

Article

« Éthique féministe de relation et perspectives sur le corps »

Monique Dumais

Laval théologique et philosophique, vol. 53, n° 2, 1997, p. 377-384.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401081ar>

DOI: 10.7202/401081ar

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 <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

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 : info@erudit.org

ÉTHIQUE FÉMINISTE DE RELATION ET PERSPECTIVES SUR LE CORPS*

Monique DUMAIS

RÉSUMÉ : *Une éthique de relation désignée en anglais comme ethics of connection ou d'inter-relatedness a été développée par plusieurs théologiennes féministes. Elle m'a permis de considérer trois perspectives par rapport au corps : premièrement, de faire une critique d'une dichotomie corps/esprit afin de parvenir à une intégration dynamique des êtres humains ; deuxièmement, d'envisager sur le plan écologique le monde comme le corps de Dieu ; troisièmement, de dénoncer une tradition spirituelle de domination du cosmos et de proposer une théologie de guérison de la terre.*

SUMMARY : *Ethics of connection or of interrelatedness has been developed by feminist theologians. It allowed me to consider three perspectives concerning the body : firstly to criticize the dichotomy body/spirit and to articulate a dynamic integration of human beings ; secondly, to view an ecological planning of the world as God's body ; thirdly, to denounce a spiritual tradition focused on domination of cosmos and to propose a theology of world healing.*

Corps toujours présent mais souvent nié
dans les traditions religieuses
au profit de l'esprit asexué.
Pourtant le christianisme
qui s'accomplit dans l'incarnation
aliène le corps avec la pensée grecque
qui le traverse.
Faut-il être eunuque
pour le royaume des cieux¹ ?

Les régulations du corps et de la nature imposées par les religions soulèvent chez les chercheuses féministes de multiples réactions. L'étude d'Uta Ranke-Heinemann sur l'Église catholique et la sexualité, *Des eunuques pour le royaume des cieux*, en est une illustration remarquable. Son parcours des vingt siècles du christianisme montre comment se sont installés, à partir d'un héritage qui nous vient de

* Ce texte a été présenté sous la forme d'une communication au Congrès de la Société Internationale de Sociologie des Religions qui s'est tenu à l'Université Laval, du 26 au 30 juin 1995. Il résulte d'une étude réalisée dans le cadre d'un projet de recherche subventionné par le CRSH portant sur *le développement d'une éthique chez des théologiennes féministes*.

1. Uta RANKE-HEINEMANN, *Des eunuques pour le royaume des cieux. L'Église catholique et la sexualité*, Paris, Robert Laffont (« Pluriel », 8591), 1990.

l'Antiquité grecque, et se sont perpétués jusqu'à nos jours par l'intermédiaire du christianisme « la méfiance à l'égard du corps et du plaisir, le pessimisme en matière de sexualité² ». La nécessité de sortir d'une morale patriarcale où la nature des femmes était un objet défini par les hommes s'impose en cette fin du vingtième siècle où les femmes accèdent à l'autodétermination.

Une éthique autodéterminée donne la possibilité d'une prise en charge réelle par les êtres humains de leur vie, en permettant une saisie réflexive sur leur expérience et une invention conséquente de leur praxis. Elle correspond à la montée d'une conscientisation de l'humanité et à une recherche d'une éthique qui réponde aux nouvelles questions qui lui sont posées. Le mouvement des femmes constitue une lame de fond qui vient envahir le fleuve d'affirmations morales qui a coulé à travers des siècles de patriarcat, une lame de fond qui ne veut pas détruire, mais apporter une vitalité régénératrice à la fluidité éthique³.

L'éthique de relation, désignée en anglais comme *ethics of connection* ou *of interrelatedness*⁴, est développée depuis une bonne décennie par des théologiennes féministes. Elle permet d'établir des liens entre les réalités aussi bien physiques que spirituelles, tant individuelles que collectives et cosmiques. J'entends montrer dans ce texte comment l'éthique féministe de relation nous conduit à considérer au moins trois perspectives : premièrement, celle qui fait la critique d'une dichotomie corps/esprit et pousse à l'intégration dynamique des êtres humains ; deuxièmement, celle qui envisage, sur le plan écologique, le monde comme le corps de Dieu ; troisièmement, celle qui dénonce une tradition spirituelle de domination du cosmos et propose une théologie écoféministe de guérison de la terre.

