

Le masque et le visage

Nicolas Adell

▶ **To cite this version:**

Nicolas Adell. Le masque et le visage : Deux paradigmes en épistémologie du genre. Editions universitaires européennes, 2015, 9783841673718. hal-02523934

HAL Id: hal-02523934
https://univ-tlse2.hal.science/hal-02523934

Submitted on 31 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Nicolas Adell

Le masque et le visage

Deux paradigmes en épistémologie du genre

2015

TABLE DES MATIERES

Avant-Propos 3

Introduction : deux paradigmes 7

Première partie : Le genre en compagnonnage 11

Naissance du genre : la division sexuée de l'ordre compagnonnique 11

La féminisation du compagnonnage : problèmes et enjeux 20

Seconde partie : Le visage et le masque 31

Le paradigme visage : le genre en miettes 31

Le paradigme masque : le genre institué 39

Bibliographie 49

AVANT-PROPOS

Je tiens beaucoup à la forme de l'essai. J'y trouve la souplesse de qu'exige toute démonstration qui se propose d'avancer en terrains inconnus ou de disposer au sein des sentiers battus des étapes nouvelles qui offrent des points de vue neufs. Sans aucun doute, un texte qui se propose de traiter du genre relève de la seconde catégorie. Encore le genre, pourrait-on dire. Quel panorama n'a-t-on pas encore regardé depuis ce sentier ? Quel point de vue nous aurait échappé tant les *gender studies* forment un champ pléthorique désormais devenu quasiment inembrassable par un individu isolé, peut-être par un collectif de dimension modeste ? En fait, il ne sera pas question ici d'ajouter simplement une pierre supplémentaire à l'édifice, l'application d'une approche « genrée » à un terrain qui n'aurait pas encore été soumis à cette grille, mais d'avancer une hypothèse de travail qui permette d'éclairer d'une autre lumière non seulement l'objet intellectuel mais également les différents regards que l'on a pu porter sur lui. C'est un essai qui traite des savoirs du genre et qui tâche ainsi, à la manière de toute perspective épistémologique, d'en déterminer les contours et qui est ainsi, au sens littéral du terme, une « critique du genre ». Mais il ne s'agit ici que de prolégomènes qui demanderont à être prolongés. A partir de ces contours rapidement brossés concernant les deux paradigmes du genre qu'il m'a semblé repérer, il faudra encore montrer les conditions de possibilité, les terrains privilégiés d'expression, les coûts de coexistence, les implications dans les autres

ordres de la vie sociale. Cet essai ne se contente finalement que d'indiquer une montée en généralité possible, offerte à partir de l'examen d'un cas, et dont la valeur ne saura s'établir que dans sa confrontation à de nouvelles configurations dont cette lecture neuve pourrait éclairer les parts d'ombre et indiquer des consistances ou des rapports inaperçus.

Le point de départ, le « cas », est ici constitué par une enquête ethnographique et historique menée auprès de communautés initiatiques d'artisans, les compagnons du Tour de France. J'ai eu l'occasion, dans le cadre d'une invitation à un colloque organisé à l'université Paris VII – Diderot (30 septembre – 2 ocotobre 2009), de prendre ce dossier sous l'angle du genre et d'y formuler une première version de l'argumentation avancée dans les pages qui suivent[1]. J'y développais notamment l'idée que l'attention que ces communautés ont portée au genre est le reflet d'un rapport paradigmatique à cette notion particulièrement développé dans les sociétés occidentales entre la fin du XVIII^{e} siècle et le milieu du XX^{e} siècle. Je qualifie ce premier paradigme de *masque* en raison de l'importance qu'il accorde à la question des rôles de genre, à l'idée de sexe social, postures qui dessinent, en creux, une naturalisation inédite du genre et cristallise la bicatégorisation des sexes. En contre-point de cette attitude, j'ai ainsi identifié une autre modalité d'appréhension du genre, le paradigme *visage*. Celui-ci, que l'on retrouve à l'œuvre dans plusieurs sociétés extra-occidentales ainsi que dans une certaine avant-garde des sociétés européennes actuelles, fournit les ressources pour penser un genre en mouvement, non fondé sur la

[1] Je remercie l'ensemble des participants de l'atelier dans lequel je suis intervenu pour les échanges qui ont alimenté cette réflexion, et en particulier Gabrielle Houbre et Constance de Gourcy, les animatrices, sans lesquelles ce texte n'aurait pas vu le jour.

nature et la statique du corps ou de l'esprit, mais établi sur des critères fondamentalement relationnels et dynamiques.

Une première version de ce texte a été publiée en 2011 dans la *Revue européenne des sciences sociales*, à l'initiative de mon collègue Massimo Borlandi que je tiens à remercier chaleureusement pour m'avoir invité à mettre en forme des idées dont les failles n'étaient pas nécessairement apparu dans l'argumentation orale[2].

[2] Cf. N. Adell 2011.

INTRODUCTION : DEUX PARADIGMES

L'objectif de ce texte est de montrer, d'une façon parfaitement exploratoire, que l'un des effets assez largement ignoré de cette période de profondes transformations (politiques, économiques, sociales, culturelles) qui s'étend entre le XVIII^{e} et le début du XX^{e} siècle en Europe, consiste en un changement de paradigme concernant l'appréhension du genre des personnes, une rupture qui intègre et dépasse largement l'invention de l'idée du « sexe social ». Cette exploration sera volontiers diachronique et comparative afin de restituer le mouvement général de ce qui m'apparaît comme une véritable *conversion* du rapport au genre, mais elle s'appuiera d'abord sur un matériau historique et ethnographique emprunté à un dossier que j'ai ouvert depuis quelques années, celui des compagnons du Tour de France. Il s'agit d'artisans de haut niveau regroupés en communautés de forme initiatique, très investis dans la formation des jeunes ouvriers. Celle-ci se concentre particulièrement dans une période d'itinérance (comprise entre 3 et 10 ans généralement) dite « Tour de France »[3].

Le compagnonnage présente en effet un certain nombre de caractéristiques qui le rendent particulièrement intéressant pour qui cherche à observer les enjeux, modalités et formes de la production du genre dans ces sociétés de la modernité européenne. Institution largement issue de ces grandes transformations modernes, en dépit du caractère apparemment suranné de certaines pratiques (initiations, rites de

[3] Je renvoie à un ouvrage synthétisant les principaux résultats de mes enquêtes sur ces communautés compagnonniques : N. Adell 2008a.

reconnaissances, etc.), le compagnonnage est un groupe qui pense particulièrement sa reproduction sociale, sa continuité, et explore cette pensée dans toutes les voies qu'elle lui propose : initiatique, pédagogique, coutumière, réglementaire. Or, la reproduction sociale dont il est ici question comprend une dimension genrée très importante. En effet, il s'agit d'une institution qui a longtemps et largement assumée la responsabilité de la production d'un idéal masculin dans le monde artisanal. Et cet accès à la virilité, telle qu'elle s'est élaborée dans la société du XIX^{e} siècle[4], a longtemps formé le cœur du dispositif compagnonnique[5].

D'où la seconde raison qui fait du compagnonnage une entrée particulièrement efficace pour questionner le genre. En effet, depuis une dizaine d'années (2004) mais après plus de trente ans de débats, certains groupes de compagnons ont fini par admettre d'initier des femmes. Il s'est ainsi joué sous nos yeux un moment critique propice à l'examen des rapports entre les sexes, à l'observation de la saisie par les compagnons du genre qui, brusquement, devient une catégorie qu'il s'agit de repenser entièrement et qui acquiert de ce fait une nouvelle pertinence. Comment une institution qui produit du masculin et qui, de surcroît, pense cette production, peut-elle composer avec l'entrée en mixité (qui est d'abord une exigence politique et sociale externe), avec cette mise en mouvement du genre qui était jusqu'à présent un donné évident et univoque que des régularités et des coutumes de métier et d'initiation avaient progressivement associé et enraciné dans des pratiques, des lexiques, des habitudes, en faisant ainsi une sorte d'actif invisible ? Les enquêtes que

[4] Cf. les travaux d'Anne-Marie Sohn (2009).
[5] Pour plus détails, cf. N. Adell 2008a : 110-125.

j'ai conduites depuis 2000, parmi plusieurs groupes de compagnons en France[6], et plus spécifiquement auprès des compagnons charpentiers, ont permis de dégager les ressources de l'identité de genre qui y était alors façonnée et qui connaît aujourd'hui les plus grandes transformations. On peut rassembler celles-ci autour d'un questionnement simple : que fait le féminin à la formule compagnonnique ? Et la résolution de ce problème – il est apparu sous cette formulation aux compagnons – a ouvert l'horizon d'un traitement plus général du genre dans la modernité occidentale. Cas non représentatif, le compagnonnage offrait cependant l'accès à un point de vue qui ouvrait la perspective et permettait de rendre compte des *possibles* à l'œuvre, ordinairement tapis la routine des habitudes[7].

L'exposé des principaux résultats de cette enquête ethno-historique servira d'amorce – la complexité du dossier compagnonnique nécessitant une présentation spécifique – pour proposer, dans un second temps, un tableau des formes et des ressorts du changement plus général de paradigme que ce cas particulier m'a semblé révéler. Celui-ci consiste en une opération qui, progressivement, rend le genre « visible », qui en fait un objet de réflexion en soi et non plus seulement une catégorie sous-jacente aux représentations et aux pratiques et qui régit sans commandement explicite l'exercice de certaines tâches, l'accès à certains savoirs, ou l'économie des émotions. Or, il est désormais banal de rappeler que la modernité

[6] Les quelques 20000 compagnons que l'on trouve aujourd'hui en France sont répartis en une dizaine de communautés différentes. Les plus importantes numériquement sont l'Association ouvrière des Compagnons du Devoir du Tour de France, la Fédération compagnonnique des Métiers du Bâtiment et autres activités, et l'Union compagnonnique des Devoirs Unis.

[7] Liliane Hilbrandt et Florian Steimer ont tâché de poursuivre, dans des travaux de master demeurés inachevés, cette enquête sur l'irruption des femmes-compagnons. Je dois beaucoup aux discussions que nous avons pu avoir ensemble.

européenne a accordé au genre, et notamment le XX^{e} siècle, une visibilité superlative, fonctionnant comme une super-catégorie (tout devient susceptible d'être dit dans le langage du genre) qui contribue, paradoxalement, à en rigidifier les formes (le féminin et le masculin s'excluent de plus en plus radicalement). Aussi, pour exprimer tout à la fois ce supplément de visibilité et cet effet de fixation, j'ai nommé ce paradigme que je qualifie de « moderne » le *masque*, tandis que l'autre, dont les traits sont plus mobiles, mais moins détachés des corps et des personnes, sera qualifié de *visage*. C'est ainsi à la caractérisation de ce *genre-masque* et de ce *genre-visage* que cet essai est consacré, espérant qu'il apporte une contribution à l'épistémologie historique des *gender studies* qui, à ma connaissance, n'a pas fait l'objet de propositions synthétiques qui dépassent la description historiographique[8].

