêtes*, J. Bru (éd), Carcassonne, Hésiode.
- 1989, « Le symbolisme en questions », M. Ségalen (dir.), *L'autre et le semblable : regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris, Editions du CNRS, pp. 219-223.
- 1991 a, « La folie de Pierre Rivière », *Le Débat*,
- 1991 b, « Une enfance de roi », *Ethnologie française*, tome 21, n° 4, pp.
- 1996, a, « Le symbolique, brève histoire d'un objet », J. Revel, N. Wachtel, M. Augé (dir), *Une Ecole pour les sciences sociales*, Paris, CERF/EHESS, pp. 229-250.
- 1996 b « Faire la jeunesse au village », G. Levi et J.-C. Schmitt (dir), *Histoire des jeunes en Occident*, Paris, Seuil, pp. 51-83.
- 2000, (dir.) « Parler, chanter, lire, écrire », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 11.
- FABRE-VASSAS Claudine, 1991, « La cuisine des sorcières », *Ethnologie française*, XXI, 4, pp. 423-437.
- 1995, « Paraschiva-Vendredi. La sainte des femmes, des travaux, des jours », *Terrain*, n° 24, pp. 57-74.
- 2001, « Le corps à la lettre ou les quatre femmes de Jacob », *L'Homme*, 160, pp. 11-40.

- FINE Agnès, 1984, « À propos du trousseau : une culture féminine ? », Michelle Perrot (dir.), *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, Paris, Rivages, pp. 155-188.
- 1997, « Au fil de la recherche, le trousseau de la mariée », G. Bouchard et M. Ségalen (dir.), *Une langue, deux cultures*, Paris, La Découverte/Presses de l'université de Laval, pp. 335-351.
- 2000, « Écritures féminines et rites de passage », *Communications*, 70, pp. 121-142.
- FINE Agnès, LABRO Stéphanie, LORQUIN Claire, 1993, « Lettres de naissance », in D. Fabre (dir.), *Écritures ordinaires*, Paris, POL, pp. 116-147.
- FINE Agnès et LEDUC Claudine, 1998, « La dot, anthropologie et histoire », *CLIO, Histoire, Femmes et sociétés*, n° 7, pp. 19-50.
- HANDMAN Marie-Elizabeth, 1983, *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*, Aix-en-Provence, Edisud.
- HEINICH Nathalie, *États de femme. L'identité féminine dans la fiction occidentale*, Paris, Gallimard.
- HÉRITIER Françoise, 1996, *Masculin, féminin, La pensée de la différence*, Paris, O. Jacob.
- IUSO Anna Maria (dir.), 1999, *Scrittura di donne. Uno sguardo europeo*, Arezzo, Protagon, Editori toscani.
- KLAPISCH-ZUBER Christiane (dir.), 1991, *Histoire des femmes en Occident. Le Moyen Âge*, Paris, Plon.
- LEDUC Claudine, 1997, « Nicole Loraux, les femmes et le politique », *L'histoire sans les femmes est-elle possible ?*, Paris, Perrin, pp. 99-106.
- LEDUC Claudine et FINE Agnès, 1998, « La dot. Anthropologie et histoire », *Clio, Histoire, Femmes et sociétés*, n° 7, pp. 19-50.
- LEJEUNE Philippe, 1993, *Le moi des demoiselles. Enquête sur le journal de jeune fille*, Paris, Seuil.
- MOULINIE Véronique, 1998, *La chirurgie des âges. Corps, sexualité et représentations du sang*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- NAHOUM-GRAPPE Véronique, 1996, *Le féminin*, Paris, Hachette.
- PASQUIER Dominique, 1999, *La culture des sentiments. L'expérience télévisuelle des adolescents*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- PERROT Michelle (dir.), 1984, *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, Paris, Rivages.
- PUCCIO Deborah, 2002, *Masques et dévoilements. Jeux du féminin dans les rituels carnavalesques et nuptiaux*, Marseille, éditions du CNRS.

- RAVIS-GIORDANI Georges, *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne*, Marseille, Editions du CNRS.
- REVEL Jacques, 1984, « Masculin/féminin : sur l'usage historiographique des rôles sexuels », *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, Paris, Rivages, pp. 122-140.
- REVEL Jacques (dir.), 1996, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris, Gallimard, Le Seuil.
- SCHMITT- PANTEL Pauline, 1984, « La différence des sexes. Histoire, anthropologie et cité grecque », M. Perrot (dir.), *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, Paris, Rivages, pp. 97-119.
- 1991 (dir.), *Histoire des femmes en Occident. L'Antiquité*, Paris, Plon.
- SEGALEN Martine, 1980, *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris.
- SMITH Bonnie, 1981, *The Ladies of the Leisure Class, the Bourgeoises of Northern France in the XIX Century*, Princeton, Princeton University Press.
- STISTRUP JENSEN Merete, 2000, « La notion de nature dans les théories de l'écriture féminine », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, 11, pp. 165-177.
- THEBAUD Françoise, 1998, *Écrire l'histoire des femmes*, Paris, Fontenay-Aux-Roses, ENS Éditions.
- VERDIER Yvonne, 1979, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.
- 1995, *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais*, Paris, Gallimard
- WEINER Annette, 1983, *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes*, Paris, Seuil (1^{re} édition en anglais 1976).