

La controverse que suscite l'égalité de sexe témoigne de la confusion des idées à propos de la différence des sexes : port du voile islamique, prostitution, droits des couples homosexuels, mixité à l'école... les divergences qui nous traversent restent fortes.

Pour Irène Théry, l'enjeu majeur est le suivant : on l'oublie en général, mais nos conceptions du masculin et du féminin renvoient à nos conceptions de la personne. C'est vers la personne qu'il faut porter notre attention si nous voulons comprendre pourquoi le genre n'est pas un attribut des personnes, mais une modalité des relations sociales.

Renouant avec la tradition d'une anthropologie historique et comparative, elle montre qu'un regard éloigné, permettant de nous voir nous-mêmes en perspective, apporte un vent frais à des polémiques confinées dans la répétition. Non, les grandes théories de la « domination masculine » qui réduisent les sociétés traditionnelles à une caricature d'humanité ne rendent pas justice aux femmes. Une autre analyse de la hiérarchie des sexes est indispensable pour comprendre notre passé et, aussi pour construire une parentalité contemporaine soucieuse d'allier de façon nouvelle, égalitaire, les valeurs du féminin et du masculin.

Sociologue, Irène Théry est directrice à l'École des hautes études en sciences sociales. Elle est l'auteur de nombreux articles et livres dont « Le démariage » (Odile Jacob, 1993) et « La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité » (Odile Jacob, 2007), auquel le présent texte peut servir d'introduction.

#### Temps d'Arrêt:

Une collection de textes courts dans le domaine du développement de l'enfant et de l'adolescent au sein de la famille et dans la société. Une invitation à marquer une pause dans la course du quotidien, à partager des lectures en équipe, à prolonger la réflexion par d'autres textes.

yapaka.be

Coordination de l'aide aux victimes de maltraitance  
Secrétariat général  
Ministère de la Communauté française  
Bd Léopold II, 44 – 1080 Bruxelles  
yapaka@yapaka.be



QU'EST-CE QUE LA DISTINCTION DE SEXE ?

IRÈNE THÉRY

yapaka.be

LECTURES

TEMPS D'ARRÊT

## QU'EST-CE QUE LA DISTINCTION DE SEXE ?

*Irène Théry*

yapaka.be

# Qu'est-ce que la distinction de sexe ?

*Irène Théry*

## Temps d'Arrêt :

*Une collection de textes courts dans le domaine du développement de l'enfant et de l'adolescent au sein de la famille et dans la société. Une invitation à marquer une pause dans la course du quotidien, à partager des lectures en équipe, à prolonger la réflexion par d'autres textes...*

Cette publication reprend l'intervention d'Irène Théry présentée au printemps 2009 dans le cadre d'un cycle de conférences intitulé « Du bébé à l'adolescent, l'ère de l'indéfinition » organisé par le Collège européen de Philosophie politique de l'Education, de la Culture et de la Subjectivité (CEPPECS).

Sociologue, Irène Théry est directrice à l'École des hautes études en sciences sociales. Elle est l'auteur de nombreux articles et livres dont « Le démariage » (Odile Jacob, 1993) et « La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité » (Odile Jacob, 2007), auquel le présent texte peut servir d'introduction.

Fruit de la collaboration entre plusieurs administrations (Administration générale de l'enseignement et de la recherche scientifique, Direction générale de l'aide à la jeunesse, Direction générale de la santé et ONE), la collection Temps d'Arrêt est éditée par la Coordination de l'Aide aux Victimes de Maltraitance. Chaque livre est édité à 11.000 exemplaires et diffusé gratuitement auprès des institutions de la Communauté française actives dans le domaine de l'enfance et de la jeunesse. Les textes sont également disponibles sur le site Internet [www.yapaka.be](http://www.yapaka.be)

## Comité de pilotage :

Jacqueline Bourdouxhe, Deborah Dewulf, Nathalie Ferrard, Ingrid Godeau, Louis Grippa, Françoise Guillaume, Gérard Hansen, Françoise Hoornaert, Perrine Humblet, Magali Kremer, Céline Morel, Patricia Piron, Marie Thonon, Reine Vander Linden.

## Coordination :

Vincent Magos assisté de Delphine Cordier, Sandrine Hennebert, Diane Huppert, Philippe Jadin et Claire-Anne Sevrin.

## Une initiative de la Communauté française.

Éditeur responsable : Frédéric Delcor - Ministère de la Communauté française - 44, boulevard Léopold II - 1080 Bruxelles. Mars 2010

## Sommaire

<b>Trois paradoxes du débat sur la « question des sexes »</b> . . . . .	9
La séparation entre « études de genre » et « études de parenté » . . . . .	9
La montée conjointe de consensus et de dissensus . . . . .	11
La vogue inattendue du sociocentrisme et du présentisme . . . . .	13
<b>Retour sur l'histoire de l'anthropologie des sexes</b> . . . . .	17
De Comte à Durkheim . . . . .	19
Mauss, analyste pionnier de la « division par sexes » . . . . .	20
<b>Qu'entend-on par masculin/féminin ?</b> . . . . .	23
Le genre comme identité des personnes . . . . .	24
Le genre comme modalité des relations sociales . . . . .	26
M. Strathern : « Le genre du don » et la première interrogation sur la personne . . . . .	27
Sexe relatif ou sexe absolu ?	
Les quatre formes de la relation sexuée . . . . .	31
Deux grandes leçons pour une réflexion sur le genre . . . . .	36
<b>Retourner vers nous le miroir</b> . . . . .	41
Le renoncement à la chair du christianisme primitif . . . . .	42
L'homme, la femme et la « nature humaine » : la philosophie des Lumières . . . . .	45
La « voie longue » de l'anthropologie comparative et historique . . . . .	47
Hiérarchie et inégalité : la question des valeurs . . . . .	49

Dans une réflexion générale sur le genre (la distinction masculin/féminin), on ne traitera pas toujours spécifiquement de l'enfance, et pourtant celle-ci est directement concernée. C'est pourquoi on peut l'introduire par la première des questions que l'on pose en général à propos d'un enfant nouveau-né : « C'est un garçon ou c'est une fille ? ». Dans un numéro spécial de la revue *Gradhiva* consacré à l'anthropologie des sexes, cette question se trouve posée à travers deux anecdotes fort significatives.