[8] Lire cependant pour une historiographie récente de la notion, E. Fassin 2009 (notamment chap. I et II). Et concernant le genre comme catégorie historique, cf. les travaux de Joan W. Scott et notamment son recueil *Gender and the Politics of History* (1988).

PREMIERE PARTIE : LE GENRE EN COMPAGNONNAGE

Naissance du genre : la division sexuée de l'ordre compagnonnique

Ensemble disparate, « le » compagnonnage (et en vérité il en existe autant que de métiers compagnonniques) s'est longtemps caractérisé essentiellement par la jeunesse et l'itinérance de ses membres. Etre compagnon, jusqu'au début du XIX^e^ siècle, c'était être sur les routes, changer de boutique régulièrement ; c'était également faire des « niches », des tours, aux ouvriers sédentaires, aux Anciens installés. Le compagnonnage avait alors quelque chose des organisations de jeunesse de l'Ancien Régime[9]. De ce fait, il encourageait l'exercice d'une sociabilité masculine et favorisait le passage à l'âge adulte pour les hommes, même si, bien évidemment, il n'était pas pensé sous cet aspect. Mais, lors du remaniement profond de l'organisation compagnonnique qui a eu lieu au tournant des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles[10], effet des transformations plus générales du moment (la suppression des corporations notamment qui fait s'effondrer l'environnement le plus immédiat du monde compagnonnique ancien), le genre fait son apparition comme enjeu de plus en plus explicite de la formation compagnonnique. Précisément, c'est ce genre-masque qui se met lentement en place, à savoir, une approche qui radicalise le dimorphisme

[9] Pour une démonstration de ce point à partir de plusieurs angles, je me permets de renvoyer à N. Adell 2008b, 2014a et 2014b.
[10] En plus des travaux cités, cf. également N. Adell 2014c.

sexuel, l'approfondit et installe avec force l'idée que, pour le cas qui nous concerne, ce qui est compagnonnique est viril.

Au cours du XIX^e^ siècle, les rituels d'initiation compagnonniques, notamment celui dit de *Réception* qui fait le compagnon, se chargent d'une dimension physique soumettant la virilité des récipiendaires à rude épreuve. Si, en raison du secret qui entoure ces rites, l'on n'en possède que peu de descriptions précises, les rares témoignages que nous ayons pour la fin du XIX^e^ siècle, concernant les charpentiers, attestent leur violence et l'importance accordée à la virilité dans tous ses états[11] ; la dimension sexuelle de l'initiation y occupe une place considérable. Mieux encore, la Réception est pensée comme le moment où s'acquiert cette qualité proprement virile qui est la « maîtrise de soi » et dont les compagnons, charpentiers d'abord, ont proposé la traduction dans leur lexique spécifique : l'*Orient*[12]. Avoir de l'Orient, c'est, sur un chantier et dans la vie, savoir s'orienter, anticiper les difficultés, se sortir d'une situation délicate, être ingénieux. C'est faire preuve, comme disaient les Grecs, de *mètis*[13].

Mais ce souci viril du compagnonnage, cette prise de conscience du genre comme qualité du compagnon, apparaît avec le plus de force, paradoxalement, dans les rôles neufs qui sont accordés aux femmes dans l'organisation compagnonnique et autour d'elle. Deux figures principales se partagent l'horizon féminin de l'homme en

[11] Il faut noter que le témoin le plus exhaustif (J. Connay 1909) est également un dénonciateur qui cherche à régler des comptes avec sa société compagnonnique. Témoignant à charge, sa description n'en contient pas moins un canevas dont des échos contemporains attestent qu'il n'est pas si étranger à certaines pratiques contemporaines. Pour une présentation et une analyse de ce rituel, cf. N. Adell 2008a : 181-187.
[12] Sur cette notion, cf. N. Adell 2004. Et sur la maîtrise de soi chez les garçons, lire les pages qu'y consacre A.-M. Sohn (2009 : 18-40 et 93-98).
[13] M. Detienne, J.-P. Vernant 1978.

compagnonnage à partir du XIX^{e} siècle : la *Mère* et la *bonne amie*. L'une comme l'autre ont pu exister auparavant, incarnées dans des personnages singuliers dont on peut trouver, rarement cependant, la trace dans les vies racontées de quelques compagnons. Néanmoins, ce n'est que dans le cadre de la restructuration profonde du monde compagnonnique qu'elles accèdent véritablement au niveau de types sociaux, s'idéalisant dans de pures fonctions et étant véritablement prises en charge de manière compagnonnique. Ainsi, la figure de la Mère, femme qui héberge et gère la vie matérielle des itinérants et dont la fonction s'est perpétuée jusqu'à nos jours (avec toutefois un poids relatif selon les groupements et les corps de métier considérés), devient centrale à partir des années 1820. Jusque-là, elle jouait un simple rôle de logeuse, en compagnie de son mari, liée aux compagnons par contrat ; désormais, elle accède à davantage de secrets, fait l'objet d'une initiation spéciale (la *Réception de Mère*, qui renforce en creux le côté viril de l'initiation du compagnon) et obtient même, pour certains métiers, un statut doté d'une sacralité inédite en compagnonnage. Ainsi, dans les années 1820, la Mère était dite « sacrée » chez les forgerons ; aujourd'hui encore, les charpentiers de la Fédération et de l'Association ne s'adressent à cette personne qu'en lui donnant du « Notre Mère » en une sorte de révérence toute religieuse. Cette idéalisation de la Mère a plusieurs corollaires : elle traduit la volonté de faire communauté sur le modèle de la famille ; elle cristallise le type d'intégration des femmes dans le système compagnonnique par des rôles bine définis et délimités ; elle contribue, en négatif, à la prise de conscience des fondements virils de la qualité de compagnon. En intégrant les femmes dans des rôles précis et contrôlés, aussi importants qu'on les reconnaissent, les compagnons les

excluaient dans le même temps et plus explicitement sans doute qu'auparavant de leur monde privé. Par une initiation spéciale et une fonction déterminée devenait manifeste leur impossibilité d'être « compagnonnes », d'accéder à certains secrets, d'investir les métiers, tous ces domaines qui sont de plus en plus vécus comme coextensifs à l'affirmation d'une virilité dont on prend peu à peu conscience. *Les compagnons rejouaient en quelque sorte, de façon condensée et intensive, le processus de division sexuée de la vie sociale et de construction des rôles sociaux de sexe*. Mais la forme condensée a rendu ces mécanismes plus saisissables, plus visibles, plus pensables par les acteurs mêmes qui les vivaient.

Une « pensée de la différence » qui se traduit concrètement par l'élaboration consciente, quoique demeurée implicite, d'une hiérarchie. La « domination masculine » n'a pris, au sein du monde compagnonnique, de forme qu'à partir du moment où pouvait s'expérimenter de la dissymétrie pratique. C'était ainsi le cas dans la confrontation des initiations respectives des compagnons et de la Mère. Dans les rares corps de métier pour lesquels nous possédons des descriptions assez précises des rituels de réception de Mère et de compagnons, les blanchers-chamoiseurs au milieu du XIX^{e} siècle par exemple, il est possible d'observer à quel point le rituel concernant la Mère est considéré comme une version volontairement dégradée du rite qui fait le compagnon[14]. Il est ainsi précisé que les compagnons doivent former un cercle « comme pour la réception d'un frère » dans un cadre qui, « si on le peut », reproduit celui de l'initiation du compagnon. Mais cette attention portée aux ressemblances révèle, plus qu'elle ne cache, la spécificité de cette cérémonie, son

[14] Ce rituel est décrit dans J.-F. Piron 1840.

décalage fondamental par rapport à celle qui lui sert de référence. Les décors seront les mêmes que pour la Réception du compagnon, mais à condition qu'on en ait les moyens. Le rite qui institue la Mère avoue là son statut de reflet de la véritable initiation dont il n'est finalement que la pâle re-présentation, la version affaiblie. Ce décalage est consciemment assumé. On signale que l'on veut « faire comme » tout en exécutant moins bien. On ne réalise pas non plus un rituel radicalement différent de façon à conserver une certaine homogénéité, ce qui autorise précisément l'émergence d'un modèle de référence. La proximité avouée entre la Réception de la Mère et celle du compagnon est d'abord un moyen de mettre en saillie des divergences qui permettent d'affirmer sans équivoque que la première prend appui sur la seconde. En tant qu'imitation, elle est nécessairement plus imparfaite, moins aboutie. Il y a quelque chose de fondamentalement platonicien dans l'esprit qui a dominé la rédaction de ce rituel de réception.

Mais c'est au cœur même de la cérémonie que les écarts se mesurent le mieux, là où ils devaient être les plus sensibles pour les acteurs. D'abord, le moment du rite. Jean-François Piron, l'auteur de la description de ce rituel, précise dans ses observations non seulement qu'il n'est pas utile que l'heure soit tardive mais que « l'on ne doit point attendre que l'on soit trop avancé dans la nuit. » Que le soleil soit couché et cela suffit à la pénombre, nécessaire néanmoins à l'illumination de la récipiendaire. C'est la nature et ses lois qui commandent le début du rituel, avec son lot d'imprécisions et d'oscillations. À quel moment exact le soleil est-il couché ? Quand l'astre a disparu ou quand ses rayons ne sont plus perceptibles ? Quand

s'achève le crépuscule ? Questions importantes puisque « l'on ne doit point attendre ». À ce temps naturel et incertain qui demande que l'on scrute le commencement d'une obscurité, s'oppose le moment de la Réception du compagnon. Piron note, à propos de cette dernière, que « la cérémonie ne doit avoir lieu qu'à minuit »[15]. Face au flou qu'engendre le moment du coucher du soleil se situe la précision de l'horaire : d'un côté les lois de la nature et la course des astres, de l'autre les règles de la mécanique et le mouvement saccadé de l'aiguille. À cela s'ajoute la distinction qui s'opère entre la lisière de la nuit pour la Mère et son milieu pour le compagnon, entre une obscurité qui se constitue et des ténèbres évidentes. Cela entretient bien entendu un rapport avec l'importance attribuée à l'initiation en tant que complexe de révélations. L'illumination est d'autant plus grande qu'elle survient du plus profond de la nuit. D'une certaine manière, la Mère est à peine éclairée tandis que le futur compagnon doit être véritablement ébloui, ce qui correspond réellement à leur degré respectif de connaissances des mystères du compagnonnage.