I. CRITIQUE D'UNE DICHOTOMIE CORPS/ESPRIT

En proposant une éthique de relation, les théologiennes féministes veulent abolir au point de départ le dualisme corps/esprit, fortement inscrit dans la tradition chrétienne⁵. Une grande ambiguïté est en effet présente dans cette tradition : on ne donne de l'importance au corps des femmes que pour autant qu'il est le corps des mères. En dehors de la fonction de la maternité, le corps est nié, décrié, sans aucune valeur. Cette orientation exclusiviste du corps des femmes a conduit à une forme d'oppression. Voici ce que Christiane Loubier — qui n'est pas théologienne — a transmis dans son essai sur le corps selon *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir :

En ce qui concerne l'origine de l'oppression des femmes, le corps joue un rôle central : c'est à cause du rapport que la femme entretient avec la maternité que l'autre a fixé une image d'elle comme étant uniquement rivée à son corps. Même si ce corps, en lui-même,

2. *Ibid.*, p. 15.

3. Monique DUMAIS, « D'une morale imposée à une éthique autodéterminée », dans Monique DUMAIS et Marie-Andrée ROY, dir., *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Paulines, 1989, p. 134.

4. Mary GREY, « Claiming Power-in-Relation : Exploring the Ethics of Connection », *Journal of Feminist Studies in Religion*, 7, 1 (Spring 1991), p. 7-18.

5. Beverly W. HARRISON, « The Power of Anger in the Work of Love : Christian Ethics for Women and Other Strangers », dans Carol ROBB, éd., *Making the Connections. Essays in Feminist Social Ethics*, Boston, Beacon Press, 1985, p. 12-13.

ne peut constituer l'origine d'une oppression, c'est ce qu'on a vu de lui qui a permis l'abus oppressif, et cela ne peut manquer de lui donner un statut particulier, d'éveiller en quelque sorte la suspicion à son égard. D'autre part, dans la mesure où il a servi de *catalyseur* pour l'oppression des femmes, il prend par ce biais un statut particulier : il est en quelque sorte isolé et reconsidéré pour lui-même⁶.

En effet, les femmes sont décrites comme dominées par leur corps, alors que les hommes sont leur corps et se servent de leur corps comme un moyen pour dominer la nature. Par ailleurs, l'esprit est placé au-dessus du corps et du monde matériel et il est devenu particulièrement l'apanage des mâles.

Les théologiennes féministes ne supportent pas et dénoncent la dévalorisation du corps. Elles mettent plutôt en valeur l'incarnation (*embodiment*) et elles s'affirment dans des théologies qu'on peut qualifier de *sensuelles*, parce qu'elles font une « rupture épistémologique » avec une vision hiérarchisante du monde qui subordonne dans un état de servitude le corps à l'esprit. Beverly W. Harrison décrit une épistémologie non dualiste, où :

[...] le corps humain [est] le lieu intégré de notre perception *de toute la réalité*. À travers lui, par le toucher, la vue et l'ouïe, nous expérimentons nos relations au monde. À travers notre époque, notre réponse profonde, notre passion, nous expérimentons notre désir d'une relation (*connectedness*) au tout. Mais notre passion est plus que cela, elle est aussi la source de notre énergie, c'est-à-dire de notre pouvoir d'agir⁷.

La compréhension du terme *embodiment*, qu'on peut traduire par *incarnation*, *corporalisation*, comporte au moins cinq choses : 1) nous devons célébrer et considérer notre sexualité et notre corps lui-même comme la base de notre personnalité ; 2) la mutualité plutôt que le contrôle, la possession ou le paternalisme, est considérée comme une norme morale majeure pour une communication sociale entière qui inclut l'aspect sexuel ; 3) une conception rigide du rôle sexuel détruit les possibilités de relations interpersonnelles matures, alors qu'il s'agit surtout de fluidité ; 4) nous devons reconnaître et respecter toutes les expressions de communications sexuelles entre des personnes, qu'elles soient des relations homosexuelles ou hétérosexuelles, si elles sont vécues dans une grande mutualité et une grande attention ; 5) une politique sociale doit tenir compte de tous les aspects de la responsabilité concernant la procréation⁸.