La première d'entre elles est rapportée par Rita Astuti, ethnologue spécialiste des *Vezo* de Madagascar. Jeune femme, elle admirait beaucoup, nous dit-elle, le système de genre des *Vezo* qui lui paraissait supérieur au nôtre. Dans nombre de situations de la vie sociale, le fait d'avoir des organes mâles ou femelles n'importait pas et les rapports de genre étaient, précise-t-elle, « fondés sur la complémentarité et la similarité plus que sur la hiérarchie et la différence ». Elle avait lu par ailleurs – ce qui la confortait dans son idée que les *Vezo* participaient d'un système de genre plus général à l'Asie du Sud-Est – qu'à Bali, lorsqu'un enfant naît, on ne fait pas spécialement remarquer s'il est mâle ou femelle. Or il arriva que cette ethnologue elle-même accoucha à Londres. Elle choisit une méthode plus que naturelle, *at home*, à même le sol, sans aide médicale, mais après un entraînement au yoga. Et voici ce qu'elle écrit : « Lorsque j'ai donné naissance à mon fils, mes tout premiers mots à le voir tout mouillé et pelotonné sur le plancher furent : c'est un bébé ! ».

Cette remarque est manifestement à la mesure de l'état de culpabilité occidentale et de confusion morale dont Rita Astuti, par féminisme mal placé ou mal digéré, faisait preuve à l'époque. Et elle nous la raconte avec un humour tout britannique, pour se moquer d'elle-même. En effet, une fois devenue mère, elle retourna sur son terrain Vezo, et à ce moment-là les femmes acceptèrent de lui en dire bien davantage des secrets de la grossesse et de l'accouchement. Et devinez quels sont les premiers mots de ce peuple si peu attaché à l'identité de sexe à l'instant de la naissance ? « C'est un garçon ! C'est une fille ! » La leçon morale était claire : des relations plus égalitaires n'impliquent en rien d'ignorer la différence entre les individus mâle et femelle de notre espèce vivante, sexuée et mortelle, et Rita Astuti démontre dans son bel article qu'elle a su tirer les leçons de l'expérience, et remettre en cause ses idées préconçues sur le rapport entre égalité et indifférenciation des sexes.

Le deuxième exemple, en contrepoint de l'égarément théorique dont fut victime Rita Astuti, nous permettra de saisir le solide sens sociologique des petits enfants, lié à leur acquisition de la troisième personne grammaticale. C'est une anecdote rapportée par l'anthropologue anglais Meyer Fortes dans ses souvenirs. La scène se passe dans la prestigieuse université de Cambridge. C'est l'été, il fait très chaud, et on a mis les plus petits à s'ébattre tout nus dans une piscine spécialement conçue pour eux. À un moment une fillette, dans le plus simple appareil, s'approche du petit-fils de Meyer Fortes, âgé de trois ans. Démontrant un sens éducatif imperturbable – même par grosse chaleur – sa grand-mère lui demande : « c'est un garçon ou c'est une fille ? » Après une seconde de réflexion, l'enfant répond : « Je ne sais pas, ça n'a pas du tout de vêtements... ». Et Meyer Fortes de commenter avec émotion le remarquable sens anthropologique de son petit-fils de trois ans ! Il a senti mieux que bien des adultes que ce ne sont pas les corps bruts qui

font les catégories de garçon et de fille dans notre culture, mais leur mise en signification sociale. Le vêtement est un signe tangible, ni nécessaire ni suffisant évidemment, de la signification symbolique beaucoup plus impalpable que nous accordons aux catégories de garçon et de fille.

Et tel est, au fond, ce qu'il faut retenir : ces catégories, « garçon », « fille », ont une dimension relationnelle et jamais seulement classificatoire. J'emploie ici ce terme de classificatoire, habituel chez Françoise Héritier, Lévi-Strauss, et en général les tenants du structuralisme, pour distinguer mon approche de la leur. Là où ils voient une dimension classificatoire, via des propriétés masculines ou féminines permettant de constituer des classes et sous-classes d'individus, je vois pour ma part une dimension qui n'est jamais seulement classificatoire, mais relationnelle au sens où elle engage non des propriétés intrinsèques (même acquises) de l'individu mais les manières d'agir attendues de quelqu'un dans le contexte de telles ou telles relations sociales, autrement dit en référence à des règles, des significations, des valeurs, en un mot des statuts institués. C'est cette dimension relationnelle qui va placer l'enfant dans le monde humain de la « distinction de sexe », monde où il n'y a pas de corps, et en particulier de corps sexué, qui ne soit toujours déjà précédé par la signification commune qui lui est accordée.

Ces deux anecdotes rappellent que dans le débat d'idées actuel, où toute différence finit par être assimilée à une discrimination, il y a parfois tant de confusion que nombre de gens finissent par se sentir mal à l'aise face à des questions aussi banales que « c'est un garçon ou c'est une fille ? » Cherchant à se tirer de l'ornière par la fuite en avant, certains n'hésitent pas à affirmer que c'est un abus de pouvoir que de poser des questions pareilles... ce qui suppose implicitement (même s'ils ne pous-

sent pas l'esprit logique jusque là) que la question légitime serait : « Est-ce un bébé qui est né ? Est-ce que c'est un humain qui est né ? ». Tout se passe comme si, pour un certain féminisme, le simple fait de distinguer un garçon d'une fille était la preuve de notre aliénation à une conception « naturaliste » de la différence des sexes et de la domination masculine.

## Trois paradoxes du débat sur la « question des sexes »

Il ne m'a pas fallu moins de sept ans pour tenter de faire le point sur la question que l'on nomme aujourd'hui « le genre » en sciences sociales, ce qui m'a amenée à écrire *La distinction de sexe*<sup>1</sup> un livre dont la particularité est de montrer que la question des sexes n'est pas une question isolable car elle renvoie en réalité à celle de la personne, bien que très rares soient encore celles et ceux qui s'en avisent.