D'autres décalages encore traversent ces rituels. Parmi eux, on peut noter la « faiblesse » du serment prêté par la Mère à l'issue de la cérémonie. Elle s'en tient à de simples « Je le jure et le promets » quand le futur compagnon répète à trois reprises un texte long et grave, la « formule du serment », qu'il valide avec « la pointe [d'un poignard] fixée sur le cœur » en affirmant qu'il est prêt à se donner la mort plutôt que d'en trahir le secret[16]. La version de la Mère n'est pas seulement appauvrie ; elle devait paraître réellement dérisoire à l'assemblée des compagnons.

[15] *Ibid.*: 70.
[16] *Ibid.*: 76-79.

Comme si l'initiation de la Mère avait pour fonction, de façon paradoxale, de mieux marquer les frontières plutôt que d'opérer une intégration, d'ordonner et de hiérarchiser le féminin et le masculin, les deux phénomènes n'étant pas absolument exclusifs l'un de l'autre.

Pour achever la cérémonie, et avant que ne se fasse la présentation publique de la Mère dans la salle du banquet, les compagnons trinquent : d'abord le premier en ville et la Mère, puis tous les compagnons présents ensemble après le partage du pain dans un esprit de communion. Rien de bien remarquable, à ceci près que lors de la Réception d'un compagnon chez les blanchers-chamoiseurs il n'y a pas de pain distribué et que le vin, qui a servi au « baptême » du néophyte, n'est consommé que par lui. Il est versé sur la tête du futur compagnon et est recueilli dans un bassin placé sous son menton. On y ajoute alors le morceau de papier sur lequel est écrit le nom de compagnon qui vient de lui être attribué, puis on lui fait boire ce mélange à trois reprises. « On aura soin, ajoute Piron, de lui faire avaler son nom qui doit surnager dans le vin dès la première ou la seconde reprise »[17]. De la Mère qui trinque au verre avec ses nouveaux enfants, au compagnon qui ingurgite au bassin les signes de sa nouvelle identité, la différence est nette. Elle recoupe essentiellement celle qui s'établit entre une entrée en fonction et l'acquisition d'un nouveau régime d'existence.

Mais la question du nom nous dit plus encore. Contrairement au nouveau frère, la femme reçue par les compagnons ne se voit pas attribuer de nom d'initiée. On ne cherche pas l'individualité en elle, la vertu qui la caractériserait le mieux et la

[17] *Ibid.*, p.82.

distinguerait ; on ne rappelle pas sa provenance tel qu'on le fait pour le nouveau reçu à coups de « Gascon le Résolu », de « La Fierté de Dijon » ou de « Breton l'Ami des Filles » qui appartiennent à la banalité des noms compagnonniques. C'est que l'identité est coextensive à sa fonction : elle est la Mère. On y procède à une division minimale de la référence pour reprendre la terminologie de W.O Quine[18], qui aboutit presque à la négation de l'identité au profit d'une essence envahissante. L'aspect « sacré » de la Mère (la Mère « Sacrée » des forgeurs, le « Notre Mère » actuel) est sans doute renforcé par ce processus qui contribue à la déréaliser. On ne l'autorise pas à être un individu particulier à l'intérieur d'une espèce définie ; on lui fait affirmer un « je suis l'espèce », improbable dénégation d'un soi singulier, quand le futur compagnon se voit attribuer un programme d'accomplissement personnalisé. Contrevenant à l'affirmation d'une singularité, la Réception empêche la Mère de parvenir à un régime plein d'existence. « Un *être*, c'est *un* être » selon la célèbre formule de Leibniz.

Cette opposition des sexes par le levier initiatique ancrait chez les compagnons la conviction et l'expérience que les individus sont dotés d'une nature véritable, idiosyncrasique, qu'il s'agit de révéler par divers moyens dont le plus grandiose est l'initiation. L'importance qui est attachée à la délivrance du nom d'initié à chaque récipiendaire en constitue une preuve déterminante. Ce nouveau nom obéit à un ensemble de règles qui, en dépit de menues variations selon les corps de métier, sont relativement stables pour l'ensemble des compagnonnages. Ce nom compagnonnique

[18] W.O. Quine 1977 : 172.

est formé d'une part d'un terme évoquant l'origine géographique de la personne, d'autre part d'une épithète évoquant une qualité (ou, plus anciennement, une particularité qui pouvait n'avoir rien d'enviable : le Borgne, par exemple) d'ordre technique, moral ou physique. On trouve ainsi chez les compagnons des *Béarnais la Prudence*, des *La Sagesse de Tours*, des *Angevin l'Ami des Filles*, des *Lyonnais le Bon Cœur*, des *Parisien la Constance*. Le nom compagnonnique ne traduit pas de ce fait une personne entièrement neuve. En réalité, il exprime la nature d'un individu (comme on exprime le jus d'une orange), en fait ressortir les traits saillants et distinctifs. Le traitement du genre obéira à la même logique ; considéré en tant qu'élément d'une « nature » humaine, il nécessitera désormais d'être signifié, comme la provenance géographique ou les qualités morales dans le nom, à la faveur de moments, d'actes ou de gestes singuliers tels que l'initiation, l'apprentissage du métier, la vie en communauté et, bien évidemment, les relations amoureuses.

Ce qui conduit à évoquer l'autre image qui, à partir du XIX^e^ siècle, occupe l'espace des représentations compagnonniques de la femme : la « bonne amie ». J'ai pu montrer ailleurs comment s'opérait, entre la fin du XVIII^e^ et le début du XIX^e^ siècle, une rupture dans les discours concernant les rapports amoureux et la sexualité avec le passage d'un discours sur le sexe intégré dans des énoncés plus généraux sur le jeu et l'amusement à un discours sur le sexe qui rejoint les énoncés sur l'altérité[19]. La transition de l'un à l'autre semble hautement significative de l'apparition du genre en tant que dimension de la vie sociale compagnonnique, et précisément de ce genre-masque déclinant des identités que marquent des attributs censés révéler sa nature (et

[19] Ce point est développé dans N. Adell 2006.

plus tard, mais le fondement reste le même, la travestir). Désormais inscrite sous l'espèce du Différent, le féminin pourra servir à penser, en négatif, le Même comme masculin tandis que les repères identificatoires pouvaient être auparavant la jeunesse, le métier, l'itinérance. Ceux-ci ne disparaissent pas mais sont assortis d'un supplément de genre. Ainsi, parmi les expressions typiques de la différence des sexes chez les compagnons, à côté de la Mère, figure le thème de la bonne amie qui attend le retour de l'itinérant qui poursuit son Tour de France : les lithographies compagnonniques, les chansons, les autobiographies ne se lassent pas d'évoquer la femme à laquelle on demande patience et fidélité ou, en cas de refus, de relater la victoire du Devoir sur l'Amour (et dont l'enquête ethno-historique tend à relativiser fortement le caractère systématique). La maîtrise de soi, cette démonstration permanente de virilité pour les compagnons, s'exprime d'abord dans la capacité que l'on a de suivre une ligne de conduite que, mieux que toute autre voie, le Tour de France matérialise. L'achever, c'est déjà se conduire en homme.

La féminisation du compagnonnage : problèmes et enjeux

Si la prise en considération des femmes dans la sphère compagnonnique, dans son lexique (la Mère, la bonne amie), dans ses rites (la Réception de Mère, la virilisation du rituel qui fait le compagnon) et dans ses valeurs (la famille comme modèle), a signifié dans un premier temps une prise de conscience de la dimension virile de l'existence compagnonnique (être compagnon, c'est être un homme d'abord), un niveau supérieur d'intégration, comme celui qui permettrait aux femmes

d'intégrer le processus de formation, le Tour de France et d'être *reçues* comme compagnon (ou « compagnonne », la question s'est posée), promettait d'aboutir, c'est en tout cas le destin tragique que beaucoup prédisaient, à une remise en question de l'identité compagnonnique tant au niveau collectif qu'au niveau singulier. Qu'est-ce qu'être compagnon si les femmes peuvent en être ?

Mais il existe, avant cette extrémité que tous les compagnonnages n'ont pas atteinte, des degrés intermédiaires qui manifestent l'évolution du traitement réservé aux femmes et, plus généralement, du rapport au genre en compagnonnage. Cela se perçoit notamment dans le sort qui est réservé aux épouses de compagnons. Celles-ci, invisibles ou presque durant un long XIX^{e} siècle (à l'exception de celles qui sont « Mères »), font, au début du XX^{e} siècle, leur entrée dans le monde compagnonnique par l'intermédiaire des banquets organisés à l'occasion des fêtes patronales des corps de métier, qui sont un moment central de la vie compagnonnique. Dans les années 1930, plusieurs corporations ont commencé d'admettre les épouses à leur table. D'après Laurent Bastard, l'Union Compagnonnique, dont des principes d'ouverture et de « progrès » ont présidé à la fondation en 1889, semble avoir été la première à admettre les femmes aux banquets de fêtes patronales[20].

Mais cela ne signifie pas que les épouses de compagnons sont, à partir des années 1930, considérées sur un pied d'égalité par rapport à leur mari, loin de là. Il ne faut pas non plus y chercher l'origine lointaine de la féminisation actuelle de certains compagnonnages. Cette présence féminine au banquet signale simplement, mais le franchissement est essentiel, un nouveau statut de la femme chez les compagnons qui

[20] L. Bastard 2004 : 35.

la rapproche du cercle compagnonnique privé. En effet, au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles, le mariage n'apparaît plus comme une fin de jeunesse et de compagnonnage (comme ce pouvait être le cas dans l'ancienne formule car le mariage empêchait l'itinérance), ou pour certains comme le moyen d'une délivrance de liens fraternels pesants, mais comme un critère qui établit et valide ce nouveau statut qu'est celui de compagnon sédentaire. L'épouse a ainsi, malgré elle en quelque sorte, un rôle à jouer dans la formation compagnonnique, un rôle qu'on lui reconnaît « officiellement » par sa présence au banquet « privé » : elle est cet attribut nécessaire à l'accomplissement de son destin d'homme chez les compagnons. Mais le siège compagnonnique reste fondamentalement une *maison-des-hommes*.