Par conséquent, le rappel constant de la loi naturelle, d'une nature spécifique de la femme, qui est toujours prônée par le magistère romain, ne tient plus dans les perspectives d'un développement plus global et relationnel des êtres humains. Une encyclique du pape Jean-Paul II concernant les femmes, intitulée *La Dignité et la vocation de la femme* (1988), soutient :

6. Christiane LOUBIER, « Corps et oppression des femmes », dans *Quel corps ?*, Paris, Les Éditions de la Passion, 1986, p. 100.

7. Beverly W. HARRISON, « The Dream of a Common Language : Towards a Normative Theory of Justice in Christian Ethics », *Annual of the Society of Christian Ethics* (1980), p. 20 ; et « The Power of Anger in the Work of Love : Christian Ethics for Women and Other Strangers », p. 12-15.

8. Carol S. ROBB, « Introduction », dans Carol S. ROBB, éd., *Making the Connections*, p. XIX.

L'analyse scientifique confirme pleinement le fait que la constitution physique même de la femme et son organisme comportent en eux la disposition naturelle à la maternité, à la conception, par suite de l'union nuptiale avec l'homme. Cela correspond en même temps à la structure psycho-physique de la femme⁹.

Même si l'on s'avise qu'il ne faut pas « s'en tenir à une interprétation exclusivement bio-physiologique de la femme et de la maternité », il n'en reste pas moins que cette affirmation du rôle naturel des femmes pour la maternité est utilisée pour restreindre les femmes dans leurs activités, entre autres dans des fonctions de subordination quant à leur participation ecclésiale¹⁰.

Alors que du côté des féministes, le corps n'est pas un lieu de restriction, mais de célébration, de déclaration du pouvoir de l'amour, de mise en relation inéluctable avec soi-même et les autres. Retenons, comme l'a affirmé l'éthicienne américaine Beverly W. Harrison, que « la fondation la plus importante et finale d'une théologie féministe morale est la centralité de la relation [...] la dimension relationnelle est au cœur de toutes les choses¹¹ ». Ainsi, toute conception dualiste, hiérarchique entre le corps et l'esprit doit être abolie pour permettre au corps et à l'esprit d'établir une mutualité fructueuse, dynamisante, ouverte sur des possibilités toujours neuves. Il ne faut plus se « sous-maître », comme l'a écrit de façon bouleversante la romancière autrichienne Elfriede Jelinek¹².

II. LE MONDE COMME LE CORPS DE DIEU

Les théologiennes qui ont une préoccupation écologique dépassent le cadre du corps individuel et s'intéressent à une vision plus cosmique. L'une d'entre elles, Sallie McFague, utilise une métaphore, celle du corps de Dieu, pour désigner le monde. Dans un ouvrage publié en 1993, *The Body of God*¹³, elle établit les liens entre le corps physique de chaque être humain, la planète et Dieu. Son affirmation majeure est : « Nous sommes un corps, fait de la même matière que toutes les autres formes de vies sur notre planète, incluant notre cerveau qui est dans un continuum chimique avec notre être physique [...] nous n'avons pas un corps [...]. Nous sommes corps, "corps et esprit"¹⁴ ». La terre est un corps. Dieu aussi est un corps. Selon ce modèle du corps, Dieu n'exerce pas une transcendance sur l'univers en ce sens que sa divinité serait extérieure ou séparée du monde ; au contraire, elle devient « la source, le pouvoir et le but — l'esprit — qui donne vie (et anime) le processus dans sa totalité et sa forme matérielle¹⁵ ». Nous sommes donc des corps spiritualisés, qui vivent, qui

9. JEAN-PAUL II, *La Dignité et la vocation de la femme*, Montréal, Fides (« L'Église aux quatre vents »), 1988, p. 71.

10. Carol S. ROBB, *op. cit.*, p. XVII.

11. Beverly W. HARRISON, *Making the Connections*, p. 15.

12. Elfriede JELINEK, *La Pianiste*, traduction de *Die Klavierspielerin* (1983), Paris, Éditions Jacqueline Chambon, 1988, p. 67.