Je suis partie du constat de trois grands paradoxes grevant le débat social actuel sur les « rapports hommes/femmes » et l'égalité de sexe, paradoxes faisant en quelque sorte écran à une approche sociologique susceptible de bénéficier des apports les plus fondamentaux légués par nos pères fondateurs, qu'il s'agisse de M. Weber et de sa sociologie compréhensive, de E. Durkheim et de sa théorie de la solidarité sociale, de M. Mauss et de son approche innovante de l'institution et du symbolisme, de L. Dumont et du comparatisme anthropologique etc.

### La séparation entre « études de genre » et « études de parenté »

Un constat ancien est celui de l'abîme qui sépare les études sur les transformations de la famille et de la parenté et les études sur la question des sexes. Moi qui ai choisi de devenir sociologue à la fin des années 70 pour étudier la question des sexes justement avec l'ambition d'en traiter à travers la ques-

---

<sup>1</sup> Théry I, *La distinction de sexe, une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007.

tion de la parenté, j'ai pendant très longtemps eu l'impression que j'avais un pied dans chaque continent, mais qu'ils ne se rencontraient pas. Quand je me trouvais dans le continent « famille », j'étais face à tout un ensemble de théories dominantes, qui m'expliquaient que les transformations de la parenté contemporaine étaient l'effet d'un processus d'individualisation, voire de désinstitutionnalisation des relations familiales. Il n'est pas difficile de voir qu'il n'y avait aucune dimension sexuée dans cette analyse du « passage de la famille à l'individu », comme si une révolution des mœurs, des valeurs et du droit aussi centrale que celle de l'avènement de l'égalité de sexe n'avait pas bouleversé la parenté occidentale. A l'inverse, quand j'étais sur le continent « rapports de sexe, gender studies, women studies », je me trouvais face à tout un ensemble de théories dominantes, qui m'expliquaient la situation des femmes par la domination des hommes ; il n'est pas difficile de voir qu'il n'y avait aucune dimension de relations familiales, ni même de relations sociales au sens large, dans l'analyse des transformations de la situation des femmes. Elles étaient perçues comme un changement du rapport de force entre deux « classes de sexe » antagoniques, conçues sur le modèle des classes sociales dans une perspective marxisante. Je ne me sentais à l'aise dans aucun des deux continents ainsi balisés, et à force de faire le grand écart, je me suis dit que je pourrais peut-être contribuer à construire une approche théorique qui partirait justement de l'hypothèse « oubliée » : celle qu'il y a un lien direct, mais qui n'est pas simple à comprendre, entre la question des sexes et la question de la famille, plus largement de la parenté.

Ce lien n'est pas simple à comprendre car à l'évidence, la question des sexes excède largement ce qu'on a l'habitude, ici et maintenant, de définir comme la question familiale. La question des sexes, c'est aussi la question du politique, c'est la question de l'école, du travail, de l'armée, des institutions

religieuses... il y a tous les aspects de la vie sociale dans la question des sexes ! Quant à la question de la famille, ce n'est peut-être pas non plus ce qu'on imagine quand on pense à une petite entité nucléaire où cohabitent des petits et des grands, des hommes et des femmes, des garçons et des filles... D'où un premier problème : ne pas accepter le morcellement des continents théoriques suppose d'interroger les théories classiques des transformations de la famille et de se demander ce qu'on entend par le mot « famille » et cela suppose aussi d'interroger les théories classiques des rapports de sexe et donc de préciser ce qu'on doit entendre par les mots « sexe » ou « genre ».

## **La montée conjointe de consensus et de dissensus**

Un deuxième problème est le rapport entre consensus et dissensus sur l'égalité de sexe. Encore dans les années 70, quand on évoquait cette question de l'égalité entre hommes et femmes, son importance, ses enjeux, on ne se faisait pas comprendre. On vous disait, « mais qu'est-ce qu'il vous faut de plus, elle est là l'égalité, vous l'avez déjà ! ». Cette attitude mi-incrédule mi-condescendante a été opposée dès l'aube des sociétés démocratiques au mouvement féministe, et quand on en fait l'histoire, on voit que quel que soit l'enjeu du moment pour les femmes – le droit de vote, l'accès aux professions dites masculines, l'égalité entre époux dans la famille, l'accès aux responsabilités politiques – chaque fois on leur a répondu la même chose : « Mais qu'est-ce qu'il vous faut de plus ? Transformer les femmes en hommes, les hommes en femmes ? Vous avez déjà ce que vous demandez ». Aujourd'hui, pour la première fois, les attitudes changent. Parce que l'idéal d'égalité de sexe est devenu une valeur cardinale de la démocratie (ce qui est tout récent) tout le monde reconnaît qu'il y a des problèmes concrets d'éga-

lité entre hommes et femmes dans le travail, la vie sociale et politique, la prise en charge des enfants... Bref, la critique des inégalités devient admissible et compréhensible à partir du moment où l'égalité de sexe devient une valeur commune, une valeur partagée par tous, ce qu'elle n'était pas encore tout à fait dans les années 70. En ce sens, on doit commencer par apercevoir l'ampleur et la nouveauté du consensus sur cette valeur aujourd'hui, après deux siècles de dynamique démocratique qui furent aussi, par certains côtés, deux siècles de déni de l'existence même de la hiérarchie sexuée. Et en même temps, dès qu'il s'agit de décliner ce qu'on entend concrètement par l'égalité de sexe, c'est bel et bien un dissensus qui apparaît.

Quelques exemples. On est d'accord pour l'égalité, mais il n'y a pas de plus grande divergence que celle qui oppose le féminisme paritaire en France, pour lequel la forme la plus accomplie de l'égalité de sexe c'est le partage 50/50, et le féminisme anti-paritaire, qui considère que confondre l'égalité et la parité est une régression extraordinaire qui nous enferme, chacun, dans notre identité de sexe. Pas le moindre consensus ici. On n'est pas plus d'accord sur la question du foulard islamique, par exemple. Faut-il plutôt le tolérer en référence à la liberté religieuse, à la liberté de conscience, faut-il au contraire l'interdire, et dans quelles circonstances ? La loi française l'interdit à l'école, au nom de la laïcité, mais tout le monde sait bien que la question posée va au delà et engage notre idée du rapport entre liberté et égalité de sexe, une idée qui divise fortement comme en témoignent les débats actuels sur la burqua ou « voile intégral ». On n'est pas davantage d'accord sur la prostitution. Certains considèrent que le féminisme consiste à lutter contre cette forme particulièrement dégradante de marchandisation des femmes, d'autres affirment au contraire que le féminisme implique de libérer les « travailleuses du sexe » des préjugés moralisants qui les acca-