Cette dimension s'est trouvée particulièrement renforcée ces dernières années par le biais des nouveaux réseaux sociaux. Il existe à l'heure actuelle un forum consacré aux « compagnonnettes » (tel est le terme par lequel elles s'auto-désignent), qui sont des petites amies, fiancées, épouses d'apprentis, d'aspirants ou de compagnons et par l'intermédiaire duquel ces femmes, jeunes souvent, partagent les plaisirs, les joies, les peines, les difficultés qu'elles éprouvent dans la vie de tous les jours avec leur partenaire, itinérant ou sédentaire, membre du groupe compagnonnique le plus important numériquement, l'Association Ouvrière des Compagnons du Devoir[21]. Il s'y manifeste une identité de genre forte, « traditionnelle » dans le sens où elles s'inscrivent dans cette longue lignée de figures féminines qui, depuis la bonne amie et en passant par l'épouse admise au banquet, parcourt l'histoire compagnonnique. D'une certaine manière, cette identité prend ici

[21] Ce forum peut être consulté sur http://notre-corpo-a-nous.forumactif.fr.

une consistance qu'elle n'avait pas auparavant en tant que nébuleuse d'individualités, par le biais de cet espace réservé qui donne véritablement corps au groupe des « femmes de compagnons ». La page d'accueil originelle du forum précisait, à l'attention des compagnons, l'intention collective et identitaire (façonnée en miroir de l'identité compagnonnique : le forum s'intitule, « Notre corpo à nous » ; les participantes y ont des « gâches » comme les itinérants sur le Tour de France, c'est-à-dire des responsabilités dont la terminologie est reprise de celle en vigueur chez les compagnons du Devoir : le prévôt devient la prévôte, le rôleur la rôleuse, etc.) qui y est en jeu : « Passe ton chemin s'il te plaît… nous respectons vos traditions… respecte ce forum ». Aujourd'hui, elle indique : « Compagnon, ce forum est fait pour ta moitié, respecte son intimité ! »[22].

Une des probables raisons qui font que ce motif s'est renforcé ces dernières années est précisément le surgissement d'une autre figure, inédite, celle de la femme-compagnon qui brouille les anciennes catégories. En effet, comme bien d'autres communautés ou groupes professionnels, le compagnonnage a été confronté dans la seconde moitié du XX^{e} siècle, et avec une acuité plus forte à partir des années 1980, à ce que l'on appelait alors (et que l'on appelle toujours d'ailleurs chez les compagnons) la « question des femmes »[23]. Cette « question », posée à tout groupe masculin de fait (l'armée, la police, le compagnonnage, la légion étrangère, etc.), est la suivante : l'intégration des femmes entraînera-t-elle une déformation relativement

[22] Site consulté le 23 septembre 2015.

[23] Celle-ci fut saisie, à la fin des années 1970, par un compagnonnage « dissident », c'est-à-dire non reconnu par les principaux groupements, celui des « Compagnons Egalitaires » dont le principe même de la fondation fut la volonté d'un compagnonnage mixte. Ce compagnonnage est resté extrêmement marginal dans le paysage compagnonnique contemporain.

négligeable de l'institution ou en ruinera-t-elle les fondements ? Dans ce dernier cas, sera-ce un arrêt de mort définitif ou bien l'occasion d'une nécessaire régénération ? Le cas de la police, étudié il y a quelques années par Geneviève Pruvost, a permis à l'ethnologue de conclure que, pour ce groupe précis, « la féminisation […] ne transforme pas fondamentalement l'institution »[24]. Elle montre clairement, à l'aide d'une riche ethnographie, que les valeurs et les pratiques attachées à la virilité traditionnelle (force, courage, violence[25]) ainsi que la puissance de l'hétéronormativité ne sont en rien affectées par l'intégration des femmes dans la police[26]. Mieux, la mise en œuvre de ces usages par des femmes est toujours susceptible de se retourner contre elles : la brutalité féminine peut être le fait d'une hystérie plus ou moins latente[27]. Il est difficile d'aboutir, pour le moment, à un tel constat chez les compagnons le phénomène de féminisation étant tout à la fois plus récent et plus partiel. Par ailleurs, l'ethnographie de ce processus reste entièrement à faire. Je ne me contenterai ici que de quelques éléments qui permettent de cadrer le phénomène.

Deux des trois principaux groupements, la Fédération Compagnonnique des Métiers du Bâtiment et l'Association Ouvrière des Compagnons du Devoir, ont accepté entre la fin des années 1990 et le début des années 2000 que les filles suivent leur formule d'apprentissage pour les premières étapes, jusqu'au moment de la première initiation, l'Adoption, qui signifie le départ sur le Tour de France. La moindre importance accordée par l'Union à ce temps d'apprentissage ne lui a pas

[24] G. Pruvost 2007 : 283.
[25] *Ibid.* : 217-218.
[26] *Ibid.* : 249.
[27] *Ibid.* : 232.

offert l'opportunité de réaliser cette intégration-test. Sans doute également, ce dernier groupement, en tant qu'il est celui qui s'est le plus ouvert à la diversité des corps de métier et a le premier évoqué la possibilité d'une présence des épouses lors des banquets corporatifs, s'est appliqué plus que les autres au respect d'autres usages comme celui d'un recrutement strictement masculin.

Puis, en 2004, l'Association Ouvrière, dont le souci de vivre « avec le siècle » est constant et vif, a décidé d'admettre les filles sur le Tour de France. Ainsi, au début de l'été 2005, six jeunes filles étaient *adoptées* : quatre en taille de pierre, une dans la tapisserie, une pour exercer le métier de peintre en bâtiment. Mais l'événement décisif, celui qui, au sein même du groupement[28], lors même de la cérémonie initiatique, a soulevé le plus de discussions, s'est déroulé le 18 novembre 2006, à Saumur, où il a été procédé à la Réception de Lucie Branco, dite La Sincérité de Lille, *compagnon* tailleur de pierre. La terminologie a longtemps été flottante. Dans un premier temps, le terme de « compagnonne » avait la préférence ; mais il semble désormais entendu de dire que ces femmes ont été reçues *compagnons*. Ce choix paraît significatif d'une volonté, historique, de déconnecter le genre de la formule compagnonnique pour le laisser dans des espaces séparés (le forum des « compagnonnettes » par exemple). Le compagnonnage, sous ce nouvel aspect qui nous semble constituer une rupture d'un niveau équivalent à celle qui s'est produite au tournant des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, ne proposerait plus de former des hommes mais des *personnes*. C'est une nouvelle ambition. Mais la conscience que le genre

[28] Ce fut d'ailleurs un motif de scission de la part de certains compagnons tailleurs de pierre et de compagnons des métiers de la famille du cuir qui refusaient la mixité (tout en plaidant pour un compagnonnage féminin).

masculin était désormais, et depuis deux siècles, associé à la formule compagnonnique rendait le *passage au neutre* très difficile à mettre en œuvre. Loin cependant de vouloir confisquer le « vrai » compagnonnage ou de manifester une misogynie élémentaire, plusieurs compagnons estimaient que la constitution d'un compagnonnage féminin était préférable. Les raisons avancées étaient principalement pratiques et initiatiques. La mixité impliquaient selon eux de repenser les modalités d'hébergement et entraînaient une nouvelle économie des internats dans les maisons compagnonniques sur le Tour de France. Elles nécessitaient aussi des « modifications pour des raisons évidentes » des rites initiatiques, et notamment celui de la Réception qui fait le compagnon. Quelle que soit la forme que prenaient ces réserves, elles traduisaient bien le fait que le compagnonnage assumait en conscience une responsabilité dans la production du genre dans le cadre de son travail de *révélation*, par l'initiation, de la nature (morale, sexuée, sociale, etc.) des individus.

Comprenant cette démarche, et la confortant en quelque sorte, certaines femmes ont suggéré, en réaction à la solution de mixité proposée par l'Association Ouvrière des Compagnons du Devoir, de fonder un compagnonnage féminin. Regroupées en une association (« Association Recherche et Tradition »), elles posèrent en 2013 en Avignon les premiers jalons d'un « compagnonnage féminin ». L'initiative est parfaitement significative du paradigme du genre auquel le compagnonnage, comme la modernité occidentale dans son ensemble, s'est soumis, celui du *genre-masque*.

Appliqué à la mise au point des *rôles* masculins et féminins, le genre-masque ne se porte pas simplement selon le bon vouloir de la personne ; et l'on n'en choisit

guère le caractère ou la forme. Il relève bien plutôt d'une conception qui atteste une profondeur inédite du genre, car il sous-entend l'idée d'un genre « véritable », « naturel » que le masque affiche ou dissimule (c'est l'ambivalence même de tout masque). Si le genre-masque soulève la possibilité du travestissement, il ne l'encourage pas pour autant. Bien au contraire, ayant pris acte (en conscience ou pas) de l'importance de la dimension construite du genre, j'y reviendrai, les acteurs du genre-masque, dont les compagnons font partie (le compagnonnage moderne *fabrique* du masculin), se sont appliqués à valoriser l'idée du *masque qui révèle*, qui dit la vérité de la nature. Et pour les compagnons (comme pour beaucoup de leurs contemporains), le genre « véritable » est généralement en adéquation avec le sexe biologique. Ainsi, parmi les quelques femmes qui font leur Tour de France (il y en a une cinquantaine à l'heure actuelle) et celles qui sont compagnons dans la situation mixte, les membres de l'Association Ouvrière marquent, vis-à-vis du public et de l'ethnologue, leur préférence pour celles qui sont « féminines » : mariées ou en couple, maquillées (discrètement), dans des habits que des hommes ne peuvent porter selon les standards de la culture européenne. Telle jeune fille, apprentie cuisinière, que je rencontrais dans un siège compagnonnique parisien en 2010, avait suscité de la part des compagnons qui m'entouraient les commentaires suivants : « Tu vois, elle, avec sa gitane maïs, sa dégaine, la façon dont elle parle… On ne peut pas dire qu'elle représente le mieux l'intégration des femmes ! ». Le type du garçon manqué, fréquent cependant tant les filles cherchent à s'affirmer et à ajouter même aux usages dits masculins un plus qui compense leur « déficit » biologique, n'est pas celui que

recherchent les compagnons qui, sur ce point, semblent se distinguer des policiers étudiés par Geneviève Pruvost.