13. Sallie MCFAGUE, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

14. *Ibid.*, p. 16.

15. *Ibid.*, p. 20.

pensent. Le modèle de l'univers comme corps de Dieu donne des perspectives importantes à une conception du corps, tout en incitant à se libérer d'un modèle de domination, de contrôle destructeur et dépourvu d'harmonie entre toutes les autres dimensions.

C'est pourquoi les théologiennes écoféministes dénoncent une vision trop androcentrique¹⁶, transmise dans une tradition spirituelle de domination. Anne Primavesi, théologienne irlandaise, dans son ouvrage *From Apocalypse to Genesis*¹⁷, souligne fortement le besoin d'un changement de cap dans nos façons de voir l'univers. Elle propose une relecture radicale des chapitres 1 à 3 du Livre de la Genèse selon le paradigme écologique suivant : « [...] tous les écosystèmes de la planète sont ultimement reliés à ce tout vivant que nous appelons la terre, et cette interrelation doit être rendue explicite chaque fois que c'est possible¹⁸ ». Elle invite à un parcours différent de la théologie traditionnelle : plutôt que de considérer la création dans le passé et l'apocalypse pour l'avenir, elle situe l'apocalypse aujourd'hui en entrevoyant une nouvelle création dans l'avenir. Cette perspective a pour effet de nous pousser à un engagement pour une régénération de la vie.

L'interrelation est la base essentielle de l'écologie comme philosophie, comme une façon de penser le monde dans sa complexité et sa totalité. Elle nous sort d'un système hiérarchique et dualiste, qui s'est établi entre la nature et la société, la matière et l'esprit, les esclaves et les gens libres, les femmes et les hommes, l'affectif et l'intellectuel. Elle vise ainsi à limiter la dégradation, la dévitalisation et à redonner une âme — Anne Primavesi parle de *re-souling*¹⁹. « Pour la théologie écoféministe, la responsabilité humaine signifie participer activement à la création de Dieu qui se continue en réparant nos relations brisées par rapport à la terre, par rapport aux uns et aux autres et par rapport à Dieu, c'est-à-dire en opérant la rédemption par la justice²⁰. »

III. UNE SPIRITUALITÉ ÉCOFÉMINISTE DE GUÉRISON

L'éthique de relation nous conduit dans un parcours écologique à proposer une spiritualité des relations saines. Deux chercheuses nous fournissent des éléments pour

16. Ina PRAETORIUS, « Feministische Ethik und Die Ökologiefrage », *Yearbook of the Society of Women in Theological Research*, 2 (1994), p. 32-47, sur écoféminisme et religion.

17. Anne PRIMAVESI, *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

18. *Ibid.*, p. 7.

19. *Ibid.*, p. 148.

20. Elizabeth E. GREEN, « The Transmutation of Theology : Ecofeminist Alchemy and the Christian Tradition », *Yearbook of the Society of Women in Theological Research*, p. 51. Elle se réfère à Mary GREY, *Redeeming the Dream : Feminism, Redemption and Christian Tradition*, London, SPCK, 1989, p. 34.

parvenir à la guérison, Rosemary Radford Ruether dans *Gaia & God*²¹ et Charlene Spretnak dans *States of Grace. The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*²².

Rosemary Radford Ruether, théologienne américaine connue pour ses nombreuses publications d'intérêts féministe²³ et socialiste, s'intéresse dans les années 1990 à l'écologie. Elle n'hésite pas à nous indiquer que des relations saines (*healed relations*) entre les personnes et avec la terre font partie d'une prise de conscience nouvelle, d'une spiritualité et d'une culture qui s'expriment dans des symboliques nouvelles. Les interrelations entre les hommes et les femmes, entre les humains et la terre, entre les humains et le divin, entre le divin et la terre exigent une transformation de la symbolique. Elle note toutefois que les changements dans la spiritualité et une nouvelle conscience ne modifieront pas profondément par elles-mêmes les relations matérielles de domination. L'œuvre de l'écojustice et celle de la spiritualité doivent être vues comme interreliées dans les aspects intérieurs et extérieurs d'un même processus de conversion et de transformation²⁴.