blent etc. Tous ces exemples convergent pour nous faire apercevoir qu'il y a vraiment, dans la société, des désaccords profonds qui engagent la compréhension même du changement social en général. Est-ce que, au fond, l'égalité passe par l'indifférenciation des sexes ? Certaines féministes françaises, telle Marie-Hélène Bourcier, réclament qu'on supprime d'urgence la mention du sexe sur la carte d'identité ou le passeport et considèrent que le sexe est exactement comme la race : une pure « construction sociale » dont la seule portée est de révéler la prégnance d'une idéologie d'oppression. D'autres considèrent au contraire que le véritable enjeu de l'heure est de penser autrement ces appartenances de sexe faute de quoi ce qui sera requis des femmes au nom de l'égalité, qu'on s'en avise ou non, sera de devenir « des hommes comme les autres ». Autour des questions transidentitaires (transsexualité, identités transgenre, queer) on voit d'ailleurs ces deux positions poussées à l'extrême. Certains réclament d'être opérés afin de « changer de sexe » et manifestent par là-même l'importance extrême que revêt pour eux le fait d'être rattaché à un sexe ou à l'autre. D'autres, au contraire, soutiennent qu'une « identité transgenre » consiste à mettre en cause l'idée même de cette répartition, afin de déconstruire la « bicatégorisation » induite par la domination des mâles occidentaux, blancs, vieux, et hétérosexuels... Bref la coexistence dans nos sociétés de plus de consensus et de plus de dissensus, c'est le deuxième paradoxe de l'égalité de sexe.

### **La vogue inattendue du sociocentrisme et du présentisme**

J'ajouterais un troisième problème, moins connu peut-être. Au fur et à mesure que nous cherchons à comprendre notre situation, nous développons des théories non pas simplement sur nous, ici et mainte-

nant dans les sociétés démocratiques avancées en Europe, en Amérique du Nord... Nous développons également des analyses sur notre propre passé et sur des sociétés lointaines traditionnelles, qui ne fonctionnent pas selon les principes de l'autonomie démocratique. Il y a beaucoup moins de débat sur les analyses qui nous parlent des autres qu'il n'y en a sur les théories qui nous parlent de nous. Or par un paradoxe étrange et qui n'est jamais relevé, dès qu'il s'agit des sexes, on voit se développer, avec une arrogance et une impudence absolument extraordinaires, des analyses qui contreviennent à toutes les valeurs morales et intellectuelles fondatrices de l'anthropologie et de l'histoire. Ces valeurs, en effet, consistent d'abord à reconnaître que nous ne sommes pas la seule forme accomplie de l'humanité et qu'une société peut avoir des valeurs différentes des nôtres, que nous ne partageons pas et qui sont pourtant des valeurs. C'est pourquoi on peut considérer comme inhérente à l'anthropologie historique la critique de la tentation sociocentriste, consistant à se prendre pour le nombril du monde et à se promener comme des touristes mal embouchés dans les sociétés pour dire « ils ne sont pas comme nous, regardez comment ils font, regardez ce qu'ils croient, comment peut-on être persan » etc. Toute l'anthropologie s'est construite contre le sociocentrisme et, tout comme l'histoire, cette discipline nous enseigne à comprendre l'autre pour nous apprendre qu'en comprenant mieux l'autre, on se comprend mieux soi-même. Or si on lit *La domination masculine* de Pierre Bourdieu, pour ne prendre que l'exemple le plus connu, c'est un livre qui n'hésite pas à expliquer, à la fois de façon prétendument universelle et en mettant en accusation un cas particulier (la Kabylie des années soixante), que les sociétés traditionnelles sont des sociétés entièrement organisées sur la domination de la totalité des femmes par la totalité des hommes, que les femmes n'y sont pas seulement dominées mais qu'elles sont totalement réifiées, et que ces objets que sont les femmes

ne sont pas simplement réifiées par les hommes, mais par elles-mêmes car elles sont les premières artisanes de leur réification. Non seulement elles construisent leur réification avec zèle jour après jour, mais elles nourrissent elles-mêmes le processus qui les opprime, parce qu'au fond quand on essaie de comprendre pourquoi elles ont l'air d'avoir quelquefois de l'amour, du plaisir, du bonheur à vivre, on est amené à se dire que si tout le système tient, c'est parce que les femmes sont animées, je cite Pierre Bourdieu, « par l'amour de la domination », *libido dominati*, la passion érotique d'être dominées. On ose écrire cela, et on ne suscite même pas de hurlements dans le monde intellectuel... D'autres théories sont moins excessives, et je ne mettrais certainement pas sur le même plan les thèses de Françoise Héritier et celles de Pierre Bourdieu (je me suis d'ailleurs longtemps inspirée de Françoise Héritier) mais quand elle nous parle de la « valence différentielle des sexes », sa théorie est que les hommes, les hommes saisis en général comme une « classe de sexe » universellement repérable, ont réussi à s'approprier dans l'humanité entière les pouvoirs de fécondité des femmes. Par ces généralisations sur une prétendue « domination masculine universelle » elle admet, elle aussi, une conception des sociétés traditionnelles qui contrevient à une règle majeure de l'anthropologie, plus précisément de l'ethnographie, qui est de ne pas séparer notre description de certaines conduites ou de certaines institutions, et le sens que les concernés donnent à ce qu'ils font. Or en l'occurrence les concernés des deux sexes, ce qu'ils pensent, quels sont leurs systèmes de représentation, leurs réflexions, n'apparaît plus : on l'écarte pour trouver en quelque sorte « derrière » ce qu'ils pensent et disent, qui serait « aliéné », la réalité de ce qui les meut sans qu'ils le sachent. Cette conception radicalement déterministe abandonne toute la dimension compréhensive qui, à mon sens est constitutive de la démarche sociologique non seulement chez Weber mais aussi

chez Durkheim et Mauss. Lorsque s'allient un présentisme sans vergogne et un sociocentrisme sans pudeur, il y a vraiment problème. Et c'est à partir de là qu'on aperçoit que pour réfléchir sur la question des sexes, il faut revenir aux fondamentaux de l'anthropologie.