L'unisexe, y compris fondé sur un modèle masculin, n'est pas nécessairement ce à quoi les compagnons qui ont défendu la mixité veulent aboutir. D'ailleurs, cette orientation des sociétés contemporaines vers l'unisexe, que pensent observer plusieurs chercheurs dans l'examen des tenues vestimentaires, des usages des loisirs, de la mode en général[29], me semble refléter davantage une insuffisance descriptive qu'une réalité de premier ordre. Car le dimorphisme sexuel se maintient en fait à une autre échelle, dans d'autres objets et dans d'autres détails que ceux auxquels nous avons été habitués et qui, pour être plus discrets et parfois indiciels, n'en constituent pas moins des écarts dotés d'une puissance signifiante importante. Il reste que l'on ne passe sans doute pas aisément d'une société masculine comme les compagnons – mieux, vouée à la construction du masculin – à une société qui ne connaîtrait que des personnes neutres, indifférente en apparence à leur sexe. Les résistances des autres groupements le prouvent. De plus, l'on aura sans doute l'occasion d'observer, moment ethnographique privilégié, les manières dont se pense et s'élabore l'identité masculine chez les compagnons avec l'émergence d'une « pensée de la différence » entre masculinité et virilité, telle que celle-ci a pu être constatée au sein de l'armée ou dans le monde ouvrier à partir de la psychologie du travail[30] et qui, se déployant sous

[29] Je pense en particulier aux travaux d'André Rauch (2000).
[30] Pour l'armée, cf. L. Capdevila, D. Godineau 2004 ; pour le monde ouvrier, lire P. Molinier 2000.

nos yeux, révèlerait les modalités de construction des principes hégémoniques du genre masculin[31].

[31] Je fais référence ici aux travaux bien connus de Raewyn Connell (1995 pour la formulation du concept de « masculinité hégémonique »).

SECONDE PARTIE : LE VISAGE ET LE MASQUE

L'irruption du genre en compagnonnage, la dimension centrale qu'il acquiert dans l'institution et les problèmes inédits qu'il pose dans l'épreuve de la mixité, me semblent révélateurs de certains éléments caractéristiques d'une approche du genre spécifiquement « moderne » (entendons par là, « propre aux sociétés occidentales entre la fin du XVIII^{e} siècle et le milieu du XX^{e} siècle ») que je propose d'appeler « paradigme du *masque* ». Je tiens cependant à préciser que, pour cette confrontation de paradigmes que je cherche à exposer ici, je ne considère en aucun cas qu'elle s'épuise dans une chronologie qui verrait purement et simplement un paradigme succéder à l'autre. Car, comme on le verra, sous l'emprise temporaire de l'un, se dissimule et parfois réalise des percées décisives l'autre saisissement du genre.

Le paradigme *visage* : le genre en miettes

Parce qu'il est à mes yeux celui qui nous est à l'heure actuelle le plus « étranger » (on a reconnu, dans le compagnonnage, la familiarité du masque), le paradigme *visage* est celui qui, dans le cadre de cette vue en surplomb, me semble devoir être caractérisé le premier. Trois éléments distinctifs y sont à l'œuvre : l'idée de *surface*, la possibilité d'une *lecture des signes* du genre, l'existence d'un monde marqué du sceau de la *continuité*. Expliquons chacun de ces traits afin d'en mesurer les impacts respectifs.

Dans le genre-visage, l'on trouve la conviction que l'identification du genre d'un individu occupe un espace essentiellement épidermique. C'est, si l'on veut, l'immédiateté du genre. Le féminin comme le masculin se donnent à voir sur les êtres, humains ou pas, selon des qualités *apparentes*. De ce point de vue, le genre est essentiellement un *dit* : il est de l'ordre du langage, que celui-ci soit dans la parole ou dans tout autre système signifiant (les attitudes corporelles, les vêtements, etc.). Il relève d'une adresse qui a pour destinataire l'environnement social devant qui le genre est étalé. Mieux cet étalement épuise le genre qui n'a, selon cette perspective, absolument aucune épaisseur. Il est sans ancrage. C'est, me semble-t-il, l'une des leçons essentielles à tirer des travaux de Thomas Laqueur (1992), que poursuivent et confortent, pour la période contemporaine, ceux d'Alice Dreger (1998) sur le traitement des hermaphrodites. Si, pour résumer brièvement les conclusions de Laqueur, le genre existe avant le sexe, c'est que, précisément, le genre n'a pas, jusqu'à une époque relativement récente, de véritable profondeur puisque, si l'on cherche à l'intérieur des corps, si on les fouille comme en ces débuts de systématisation de l'anatomie[32], T. Laqueur montre bien que l'on ne découvre qu'un sexe unique. Saurait-on mieux exprimer la continuité du monde autrement que dans cette indétermination originelle ? J'y reviendrai.

Or, si le genre ne se déploie qu'en surface, c'est donc, deuxième trait, qu'il est justiciable d'une lecture totale, qu'il se dit entièrement dans les signes qui le portent et le font mais qui varient selon les sociétés qui ont chacune leur lexique propre. Ainsi, le genre est une information à laquelle on peut tenir, à laquelle on peut être

[32] Parmi une riche bibliographie, on pourra consulter les travaux d'Andrea Carlino (1994).

tenu, mais dont on pourrait également se passer. De ce point de vue, une prolongation contemporaine et radicale du paradigme *visage* réside dans la vision de la personne exprimée par Antonin Artaud. La personne est d'abord un corps, et un corps dont la réalisation la plus parfaite est de s'épuiser, physiquement et symboliquement, dans des actes afin de sortir du « cadastre anatomique du corps présent »[33]. La lecture affirme ici ses droits avec beaucoup de force dans la mesure où elle ne réclame que d'être élémentaire : l'individu ne se définit que dans une pragmatique dont son corps est le principal acteur et dont aucune détermination ne doit entraver la liberté. C'est toute l'idée d'un « corps sans organes » avancée par A. Artaud[34] et qui sera reprise par G. Deleuze et F. Guattari (1972, 1980) en la détournant quelque peu. Ce « corps sans organes » peut être compris et a pu être analysé de différentes manières en tant que corps sans contraintes, en tant que pur devenir, etc. Pour ce qui nous intéresse ici, la question du genre, il nous amène vers l'affirmation d'un *corps sexuel* l'emportant sur un *corps sexué*. Le paradigme *visage*, considéré dans ses extrémités, abolit le genre en pointant justement son absence de profondeur. Cette caractéristique distinctive, Artaud l'a bien vue, lui qui écrit à Rodez en mars 1946 : « La réalité n'est pas dans la physiologie du corps mais dans la perpétuelle recherche d'une incarnation qui, perpétuellement désirée par le corps, n'est pas de chair mais d'une matière qui ne soit pas vue par l'esprit ni perçue par la conscience et soit un être entier de peinture, de théâtre et d'harmonie »[35].

[33] Cité dans E. Grossman 2004 : 17.
[34] A. Artaud 2004b : 1653.
[35] A. Artaud 2004a : 1065.

Cette idée sera reprise, avec d'autres termes et dans une perspective plus militante, une trentaine d'années plus tard dans le célèbre article que Gayle Rubin a consacré à « l'économie politique du sexe » où elle indique, après une critique des conceptions marxistes et structuralistes du genre, que :

> Nous ne sommes pas seulement opprimées *en tant que* femmes, nous sommes opprimées par le fait de devoir *être* des femmes ou des hommes selon le cas. Mon sentiment personnel est que le mouvement féministe doit rêver à bien plus encore qu'à l'élimination de l'oppression des femmes. Il doit rêver à l'élimination des sexualités obligatoires et des rôles de sexe. Le rêve qui me semble le plus attachant est celui d'une société androgyne et sans genre (mais pas sans sexe) où l'anatomie sexuelle n'aurait rien à voir avec qui l'on est, ce que l'on fait, ni avec qui on fait l'amour.[36]

Enfin, si le genre-visage s'exprime en surface et qu'il se soumet dès lors à la possibilité d'une lecture, c'est qu'il relève d'un monde à dimension unique, un *monde de la continuité* où tous les « faits » sont de même niveau et où ce qui les institue n'est pas tant une essence mais bien « l'action » (pour reprendre Artaud), autrement dit l'ensemble des relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Dans cette perspective, le genre s'affirme fondamentalement comme un rapport et son mode d'être est essentiellement relationnel ainsi que le rappelle avec force Irène Théry dans un texte récent[37] qui s'appuie sur les analyses célèbres de Marilyn Strathern (1988) menées à partir d'une riche ethnographie des Hagen vivant sur les Hautes-Terres de

[36] G. Rubin 1998 [1975].
[37] I. Théry 2009 : 17-25.

Nouvelle-Guinée. Si, dans son extrémisme, le paradigme *visage* peut entraîner l'abolition du genre, c'est qu'il prend conscience dans une certaine mesure de la mobilité de la notion, de l'existence d'une ligne de flottaison où le genre se recompose perpétuellement selon les mouvements des éléments qui le constituent et dont la permanence, ou l'apparente stabilité, n'est que le fait d'une optique paresseuse ou imprécise[38].

C'est bien ce qui est en filigrane au travers de la croyance qu'étudie T. Laqueur à propos de l'androgynie originelle : la continuité du monde se lit dans la continuité des sexes (le femme est un homme non « déployé », avec le sexe « en dedans »). Ainsi, alors que les sexes manifestent fondamentalement le principe de toute disjonction, s'il se trouve entre eux un ordre qui rend possible le passage de l'un à l'autre, c'est le monde entier qui se place sous le signe de l'unique et du continu. Une anecdote rapportée par Montaigne au cours d'un voyage fait à Vitry-le-François illustre parfaitement cette conception.