La mise en évidence de Gaïa, cette déesse grecque de la Terre, nous pousse à considérer la terre comme un système vivant, se comportant comme un organisme unifié. Gaïa, vue comme une divinité immanente, offre une alternative significative pour remplacer le Dieu mâle monothéiste des religions juive et chrétienne qui apparaît comme une rationalisation de l'aliénation de la négligence de la terre. Le livre *Gaia & God* nous propose de sortir de relations tordues, déformées pour parvenir à une étape de guérison où s'épanouit une spiritualité de l'interrelation. À cet effet, Rosemary Radford Ruether se base sur deux traditions : l'une basée sur l'Alliance et l'autre centrée sur une dimension sacramentelle. Elle nous fait remarquer qu'il faut réinterpréter ces deux traditions parce qu'elles sont marquées par l'héritage patriarcal. L'Alliance de Dieu avec la nature²⁵ se concrétise dans des bénédictions.

Une vision de l'Alliance (*covenantal vision*) montrant la relation des êtres humains à d'autres formes de vie reconnaît le rôle spécial des êtres humains dans cette relation comme gardiens/gardiennes qui n'ont pas créé et ne possèdent absolument pas les autres êtres vivants, mais qui sont ultimement responsables de leur bien-être devant la source véritable de la vie, Dieu. Cette vision de l'Alliance reconnaît que les êtres humains et les autres vivants font partie d'une famille : sœurs et frères dans une seule communauté d'interdépendance²⁶.

Par la tradition de type sacramentel, Rosemary Radford Ruether dévoile le Christ comme la manifestation cosmique de Dieu, se montrant à la fois comme la source

21. Rosemary RADFORD RUETHER, *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco, Harper Collins, 1992.

22. Charlene SPRETNAK, *States of Grace. The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*, San Francisco, Harper Collins, 1992.

23. Cf. Monique DUMAIS, *Diversité des utilisations féministes du concept « expériences des femmes » en sciences religieuses*, Ottawa, Institut canadien de recherches sur les femmes (« The CRIAW Papers/Les Documents de l'ICREF », 32), 1993.

24. Rosemary RADFORD RUETHER, *op. cit.*, p. 4.

25. Une théologienne juive, Catherine CHALIER, a consacré sur le sujet un livre : *L'Alliance avec la nature*, Paris, Cerf (« La nuit surveillée »), 1989.

26. Rosemary RADFORD RUETHER, *op. cit.*, p. 227. J'ai assuré la traduction française.

immanente divine, la base de la création et son ultime guérison rédemptrice²⁷. Ruether en vient à assigner trois prémisses pour bâtir une spiritualité écologique : la nature transitoire des êtres, l'interdépendance vivante de toutes choses et la valeur de la personne dans la communion²⁸. Mutualité et interdépendance occupent alors une place importante.

Quant à Charlene Spretnak, elle se préoccupe du réveil spirituel contemporain et s'inscrit dans une spiritualité basée sur la Terre ; cette spiritualité qui a été depuis longtemps perdue se retrouve dans une célébration de la Mère Terre et des autres manifestations de la vie. L'auteure explore quatre traditions de sagesse : le bouddhisme, la spiritualité amérindienne, le culte de la Déesse, les religions abrahamiques (judaïsme, christianisme et islam). Elle n'accepte pas qu'il n'y ait *rien d'autre* que des constructions culturelles. En conséquence, elle critique l'orientation postmoderne déconstructiviste en tenant compte de quatre perspectives : écologique/cosmologique, spirituelle, politique/activiste et féministe. Des déconstructivistes postmodernes, Charlene Spretnak retient leur idée de « la mort du sujet » pour signaler « la mort du sujet premier, Gaia, l'écosphère dynamique et prodigieuse qui est notre corps²⁹ ».