## Retour sur l'histoire de l'anthropologie des sexes

Quand on reprend l'histoire de l'anthropologie et de la sociologie depuis leur création au XIXe siècle, on s'aperçoit que ces disciplines se sont toujours intéressées à la question des sexes, qui n'est pas apparue dans les années 60 ou 70 avec les *women studies*. Or, et c'est là que nous allons trouver la source des paradoxes que l'on vient d'évoquer, la façon dont elles s'y sont intéressées mérite qu'on se rappelle comment elles l'ont fait. Evans-Pritchard, le grand anthropologue anglais, spécialiste des Nuer et des Azandé, a donné dans les années 50 une conférence en hommage à une féministe anglaise très connue, Emily Fawcett. Dans cette conférence, intitulée « La femme dans les sociétés primitives », Evans-Pritchard nous rappelle que l'anthropologie spéculative victorienne avait repris à son compte tous les clichés du XIXe siècle colonial sur la bassesse des sociétés sauvages. On les présentait toujours comme des hordes d'hommes sanguinaires, déchaînant régulièrement leur violence sur les femmes, et on mettait en cause leur promiscuité sexuelle, leur brutalité contre la femme, « un bien qu'on achetait et vendait, traitée comme une esclave et même comme un animal » et où de toute façon il était bien entendu que « que les relations entre les sexes ne dépassaient guère celle des bêtes ». Et voici comment, pour moquer la conception traditionnelle de l'anthropologie victorienne du XIXe siècle, Evans-Pritchard la synthétisait dans cette conférence en la liant aux théories spéculatives sur l'évolution :

« De toute évidence, puisque l'homme descendait de quelque ancêtre simiesque, sa vie sexuelle avait

dû, à un certain moment, être elle-même simiesque, et la tâche des anthropologues était de montrer quelle place tenait la caverne du singe par rapport aux salons victoriens. On pouvait spéculer sur les premiers stades de ce développement, mais la ligne générale en était claire, puisque les points extrêmes étaient déterminés, la guenon et la lady victorienne. Il y eut les hordes d'Atkinson, l'hétairisme de Bachofen, les petits groupes infanticides de McLennan, la promiscuité primitive et les groupes syndiasmiques de Morgan et de Sir John Lubbock, etc. »

En nous rappelant cela, ou plutôt en le rappelant à ses auditeurs des années 50, Evans-Pritchard ne se contente pas de montrer que l'anthropologie n'est devenue véritablement une science que quand elle a conçu la dimension descriptive de l'enquête de terrain comme le cœur de son activité, cessant d'être purement spéculative. Il nous montre aussi que la tradition occidentale colonialiste, lorsqu'elle voulait exprimer la distance qui sépare la sauvagerie de la barbarie, et la barbarie de la civilisation – les prétendus « trois grands stades de l'humanité » de l'évolutionnisme de l'époque –, a toujours donné à la vie sexuelle et à la situation des femmes une place de choix. Les sexes étaient toujours « le » critère qui permettait de savoir si vous étiez plutôt du côté des barbares, des sauvages, ou des civilisés. Et donc la question qu'Evans Pritchard posait déjà, il y a soixante ans, et dont on ferait bien de se souvenir, est la suivante : tous ces clichés colonialistes sur la femme primitive, sur la femme sauvage, ces moins-que-rien traitées comme du bétail, n'est-ce pas un paradoxe extraordinaire qu'on les retrouve plus tard quasiment à l'identique, mais en référence cette fois aux excellentes intentions de la lutte contre la « domination masculine », dans des théories qui n'hésitent pas à dire que c'est bien pire encore que ce qu'on croyait dans ces sociétés. Il y a une forme aiguë de paradoxe à reproduire au nom de l'égalité

et du féminisme, des schémas qui manifestent le dédain et le mépris des sociétés primitives, et dont on espérait que non seulement l'anthropologie, mais l'expérience du XXe siècle, celle de la décolonisation, nous avait débarrassés.

## De Comte à Durkheim

Si Evans-Pritchard peut formuler sa critique des premiers anthropologues dans les années 50, c'est qu'il y a eu tout un travail de fait depuis la fin du XIXe siècle. Si on se plonge dans les travaux d'Auguste Comte, par exemple, on voit vite que pour lui ce n'est pas compliqué : la femme est inférieure à l'homme, l'homme est supérieur à la femme, c'est dans la nature des choses. Les femmes n'ont pas le degré de développement du cerveau et de l'intelligence des hommes, donc elles sont faites pour être commandées. En revanche, elles ont un sens du *care* (comme on dit aujourd'hui), disons un sens de la sympathie et de la sollicitude, que n'ont pas les hommes. Finalement c'est dans la nature respective des hommes et des femmes qu'il faut trouver la source d'une hiérarchie sexuée qui est, dit-il, indispensable à l'ordre familial. Et quand les femmes réclament l'égalité, par exemple à travers les premiers mouvements suffragistes, pour Auguste Comte c'est le chaos, l'anarchie, la fin du monde. Telle est la différence des sexes vue comme une différence naturelle chez Auguste Comte.

Mais on peut analyser comment Durkheim, dans son œuvre, s'est peu à peu détaché de Comte. Il parle quant à lui de « division des sexes », en montrant que ces traits de caractère que l'on pensait typiques à l'époque – l'intelligence masculine, la sollicitude féminine – loin d'être innés, ont été acquis à travers un très long processus historique. Il considère qu'il y a une origine sociale à des différences qu'on traite souvent de différences naturelles,

et il parle de « division » des sexes, pour montrer que les différences de caractère qu'on prétend être la cause sont plutôt la conséquence des divisions sociales des rôles masculins et féminins.