> Passant à Vitry-le-François, je pus voir un homme que l'évêque de Soissons avait nommé Germain en confirmation [de son état] et que tous les habitants du lieu ont vu et connu fille jusqu'à l'âge de vingt-deux ans sous le nom de Marie. Il était à ce moment-là fort barbu et vieux, et pas marié. C'est en faisant, dit-il, quelque effort pour sauter que ses membres virils apparurent ; et une chanson est encore en usage parmi les filles du pays par laquelle elles s'avertissent

[38] L'on rejoint ici ce qu'il est convenu d'appeler la « théorie Queer » qui nous semble être l'une des expressions contemporaines du paradigme *visage*. L'on verra cependant par la suite que l'une de ses actrices principales, Judith Butler, a une position qui prête à confusion.

mutuellement de ne point faire de grandes enjambées de peur de devenir des garçons, comme Marie Germain.[39]

Dans cette perspective, la seule réalité qui soit, à propos du genre, est bien celle de l'*action* (ici au sens propre puisque c'est dans une action, le saut, que le genre surgit littéralement), de la *situation*, du *moment*, de l'immédiateté de l'expérience en somme, et toute tentative pour établir une forme d'enracinement se heurte au fait de passer à côté de la nature déterminante du genre, qui est d'être le fruit d'un rapport. D'où la promesse d'une impasse à tout essai d'appréhension du genre autre que pragmatique. On comprend dès lors que le genre-visage s'intègre parfaitement dans l'ethnométhodologie de Harold Garfinkel[40]. Il me paraît même être un poste efficace pour observer les différences essentielles qui existent entre les approches du genre de Garfinkel et celles d'Erving Goffman (1973)[41]. C'est que Garfinkel considère la réalité du genre exclusivement dans ses performances, ses actions (ce qui correspond au paradigme *visage*) tandis que Goffman maintient l'idée d'une « scène », d'un « décor » ou d'une « toile de fond » sur lesquels les acteurs déploient leur rôle d'homme ou de femme : le genre se fait masque. Dans le premier cas, le genre est *agi* ; dans le second, il est *porté*. Au premier ne peut rendre justice qu'une *thick description* (pour reprendre la formule bien connue de C. Geertz) qui restituerait, dans la terminologie des acteurs, tout l'environnement social, affectif, historique du

[39] *Les Essais*, I : 21 (cités à partir de Montaigne 2009 : 121-122).
[40] Le texte essentiel est ici l'analyse que livre l'auteur du cas Agnes, dans H. Garfinkel 1967 : 116-185. Les problèmes, méthodologiques et éthiques, que suscite ce texte ont fait l'objet de nombreux débats (pour faire le point, lire M. Rogers 1992).
[41] Pour un examen détaillé de ces écarts, on pourra désormais se reporter aux contributions de Danielle Chabaud-Rychter et Azadeh Kian dans D. Chabaud-Rychter, V. Descoutures, A.-M. Devreux, E. Varikas 2010.

geste qui dit le genre, tandis que le second pourrait se satisfaire d'une *thin description* qui documenterait une typologie dont les deux entrées principales resteraient le féminin et le masculin avec leurs caractères importés. C'est bien à cette typologie des figures féminines (et masculines en creux) qu'a permis d'introduire le dossier sur le compagnonnage.

Entre deux œuvres d'une très grande proximité, le questionnement du genre dynamisé par cette tension entre deux paradigmes divergents, le *visage* et le *masque*, introduit une ligne de rupture et permet de penser à nouveaux frais et selon de nouveaux agencements les théories du genre dans les travaux sociologiques, historiques et anthropologiques.

Enfin, si le genre est d'abord une performance, s'il est fondamentalement un rapport (aux autres, à une situation) qui n'a d'autre épaisseur que l'action même qui l'actualise et l'environnement dans lequel il se déploie, alors surgit la possibilité d'une pluralité des genres dépassant de loin la bicatégorisation rigide, naturalisée, des sociétés occidentales modernes. La « multiplicité des voix sexuellement marquées » appelée de ses vœux par Jacques Derrida[42] ouvre impertinemment le champ du genre dont la surface s'expose à des essais de cadastres inédits. L'alternative du masculin et du féminin cesse ici d'organiser absolument le genre (parce que le genre a fini d'être absolu), que ce soit sous l'espèce du tableau (soit l'un, soit l'autre) ou sous celle de la ligne (de l'un à l'autre). Le masculin et le féminin n'en viennent plus qu'à scintiller au milieu, et à égalité, d'une constellation de qualificatifs qui rendent le genre non

[42] J. Derrida 1992 : 114.

pertinent ou trivial pour désigner la personne[43], pou mieux pour la peindre car « il y aurait encore plus de sexes de couleurs »[44].

Cette neutralisation du genre, qui reste dans la forme aboutie qui vient d'être décrite largement une vue de l'esprit, c'est-à-dire la déduction analytique du paradigme envisagé, se trouve, dans la réalité observée, dans un état nettement moins avancé mais qui, pour embryonnaire qu'il soit, ne laisse pas d'être hautement significatif. En effet, le pas à franchir qui mènerait à la neutralisation du genre consiste en la possibilité réservée au neutre d'exister comme catégorie des personnes. Non pas des hommes efféminées ou des femmes viriles, mais de véritables indéterminations qui restent en attente de signifiés pertinents. Or, ce neutre existe dans certaines sociétés qui, comme en Afrique de l'Ouest, rendent l'androgynie acceptable, sinon idéale, selon sa position générationnelle, notamment à la génération des grands-parents[45]. Il en est de même de l'existence d'une personne neutre comme le berdache des sociétés nord-américaines, qui n'est pas un « homme-qui-vit-à-la-manière-des-femmes » ou vice versa comme il en existe à Samoa[46] mais constitue bien un « troisième sexe » ainsi que l'a bien établi Bernard Saladin d'Anglure (1986)[47]. Enfin, les efforts réalisés par les anthropologues pour rassembler des faits attestant la présence, dans des langues et des cultures diverses, d'un « sexe relatif » (qui dépend de la personne qui parle et de celle à laquelle on s'adresse) vont dans ce

[43] Cf. G. Deleuze, F. Guattari 1972 : 82 pour un exposé de cette démultiplication. La *thick description* impliquée par le genre-visage a chez eux un écho sous un autre lexique : « c'est en *intensité*, écrivent-ils, qu'il faut tout interpréter » (*ibid*. : 186, mes italiques).
[44] J. Derrida 1992 : 174.
[45] A.-M. Peatrik 1999.
[46] S. Tcherkézoff 2003.
[47] Sur le « troisième sexe » et ses expressions dans le monde, on pourra lire G. Herdt 1994.

sens[48]. Ainsi, pour reprendre un exemple cité par Irène Théry, chez les ’Aré’Aré des îles Salomon, le terme *ahone* sert à désigner le « germain de sexe opposé », donc une sœur si c’est un homme qui s’exprime, un frère s’il s’agit d’une femme[49].

D’ancien (je ne peux me résoudre à écrire « traditionnel » même avec des guillemets comme ici) qu’il était si l’on avait dû le classer dès l’abord, le paradigme *visage* se fait dès lors résolument « postmoderne » si l’on veut absolument sacrifier aux catégorisations en usage lorsque l’on veut situer les idées. Et l’on est d’autant plus en peine avec toute approche chronologique que, l’on aura l’occasion de le relever, l’autre paradigme que je vais exposer à présent, celui du genre-masque, non seulement ne succède pas exactement à celui du *visage* mais trouve même, dans ses contours les plus extrêmes, une certaine proximité avec lui. Et, en effet, dans leurs marges respectives, les deux appréhensions du genre se trouvent être consonantes.

Le paradigme *masque* : le genre institué

Le genre-masque est la perception du genre à laquelle, en sciences sociales au moins, nous sommes désormais le mieux rompus. Ce paradigme répond à celui du *visage* sur chacun des trois traits qui m’ont servi à caractériser ce dernier, à savoir la surface, la possibilité d’une lecture et le déploiement dans un monde unique et continu.

[48] C. Alès, C. Barraud 2001.
[49] I. Théry 2009 : 22.

Dans l'ordre du *masque*, le genre ne s'expose plus exclusivement en surface. Il acquiert désormais une épaisseur nouvelle par l'enracinement de ses distinctions dans la physiologie. Il n'y a rien de plus étranger au genre-masque que les hermaphrodites ou les théories de l'androgyne premier qui ne contiennent pas au niveau élémentaire cette distinction considérée comme essentielle et fondamentale entre deux sexes. Mais cette croyance en cette différence première et décisive entre les sexes n'implique pas nécessairement l'assignation définitive à un rôle de genre. Justement, le paradigme du *masque*, et c'est là sa modernité, reconnaît, au moins dans un second temps (pour le compagnonnage, à partir des discussions sur la possibilité de femmes-compagnons), la possibilité à un individu d'adopter les attitudes et les comportements d'un sexe qui n'est pas physiologiquement le sien. Une distinction telle que celle opérée par Margaret Mead dans les années 1930 entre « sexe biologique » et « sexe social » à partir de son ethnographie du Sepik (Nouvelle-Guinée) relève incontestablement de ce paradigme[50]. Mieux, elle est de celles qui, pour les sciences sociales, ont contribué à l'ancrer profondément dans les esprits. D'une façon plus générale d'ailleurs, les approches constructivistes, et notamment au travers des *gender studies*, ont eu le souci de manifester la liberté des individus, et des femmes en particulier, en insistant sur le fait que le genre est un rôle, qu'il est donc socialement construit, et que sa correspondance avec le sexe dans lequel on est né n'est au mieux qu'une possibilité parmi d'autres, sans doute la plus commune parce que la plus simple à adopter. De cette proposition, l'on néglige souvent que, alors même qu'on cherche à démontrer que le genre se porte comme un vêtement, on

[50] M. Mead 1963 : 311-320.

l'inscrit dans le même temps dans le corps d'une façon bien plus profonde qu'auparavant. L'idée du « sexe social », celle du « moi » psychologique, celle de l'identité de genre a supposé, en négatif, la structuration du « sexe biologique », du « corps », de l'identité de sexe. Autrement dit, en cherchant à dépasser et à abolir l'idée d'un destin de sexe, les sociétés occidentales modernes ont élevé à un tel niveau d'évidence la dualité des sexes qu'elles se sont empêchées de penser réellement, comme d'autres sociétés ont pu le faire, son dépassement. Ainsi, de même que le genre-visage ne se résume pas à une vision naturaliste du genre mais bien plutôt relationnelle et relativiste, le genre-masque ne constitue pas qu'une perspective socio-culturelle et constructiviste : il conduit à une naturalisation inédite du domaine.