Charlene Spretnak préfère donc s'en remettre aux grandes traditions de sagesse parce que leurs intuitions produisent « un paradigme de résistance, de créativité et de renouveau profond pour notre temps³⁰ ». Elle trouve dans le bouddhisme de quoi situer la nature de l'esprit ; dans la spiritualité amérindienne, une relation intime avec la nature ; dans la spiritualité de la Déesse, une célébration du corps-terre et du corps de chaque personne ; dans les religions abrahamiques, une mise en évidence de la communauté et de la justice sociale. Des quatre grandes traditions de sagesse, elle célèbre « l'interrelation subtile » qui devient apparente grâce à la réalisation d'une expérience. Voici ce qu'elle en retire :

Dans le bouddhisme, le processus de purification de l'esprit et le développement de la bonté et de l'amour conduit la personne à un désir d'alléger la souffrance des autres. Dans la spiritualité amérindienne, le désir d'un équilibre dans la communauté et avec le reste du cosmos conduit à une préoccupation commune pour le bien-être. Dans la spiritualité de la Déesse, le soin actif pour les réalisations personnelles, familiales, communautaires et cosmiques croît aussi bien que la pratique spirituelle qui encourage l'attention au maintien de la vie. Dans les religions sémitiques ou abrahamiques, cependant, la qualité de la foi d'une personne s'approfondit dans une pratique sincère d'actes vertueux [...] On valorise la relation (*connection*) avec ceux et celles qui sont pauvres et opprimés³¹.

La *grâce*, puisque c'est d'elle dont parle Charlene Spretnak dans *States of Grace*, se trouve dans le « sentiment océanique » qui lui fait expérimenter qu'au-delà des limites et des frontières — à la fois relatives et temporaires — dont nous prenons conscience, nous découvrons une grande communion³².

27. *Ibid.*, p. 229.

28. *Ibid.*, p. 251.

29. Charlene SPRETNAK, *op. cit.*, p. 8.

30. *Ibid.*, p. 9.

31. *Ibid.*, p. 158.

32. *Ibid.*, p. 138.

CONCLUSION

« La redécouverte du corps est un thème obligé de la culture contemporaine », lit-on dans le *Dictionnaire de la vie spirituelle*³³. Cet apprentissage s'est accompli de façon étonnante chez plusieurs femmes qui ont senti cet appel à intérioriser leur corps. Citons l'expression d'une jeune femme qui veut se réaliser dans toutes ses fibres individuelles et collectives.

Actuellement la crainte que je ressens le plus c'est d'être figée dans un modèle de femme.

Je porte l'intuition profonde qu'un éclatement de nos cellules-isolantes se fait à travers nos lieux d'engagements féministes. Que nous pouvons naître *collectivement* à partir de notre réalité de femmes qui s'actualisent³⁴.

L'éthique de relation suivie par plusieurs théologiennes féministes permet, comme j'ai essayé de le faire voir, de dépasser une dichotomie du corps et de l'esprit en intégrant de façon dynamique le corps dans un vécu ouvert. Cette éthique de relation accueille par ses préoccupations écologiques tout l'univers et se manifeste dans une spiritualité axée sur des relations saines aux plans individuel, collectif et universel. Elle nous donne de rejoindre le temps de l'humain dont la poète belge, Claire Lejeune, salue l'avènement, en ces termes : « Le temps de l'humain viendra lorsque les deux démarches — l'une naturelle, l'autre culturelle — cesseront de s'exclure, lorsque l'oreille de l'une s'ouvrira à la parole de l'autre et réciproquement³⁵ ».

33. Sandro SPINSANTI, Article « corps », *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, p. 216.

34. Hélène VÉZINA, « Être féministe et chrétienne : sujet de contradiction », *L'Autre Parole*, 27 (juin 1985), p. 7.

35. Claire LEJEUNE, « L'outrage poétique du symbole. *Diabolon* et *sumbolon* », *Cahiers internationaux du symbolisme*, 77-79 (1994), p. 133.