## **Mauss, analyste pionnier de la « division par sexes »**

Quant à Marcel Mauss il va aller encore plus loin que Durkheim et parler de « division par sexes ». C'est une division dans laquelle le sexe n'est pas simplement l'objet de la division, mais l'outil, le moyen de celle-ci. La division par sexe est une division dont le sexe est un critère. Comment est-ce possible et que faut-il entendre par « sexe » dans cette perspective ? Mauss montre qu'il faut penser de la même façon trois grandes divisions sociales, qu'il considère comme les « divisions premières » de toutes les sociétés humaines : les divisions par sexes, par âges et par générations, ce qui n'est pas la même chose que des divisions des sexes, des âges et des générations. La différence est la suivante : quand vous parlez de division des sexes, par exemple, on a l'impression que les sexes sont déjà là et que vous vous contentez de les séparer, les garçons ici et les filles là. Mais en réalité Marcel Mauss montre dès les années 30 que ces divisions ne consistent pas à classer les individus, mais à les répartir dans des catégories qui ne sont pas « identitaires » mais pragmatiques (elles organisent l'action) et entièrement relationnelles. Ce qui permet la division, ce ne sont pas des différences entre des personnes mais des distinctions entre les statuts que ces personnes endossent, et des répartitions de droits, de devoirs et d'interdits entre ces statuts. Ce qui fait, par exemple, la distinction entre une classe d'âge et une autre classe d'âge, ce ne sont pas des traits qu'on aurait intérieurement, mais les relations de toutes ces classes d'âge les unes avec les autres. Une première classe d'âge aura tels droits et tels devoirs sociaux,

pour elle-même et en direction de la communauté, une autre classe d'âge aura tels droits et tels devoirs sociaux : ces classes n'existent que relativement les unes aux autres. C'est par le processus même qui les distingue qu'elles se constituent, elles ne lui préexistent pas. C'est pourquoi ce sont des classes statutaires, entièrement relatives et relationnelles. On peut donc aussi bien répartir la société en trois, cinq ou huit classes d'âge par exemple, selon la façon dont on va définir des manières d'agir, des manières de faire différentes en référence à des règles, des usages, des attentes sociales. Par cette répartition coutumière on attribuera des rôles et places dans la vie de la société, organisant la solidarité sociale.

La grande originalité de Marcel Mauss, qui fait de lui à mes yeux le pionnier des études de genre en anthropologie, c'est d'avoir compris que cette discipline devrait traiter la « division par sexes » de la façon dont elle traitait déjà la « division par âges », c'est-à-dire comme une question de répartition d'actions et de relations, de droits et de devoirs, et non pas simplement de séparation entre des êtres dont les « identités » sexuées existeraient déjà. Dans cette perspective, le masculin et le féminin ne sont pas conçus comme des propriétés des individus mais qualifient les manières d'agir qu'on dit masculines ou féminines. Cette intuition de Marcel Mauss était pour lui si importante qu'il avait dit :

« La division par sexes est une division fondamentale, qui a grevé de son poids toutes les sociétés à un degré que nous ne soupçonnons pas. On peut dire à nos étudiants, surtout à celles et ceux qui pourraient faire des enquêtes sur le terrain, que nous n'avons fait que la sociologie des hommes, et non pas la sociologie des femmes, ou des deux sexes. »

Voilà la conscience qu'avait Marcel Mauss en 1931. Tout le problème est qu'ensuite, sa leçon a été totalement oubliée, enterrée. La raison majeure de

## Qu'entend-on par masculin/féminin ?

cet oubli est que Marcel Mauss a été lu à travers les lunettes de Lévi-Strauss. Or Lévi-Strauss n'a manifestement pas compris ce que voulait dire Mauss sur la division par sexes ; en tout cas il a proposé lui-même une théorie des sexes qui n'a rien à voir avec l'approche maussienne. Et comme il admirait Mauss tout en le critiquant féroce, beaucoup de gens ont repris les analyses de Lévi-Strauss sur Mauss, en se disant « eh bien voilà une bonne introduction à Mauss ». Et on a oublié Mauss en le réduisant... au rôle de précurseur maladroit de Lévi-Strauss.

Mais tout a changé. Il se trouve que la leçon maussienne qui avait été oubliée, a été retrouvée. Il est important de comprendre comment ces retrouvailles sont aussi un immense progrès par rapport à ce qu'avait pu penser ce précurseur, progrès qu'il faut situer au sein de cette formidable ébullition intellectuelle que sont les « études de genre » qui ont accompagné et accompagnent encore la montée de la valeur d'égalité de sexe, son accès progressif au plus haut des valeurs démocratiques. Mais pour cela, encore faut-il commencer par prendre la mesure des débats parfois très vifs que suscite la définition du concept de « genre ».

Il serait démesuré de prétendre donner ici une synthèse des débats sur le concept de genre, ni même un tableau synoptique de toutes les définitions qui en ont été proposées au fil d'une littérature qui compte maintenant des centaines de milliers de références<sup>2</sup>. Je me bornerai donc à me pencher sur la grande divergence qui, dans la perspective d'anthropologie comparative et historique que je défends, organise toutes les autres. Il s'agit de l'opposition entre deux grandes définitions du concept : le genre comme attribut identitaire des personnes et le genre comme modalité des relations sociales.

Chacun s'accorde à penser que le concept de genre signifie « la distinction masculin/féminin », que l'on écrit en général, comme je viens de le faire, avec une barre oblique. Mais alors, qu'entend-on par masculin/féminin ? Tel est le sens du débat conceptuel : il s'agit de proposer une définition un peu précise de ces notions et de cette distinction, une fois qu'on s'est accordé sur leur nature sociale et non pas naturelle. La barre oblique semble indiquer le caractère relatif des termes (= on ne peut pas poser les termes avant le rapport) et pourtant, dans la majorité des analyses, ce caractère relatif disparaît au profit de l'opposition entre deux catégories définies chacune par ses propriétés intrinsèques au point que certains auteurs n'hésitent pas à substantiver celles-ci : « le masculin » d'un côté et « le féminin » de l'autre.

---

2 Parmi les synthèses aisément accessibles, voir M. Mariani (dir.) Femmes, genre et sociétés, l'état des savoirs, Paris, La découverte, 2005. Et aussi, I. Théry et P. Bonnemère (dir.) Ce que le genre fait aux personnes, Paris, ed. de l'EHESS, 2008.