Cela engage une nouvelle profondeur du genre. Le mode d'appréhension qu'il convient désormais de lui appliquer n'est plus celui de la lecture immédiate mais celui du déchiffrement. Dans le paradigme *visage*, le genre se lit. Mieux : il se voit. L'importance du regard rejoint l'idée que le corps est une scène permanente ignorant qu'il agit dans un théâtre. Sa réalité est unidimensionnelle : c'est celle de l'action dramatique. Dans le paradigme *masque*, l'aspect théâtral cesse d'être méconnu. De ce fait, l'on a supposé l'existence des décors, des rôles et, partant, de celle, distincte, des individus sous les masques, de la vie « réelle » au-delà de celle exposée sur les planches de la vie sociale. Mais comment y accéder puisqu'elle n'est pas montrée ? Le regard et la lecture sont insuffisants ; il faut ici l'enquête (sociologique, ethnologique, psychanalytique), l'analyse (structurale, interactionniste, phénoménologique). Autrement dit, il est nécessaire d'appliquer des instruments de

déchiffrement qui au-delà de la *vie jouée* (dite, pensée) permettent de pénétrer la *vie réelle* (indicible, invisible, inconsciente). La mise au point et les avancées de la psychanalyse, au sein des problématiques du genre, rendent, de ce fait, parfaitement compte du paradigme *masque*[51].

Mieux, les recherches psychanalytiques comme celles de la psychologie cognitive ont porté loin ce paradigme. Elles ont conduit à inclure dans le *masque* le corps lui-même. Ce dernier cesse dès lors d'être le pourvoyeur essentiel de distinctions « naturelles ». Le corps, désormais, est susceptible de masquer le sexe des individus. Qu'est-ce à dire ? Que, vers le milieu du XX^{e} siècle, la « nature » a changé de lieux : elle était dans le corps, dans la physiologie ; elle est désormais dans l'esprit et la chimie du cerveau. Et l'on est parfois « masqué » malgré soi, vivant dans un corps qui ne correspond pas à la nature de son esprit. Aussi, à l'inverse des hermaphrodites ou de l'androgyne premier, le phénomène du transsexualisme et des changements de sexe d'une manière générale s'inscrit parfaitement dans le paradigme *masque*[52]. Il ne s'agit en rien, les enquêtes sociologiques le montrent, d'une labilité du genre, mais au contraire de l'obéissance à une contrainte supérieure : l'exigence d'être de son « véritable genre » répondant ainsi à l'injonction contemporaine d'être soi-même. Et, en ce domaine plus qu'ailleurs, il faut être capable d'avoir le « courage de la vérité »[53].

[51] L. Irigaray 1984.
[52] Aussi, le cas de Marie-Germain relevé par Montaigne nous offre en vérité un beau cas de « polyphonie » sur le genre où se font entendre des voix, celles des villageois, celle du curé, celle de Montaigne, qui relèvent de paradigmes différents.
[53] M. Foucault 2009.

Ainsi, l'analyse, à tous les sens du terme, est fondamentalement l'outil et l'enjeu du décryptage du genre-masque. De même, les travaux de la microsociologie, ceux d'E. Goffman notamment (en opposition à ceux de H. Garfinkel encore une fois sous ce rapport), ont largement contribué à faire du *masque* la figure par laquelle le genre se doit d'être saisi.

Enfin, l'épaisseur de ce paradigme et la nécessité du déchiffrement qu'il impose conduisent à considérer que, pour le genre-masque, il existe plusieurs niveaux du monde, peut-être plusieurs mondes, hiérarchisés les uns par rapport aux autres (à l'inverse de la radicale équivalence du monde unique du paradigme *visage*). Sous le *masque*, il existe une vérité qui gît dans le corps, sa physiologie, sa génétique (ou dans le cerveau et sa chimie). Ce à quoi s'attachent les tenants du *masque* est de démanteler le processus de mise au point et de port du genre comme rôle : l'on a affaire à une esthétique et à une génétique du genre. De ce point de vue, il s'agit notamment d'en examiner les contraintes. Quelle latitude avons-nous quand, nés dans un sexe, nous voulons ou décidons du genre qui sera le nôtre ? La diversité des réponses à cette interrogation ne fait que traduire, au sein du paradigme *masque*, le niveau de contraintes « naturelles » auxquelles l'on estime que l'individu reste soumis. Parmi ceux qui le pensent élevé, on trouve notamment les tenants du droit et de la science qui, au XIX^{e} siècle, ont développé et justifié l'appareil répressif dans le cadre d'un « dispositif nouveau de sexualité » donnant naissance aux « perversions », et finalement instituant des « hétérogénéités sexuelles » aboutissant au fait que, par exemple, l'homosexuel devient véritablement une « espèce » selon l'expression de

Michel Foucault[54]. Au même degré, haut, de contraintes dans l'ordre du genre, se présentent également les partisans de la sociobiologie qui, sous le concert des attitudes et des rôles sociaux, s'appliquent à prêter l'oreille au « murmure intérieur chuchoté par nos gènes » et dont on voudrait qu'il soit la détermination dernière de tout comportement[55].

A l'autre pôle du *masque*, et comme à son extrémité qui rejoindrait là la frontière le séparant du *visage*, se distinguent les défenseurs d'un niveau faible, mais persistant, de contraintes imposées par le dimorphisme sexuel. Posté sur cette frontière, l'on trouve ici certains représentants de la « théorie Queer » que l'on a par ailleurs globalement rattachée au paradigme *visage*. Ainsi, Judith Butler, outre qu'elle défend l'idée, toute « visagéenne », que le genre est performatif[56], refuse de penser qu'il puisse, tout doué de mobilité qu'il soit, être comparé à un vêtement que l'on changerait à sa guise car il existe, selon elle, un certain nombre d'éléments, dont le corps, qui sont contraignants[57].

L'existence de plusieurs mondes, la nécessité d'un décryptage et l'aspect épaissi du genre-masque l'ont rendu particulièrement accessible, en premier lieu, à ces entomologistes de la personne que sont, en Occident, les romanciers. Il n'est pas le lieu ici, et je n'en possède pas d'ailleurs les compétences, d'exposer les façons dont la littérature a pu se saisir de l'un ou l'autre de ces paradigmes[58]. Je voudrais simplement indiquer qu'elle constitue à mes yeux un poste privilégié d'observation

[54] M. Foucault 1976 : 59.
[55] D. Barash 1977 : 293.
[56] J. Butler 1992.
[57] J. Butler 1993.
[58] Pour un bel et récent état des rapports entre littérature et sciences sociales, cf. P. Baudorre, D. Rabaté, D. Viart 2007.

concernant le saisissement du genre, et en particulier sous le régime du *masque*. Le cas de l'œuvre proustienne semble significatif de ce point de vue. On sait que l'écriture de Proust est démystificatrice en ce sens qu'elle cherche à faire tomber les masques des personnages et des situations dont d'infimes détails, repérés par la mémoire prodigieuse du narrateur, signalent la présence, la texture et les motivations. Il s'agit ainsi de noter ce qui relève de la « présentation de soi » d'une part, et d'autre part de la nature individuelle dont Proust montre qu'on lui prête beaucoup alors même qu'elle représente peu dans la réalité. Ainsi, dans les premières pages de *La Recherche*, le narrateur, alors enfant, se voit sévèrement réprimandé par son père alors qu'il se laisse submergé par ses émotions[59]. Une plus grande maîtrise de celles-ci devrait, c'est le sentiment paternel, témoigner que l'enfant grandit et, en même temps, qu'il s'affirme dans son sexe. Mais le narrateur n'y parvient pas, ou pas suffisamment, et paradoxalement l'accès à un âge supérieur, comme une sorte de « puberté » spéciale selon les mots de Proust lui-même, se fera par la naturalisation de cette attitude. L'enfant sera considéré comme « nerveux ». Ses larmes deviennent l'expression d'une nature particulière. Aussi, et c'est une des leçons de ce passage essentiel, la réduction biologique traduit l'augmentation du sexe social. Je vois en cela le propre du *masque*.

Le message que délivre également ce dernier exemple est que la mise en mouvement du genre par l'un ou l'autre des paradigmes présentés ne se donne jamais mieux à voir que dans les situations critiques qui activent la conscience du genre et

[59] M. Proust 1999 : 38-39.

forcent les acteurs à l'appréhender pour lui-même. Ces moments de crise, que représentent notamment la période de l'adolescence et le passage à l'âge adulte dans nos sociétés, ou encore le phénomène des « invertis » comme l'on disait au XIX^{e} siècle, et plus récemment les actes de changement de sexe, les efforts en faveur de la mixité (à l'école d'abord, au travail ensuite, etc.), forment tout un ensemble de gestes et de discours que l'on a pris l'habitude de synthétiser, et d'aplatir tout en même temps, dans l'expression de la « crise du genre », crise de la masculinité[60] ou de la domination masculine[61], mais également crise de la féminité qui s'exprime notamment dans les développements du féminisme depuis ces balbutiements révolutionnaires jusqu'au mouvement *queer* récent.

Si ces situations critiques se donnent à voir plus particulièrement à partir de la fin du XVIII^{e} siècle (parce que, après tout, l'on a toujours et partout passé à l'âge adulte), c'est que se développe à cette période un nouveau rapport à la vie, un rapport constitué davantage de responsabilité, de prise en charge personnelle (« faire quelque chose de sa vie »), une vie qui s'ouvre à plus de choix et d'options. L'existence cesse progressivement d'être simplement supportée ou admise une fois pour toutes ; elle devient un véritable objet susceptible d'être manipulé, réorienté, éliminé également, sanctifié aussi. Le suicide égoïste (pour reprendre la terminologie de Durkheim) et le souci de la vie de tous les êtres (le fait qu'il existe toujours un ou des responsables d'une mort accidentelle et que celle-ci prend nécessairement le caractère d'un drame que l'empathie générale, dont la profondeur historique est sans doute maigre, fonde et

[60] M. Kimmel 1995 ; R. Levant 1997.
[61] A. Rauch 2000 : 13. Pour faire le point sur les recherches concernant la masculinité et ses crises en Europe, cf. I. Novikova 2004.

élargit) sont des phénomènes proprement modernes. Il ne peut exister de « crise du genre » qu'à partir du moment où l'on considère que le genre relève de la responsabilité des individus. Le souci initiatique des compagnons (faire les hommes), l'attention portée à la place, c'est-à-dire au rôle des femmes, attestent le fait qu'ils ont conscience de leur responsabilité vis-à-vis de la production du genre. De la même façon, si l'adolescence devient un problème, ou plus précisément est considérée de plus en plus comme un âge singulier au XIX^{e} siècle, c'est bien que les individus, dans l'ordre neuf de la vie-objet, ont nécessairement, et à certains moments plus qu'à d'autres, « la-vie-devant-soi » dont j'estime qu'elle constitue l'une des caractéristiques fondamentales de l'existence moderne. Il s'agit tout à la fois d'une vie-*objet* (que l'on peut avoir sous le regard et que l'on peut embrasser : voir le développement simultané des pratiques autobiographiques qui, en retour, renforce l'objectivation de la vie) et d'une vie *choisie*. Il faut vivre *sa* vie, c'est-à-dire s'inquiéter continûment, comme David Copperfield, d'être « le héros de sa propre histoire » et devenir son propre directeur de conscience. Et dans ce règne de l'individualisation des références et des modèles[62] et la culture de la *vie-devant-soi*, le choix de porter le genre (précisément comme un *masque*) est déterminant[63].

[62] M. Augé 1992.

[63] J'ai dégagé la notion de « vie-devant-soi » du roman éponyme de Romain Gary qui me paraît rassembler, dans le personnage de Madame Rosa, plusieurs des caractéristiques ici exposées concernant l'existence moderne. Pour en affirmer la consistance, une proposition plus aboutie, nourrie à partir d'enquêtes sur la « vie savante », paraîtra prochainement (N. Adell, J. Lamy 2016).

BIBLIOGRAPHIE

ADELL, Nicolas, 2004, « Les sentiers de l'Orient. Initiation chez les compagnons du tour de France », *Ethnologie française*, vol. XXXIV, n°3, pp.517-525.

— 2006, « L'écriture de la sexualité. Les discours du sexe dans les autobiographies des compagnons Ménétra et Perdiguier », *CLIO. Histoire, femmes, sociétés*, n°23, pp.293-209.

— 2008a, *Des hommes de Devoir. Les compagnons du Tour de France (XVIII^e – XX^e siècle)*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

— 2008b, « Du passage par le rite aux rites de passage. Les fonctions sociales du compagnonnage et leur évolution (XVIII^e-XX^e siècles) », *Fragments d'histoire du compagnonnage*, n°10, pp.88-115.

— 2011, « Le genre en faces. Variations autour de deux paradigmes », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 49, n°2, pp.231-257.

— 2014a, « Compagnonnage ancien », dans P.-Y. Beaurepaire (dir.), *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*, Paris, Armand Colin, pp.47-53.

— 2014b, « Le Tour de France », in Maria-Anne Privat-Savigny (dir.), *La recherche de l'excellence. Le compagnonnage à Lyon, de ses origines mythiques à nos jours*, Milan, Silvana Editoriale, pp.114-123.

— 2014c, « Devenir compagnon », dans M.-A. Privat-Savigny (dir.), *La recherche de l'excellence. Le compagnonnage à Lyon, de ses origines mythiques à nos jours*, Milan, Silvana Editoriale, pp.100-113.

ADELL, Nicolas, LAMY, Jérôme (dir.), 2016, *Ce que la science fait à la vie*, Paris, Editions du CTHS.

ALES, Catherine, BARRAUD, Cécile (dir.), 2001, *Sexe relatif ou sexe absolu ?*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

ARNAUD, Jean-Baptiste E., 1859, *Mémoires d'un compagnon du Tour de France*, Rochefort, A. Giraud.

ARTAUD, Antonin, 2004a [1946], « Textes et lettres écrits à Rodez en 1946 », in *Œuvres*, Paris, Gallimard / Quarto, pp.1051-1073.

— 2004b [1948], « Pour en finir avec le jugement de Dieu », in *Œuvres*, Paris, Gallimard / Quarto, pp.1639-1654.

AUGE, Marc, 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil.

AYMARD, Maurice, 1999 [1985], « Amitié et convivialité », in Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée. III : De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Le Seuil, pp.441-484.

BARASH, David P., 1977, *Sociobiolgy and Behavior*, New York, Elsevier.

BASTARD, Laurent, 2004, « Les saints patrons des métiers du compagnonnage », *Fragments d'histoire du Compagnonnage*, vol. VI, pp.7-59.

BAUDORRE, Philippe, RABATE, Dominique, VIART, Dominique (dir.), 2007, *Littérature et sociologie*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux III.

BUTLER, Judith, 1992, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.

— 1993, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Londres et New York, Routledge.

CAPDEVILA, Luc, GODINEAU, Dominique, 2004, « Éditorial », *CLIO. Histoires, femmes, sociétés* « Armées », n°20, pp.5-14.

CARLINO, Andrea, 1994, *La Fabrica del corpo*, Turin, Einaudi.

CHABAUD-RYCHTER, Danielle, DESCOUTURES, Virginie, DEVREUX, Anne-Marie, VARIKAS, Eleni (dir.), 2010, *Sous les sciences sociales, le genre*, Paris, La Découverte.

CONNAY, Jean, 1909, *Le Compagnonnage, son histoire, ses mystères*, Paris, Union des charpentiers de la Seine.

CONNELL, Raewyn, 1995, *Masculinities*, Cambridge, Polity Press ;

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, 1972, *L'anti-Œdipe*, Paris, Edition de Minuit.

— 1980, *Mille plateaux*, Paris, Editions de Minuit.

DERRIDA, Jacques, 1992, *Points de suspension. Entretiens* (choisis et présentés par Elizabeth Weber), Paris, Galilée.

DETIENNE, Marcel, VERNANT, Jean-Pierre, 1978 [1974], *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion / Champs.

DREGER, Alice D., 1998, *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Cambridge, Harvard University Press.

FABRE, Daniel, 1987, « Juvéniles revenants », *Études rurales*, n°105-106, pp.147-164.

— 1999 [1985], « Familles. Le privé contre la coutume », in Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée. III : De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Le Seuil / Points, pp.527-564.

FASSIN, Eric, 2009, *Le sexe politique. Genre et sexualité au miroir transatlantique*, Paris, Editions de l'EHESS.

FLANDRIN, Jean-Louis, 1981 [1972], « Mariage tardif et vie sexuelle », in *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Le Seuil / Points, pp.251-278

FOUCAULT, Michel, 1976, *Histoire de la sexualité. I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

— 2009, *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard / Le Seuil « Hautes Etudes ».

GARFINKEL, Harold, 1967, *Studies in Ethnomethnodology*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

GOFFMAN, Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Editions de Minuit, 2 tomes.

GROSSMAN, Evelyne, 2004, *La défiguration. Artaud – Beckett – Michaux*, Paris, Editions de Minuit.

HÉRAULT, Laurence, 1987, « La cheville et le brandon. Rituels de fiançailles et de mariage dans le haut bocage vendéen », *Terrain*, n°8, pp.42-51.

HONGROIS, Christian, 1989, « Des caves et des hommes en Vendée », *Terrain*, n°13, pp.29-41.

HERDT, Gilbert (dir.), 1994, *Third Sex, Third Gender. Beyond the Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York, Zone Books.

IRIGARAY, Luce, 1984, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Editions de Minuit.

JEFFREY, Denis, 1997, « Rituels sauvages, rituels domestiqués », *Religiologiques*, n°16, pp.25-42.

KIMMEL, Michael S. (dir.), 1995, *The Politics of Manhood*, Philadelphie, Temple University Press.

LAQUEUR, Thomas, 1992, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le sexe en Occident*, Paris, Gallimard.

LECUIR, Jean, 1979, « Associations ouvrières de l'époque moderne : clandestinité et culture populaire », *Revue du Vivarais*, pp.273-290.

LEVANT, Ronald F., 1997, « The masculinity crisis », *Journal of Men's Studies*, vol. V, pp.221-231.

MEAD, Margaret, 1963 [1935], *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon / Terre Humaine Poche.

MÉNÉTRA, Jacques-Louis, 1998 [1982], *Journal de ma vie* (présentation de Daniel Roche), Paris, Albin Michel.

MOINE, Jean-Marie, 2005, « Les loisirs dans le compagnonnage au XIX^{e} siècle », in Robert Beck et Anna Madoeuf (dir.), *Divertissements et loisirs dans les sociétés urbaines à l'époque moderne et contemporaine*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, pp.61-82.

MOLINIER, Pascale, 2000, « Virilité défensive, masculinité créatrice », *Travail, Genre et Sociétés*, n°3, pp.25-44.

MONTAIGNE, Michel de, 2009, *Les Essais*, Paris, Gallimard / Quarto.

NOVIKOVA, Irina et *al.*, 2004, « Men, Masculinities, and Europe », in Michael S. Kimmel, Jeff Hearn et Raewyn Connell (dir.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, Sage Publications.

PEATRIK, Anne-Marie, 1999, *La vie à pas contés. Génération, âge et société dans les hautes terres du Kenya (Méru Tigania-Igembe)*, Nanterre, Société d'ethnologie.

PIRON, Jean-François, 1840, *Devoir des Compagnons Blanchers et Chamoiseurs Réunis*, Paris.

PRUVOST, Geneviève, 2007, *Profession : policier, sexe : féminin*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

QUINE, Willard van Orman, 1977, *Le Mot et la chose*, Paris, Flammarion.

RAUCH, André, 2000, *Crise de l'identité masculine 1789-1914*, Paris, Hachette / Pluriel.

ROGERS, Mary F.,1992, « They all Were Passing : Agnes, Garfinkel, and Company », *Gender and Society*, vol. VI, n°2, pp.169-191.

RUBIN, Gayle, 1998 [1975], « L'économie politique du sexe: transactions sur les femmes et systèmes sexe/genre », *Les Cahiers du CEDREF*, n°7, pp.3-81.

TCHERKEZOFF, Serge, 2003, *Faa samoa, une identité polynésienne*, Paris, L'Harmattan.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard, 1986, « Du fœtus au chamane : la construction d'un "troisième sexe" inuit », *Etudes/Inuit/Studies*, vol. X, n°1-2, pp.25-113.

SCHINDLER, Norbert, 1996, « Les gardiens du désordre : rites culturels de la jeunesse à l'aube des Temps modernes », in Giovanni Levi et Jean-Claude Schmitt

(dir.), *Histoire des jeunes en Occident. I : De l'Antiquité à l'époque moderne*, Paris, Le Seuil, pp.277-329.

SCOTT, Joan W., 1988, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia UNiversity Press.

SOHN, Anne-Marie, 2009, *« Sois un homme ! » La construction de la masculinité au XIX^e^ siècle*, Paris, Le Seuil.

STRATHERN, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press.

THERY, Irène, 2009, « Pour une anthropologie comparative de la distinction de sexe », in Pascale Bonnemère et Irène Théry (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, Editions de l'EHESS, pp.15-43.

TRUANT, Cynthia M., 1994, *The Rites of Labor. Brotherhoods of Compagnonnnage in Old and New Regime France*, Ithaca, Cornell University Press.

VAN GENNEP, Arnold, 1998-1999 [1943-1958], *Le folklore français*, Paris, Robert Laffont, 3 tomes.