## Le genre comme identité des personnes

On comprend cet oubli du relatif si on remonte à l'origine de l'usage contemporain du terme de genre. S'il est vrai qu'il doit son succès culturel au fait de s'être répandu d'abord dans les sciences sociales au cours des années 1970, on ignore souvent que celles-ci l'ont auparavant emprunté à d'autres sciences : les savoirs (et savoir-faire) cliniques. C'est dans les années 1960, à l'occasion des débats sur le transsexualisme qui ont opposé aux Etats-Unis endocrinologues, sexologues, psychiatres et psychanalystes autour des Gender clinics, que la notion de genre a été opposée à celle de sexe, le mot genre acquérant ainsi une signification inédite. Voici la définition que le psychanalyste Robert Stoller, l'un des inventeurs du sens nouveau du terme de genre, donne de ce concept :

« [Le genre] a des connotations psychologiques et culturelles, plus que biologiques. Si les termes appropriés pour sexe sont « mâle » et « femelle », les termes correspondants pour genre sont « masculin » et « féminin » ; ces derniers peuvent être totalement indépendants du sexe (biologique). [...] Le genre est la quantité de masculinité ou de féminité que l'on trouve dans une personne, et bien qu'il y ait des mélanges des deux chez de nombreux êtres humains, le mâle normal a évidemment une prépondérance de masculinité et la femelle normale une prépondérance de féminité.<sup>3</sup>»

La nouveauté de l'analyse du genre n'est pas dans les notions de masculinité ou de féminité, qui sont reprises de la pensée la plus traditionnelle sur les « caractères » de l'individu, mais dans le fait que ces caractères sont redéfinis comme les produits d'un conditionnement

culturel, d'une « empreinte » de celle-ci sur l'enfant. Stoller précise que ces stéréotypes de comportement sont intériorisés par l'individu comme des croyances, des ressentis. L'enfant tire ces croyances :

« des attitudes parentales, en particulier dans l'enfance, ces attitudes étant plus ou moins celles adoptées par la société, filtrées par les personnalités idiosyncrasiques des parents. Par conséquent ces convictions ne sont pas des vérités éternelles ; elles se modifient lorsque les sociétés changent. Un guerrier amérindien portait les cheveux longs et se sentait masculin, un prussien représentait son affirmation de la virilité par des cheveux très courts. La masculinité n'est pas mesurée par la longueur des cheveux, mais par la conviction d'une personne que les cheveux longs, ou courts, sont masculins.<sup>4</sup>»

On voit que le concept de genre est ici construit sur deux piliers :

Le premier est l'opposition fondatrice entre le sexe biologique et le genre psychologique/social d'un individu.

Le second est la définition de ce sexe et ce genre comme les marqueurs des identités respectives de deux composantes de la personne, son moi d'un côté (doté d'une identité de genre) et son corps de l'autre (doté d'une identité de sexe).

Le concept de genre comme identité de la personne est ici forgé, et il va avoir une postérité immense. D'abord très valorisé, il va peu à peu alimenter de nombreuses polémiques. Le corps serait-il présocial et n'aurait-il pas de genre ? D'où vient le genre s'il est imposé de l'extérieur au moi intérieur ? Correspond-il à une réalité psychique ou est-il une pure construction de langage ? Le moi n'aurait-il pas

---

3 R. Stoller, Recherches sur l'identité sexuelle, trad. française de M. Novodorski, Paris, Gallimard, 1978, p. 28.

---

4 *ibid.* p. 31.

un genre authentique plus profond que son genre socio culturel ? Pourquoi seulement deux genres et pas trois ? Pourquoi pas des identités transgenres ou *queer* plutôt que des identités de genre masculin ou de genre féminin ? Le cadre commun à tous ces débats est la notion « d'identité de genre », sur laquelle chacun propose sa propre interprétation. On voit donc que, par delà la radicalité apparente de certaines approches déconstructionnistes, un postulat est maintenu où s'accordent toutes les approches issues du concept théorique de genre élaboré lors des controverses psychologiques des années soixante : c'est le postulat que le genre est un attribut des personnes. Or c'est justement ce postulat qui est aujourd'hui remis en question par ceux qui ont su faire le détour par d'autres sociétés, d'autres cultures, que les nôtres hic et nunc. Ici apparaît l'autre définition du concept de genre, le genre comme modalité des relations sociales<sup>5</sup>.

### **Le genre comme modalité des relations sociales**

Il a fallu attendre la fin des années 1980 pour que le lien entre le concept de genre et les conceptions de la personne commence d'être véritablement discuté en sciences sociales, plus précisément en anthropologie, lorsque des travaux d'ethnographie des sociétés lointaines prirent leur distance par rapport à l'approche identitaire du genre (qu'il soit masculin, féminin, *queer* ou transgenre) en montrant qu'elle repose sur une conception « dualiste » de la personne typiquement occidentale et moderne.

Ce débat est loin d'être clos, mais les travaux, désormais très nombreux, qui définissent le genre

comme modalité des relations sociales permettent d'ores et déjà de percevoir le changement majeur que cela représente. Cette acception revendique une distance raisonnée par rapport au sociocentrisme occidentaliste et moderne des conceptions du genre, renouant en particulier avec la tradition maussienne d'une anthropologie historique et comparative. Comme cette approche est bien moins connue, plus nouvelle, et à mon sens nettement plus convaincante et prometteuse de nouvelles découvertes à venir que la précédente, je la développerai plus longuement en m'appuyant par commodité (sachant que c'est injuste pour d'autres livres remarquables) sur deux ouvrages d'anthropologie. Je les ai retenus pour leur apport très significatif à la théorie du genre comme modalité relationnelle.

### **M. Strathern : *Le genre du don et la première interrogation sur la personne***

Publié en 1988, l'ouvrage de Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift*<sup>6</sup>, a profondément ébranlé l'ethnographie de la distinction masculin/féminin dans les sociétés que l'on nomme « sociocosmiques » pour indiquer que notre idée de la coupure entre le règne de la nature et celui de la culture n'y a aucun sens : la société participe d'un tout cosmique à la fois naturel et spirituel qui l'englobe, induisant une tout autre approche de la distinction et de la relation entre l'humain et le non-humain. L'anthropologue, spécialiste des Hagen des Hautes-Terres de Nouvelle-Guinée, contestait dans ce livre la conception du genre comme « sexe social » de l'individu qui avait cours dans la sociologie et l'anthropologie anglo-saxonnes depuis le milieu des années 70. Comme je viens de le rappeler, dans cette approche du genre – et ceci quel que soit le contenu qu'on lui

---

<sup>5</sup> On trouvera une analyse développée de ces deux concepts de genre in I. Théry et P. Bonnemère, *Ce que le genre fait aux personnes*, op.cit.

---

<sup>6</sup> Strathern M., *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press, 1988

donne et quelles que soient les causes qu'on pense lui trouver – le sexe social est considéré comme un « attribut intrinsèque des personnes »<sup>7</sup>, une composante identitaire de l'individu. Or, soulignait Marilyn Strathern, une telle définition repose sur un implicite, la conception occidentale de la personne comme un tout clos sur lui-même. Cette conception n'est pas transposable dans les sociétés mélanésiennes où la personne est considérée comme un être constitué par ses relations. Masculin et/ou féminin n'y sont pas des attributs des personnes, encore moins les constituants d'une identité substantielle de celles-ci, mais des modalités des relations elles-mêmes. De là le titre du livre, *Le genre du don*. Il indique bien que l'ambition de l'ouvrage est de montrer que c'est le don lui-même qui a un genre (qui est sexué<sup>8</sup>) et de parvenir ainsi à une conception renouvelée de celui-ci, prolongeant le célèbre *Essai sur le don* de Marcel Mauss.

Cet ouvrage, non traduit en français, commence tout juste à être connu au delà du cercle des ethnologues familiers des sociétés sociocosmiques. On peut le considérer comme relevant d'une anthropologie féministe profondément renouvelée par la critique du sociocentrisme occidental. Les théories féministes « classiques » (y compris les plus radicales) ne permettent pas, selon M. Strathern, de rendre compte des actions, représentations et valeurs des sociétés traditionnelles, puisqu'elles prennent comme référence universelle nos propres conceptions occidentales modernes de l'homme et de la femme. Or, ces conceptions supposent de tenir pour acquis qu'une personne est constituée d'un corps doté d'un sexe et d'un moi doté d'un genre : la partition dichotomique des identités substantielles

---

7 *ibid* page 135.

8 Je traduis *gendered* par «sexué» et non par le néologisme «genré», qui paraît inutile. Nous disposons en français de deux adjectifs, sexué et sexuel, ce que n'a pas l'anglais ; c'est à l'évidence un atout de notre langue.

masculines et féminines, qu'elles soient de sexe ou de genre, laisse ainsi hors champ l'étude sociologique des actions et des relations. Celles-ci sont censées être un simple effet dont les causes seraient les identités psychologiques acquises par une sorte de conditionnement aux « stéréotypes de genre ». De là deux grandes questions. Qu'en est-il alors de l'agentivité (agency) de l'individu, de sa capacité à agir de lui-même, et doit-on en particulier considérer qu'un individu n'a pas cette capacité dans les sociétés traditionnelles où la valeur supérieure est celle des relations ? N'a-t-on pas tort de chercher un expliquant en dernière instance dans les différences établies entre des substances (spirituelles et corporelles), alors que dans les représentations mélanésiennes ces substances elles-mêmes sont plurivoques, tantôt masculines et tantôt féminines, et symbolisent en réalité toujours des relations ? La critique des théories structuralistes de Françoise Héritier sur la « valence différentielle des sexes » s'enracine précisément ici et on peut la présenter schématiquement ainsi : alors que Françoise Héritier nous dit « sous les relations, apercevez les substances », Marilyn Strathern dit au contraire : « sous les substances, apercevez les relations ».

*The Gender of the Gift* a provoqué un grand débat sur la façon dont on analysait les initiations masculines en Mélanésie depuis les premiers travaux de Gilbert Herdt<sup>9</sup>, en référence à la dichotomie hommes/femmes et à l'hypothèse de "l'identité de genre". Mon propos n'est pas d'entrer ici dans ce débat de spécialistes, ni même d'entreprendre l'analyse d'un livre aussi riche et complexe que *The Gender of the Gift*. Je me contenterai d'indiquer trois des propositions majeures que l'on peut en retirer pour une réflexion générale sur le genre :

---

9 Herdt G. H., 1981, *Gardians of the Flutes : Idioms of Masculinity*, New-York, Mc Graw-Hill. Gilbert Herdt a travaillé directement avec Stoller à l'élaboration de la notion d'identité de genre. Cf. Stoller R. 1989, *Masculin ou féminin ?* Paris, PUF, coll. Le fil rouge, chap.11, pp. 307-338.

On ne peut pas séparer la question du genre des conceptions de la personne, qui varient d'une société à l'autre en référence à leur cosmologie, leur système de significations. C'est sans doute sur l'ignorance de ce point crucial que vient s'ancrer un certain socio-centrisme de la pensée occidentale du genre comme « attribut intrinsèque des personnes ».

Pour décrire les sociétés où l'on considère que les relations constituent les personnes, on ne peut pas s'en tenir à une pensée dichotomique des « rapports hommes/femmes » fondée en dernière analyse sur la différence sexuelle procréative mâle/femelle, ne serait-ce que parce que les relations de même sexe, renvoyées dans l'impensé par cette construction, ne sont ni moins importantes, ni moins sociales ni moins sexuées que les relations de sexe opposé. Ces deux formes de relation font système et existent partout, couvrant tous les domaines de la vie sociale et pas seulement la sexualité ou la procréation.

Une relation sexuée quelconque ne peut pas être comprise si on l'isole arbitrairement d'une chaîne de relations englobées les unes dans les autres. Prenons le cas, exemplaire, d'une relation de don entre le donateur d'un porc et son donataire dans les prestations totales mélanésiennes. Cette relation est apparemment de même sexe (masculin), mais elle ne prend son sens et sa valeur que parce qu'elle englobe hiérarchiquement d'autres relations qui l'ont rendue possible, telle par exemple la relation de sexe opposé entre l'épouse – qui a élevé ce porc – et l'époux, relation conjugale que l'époux représente en tant que donateur et qu'il « donne à voir » dans le don qu'il fait<sup>10</sup>.

---

10 Pour une présentation synthétique de l'analyse relationnelle de M. Strathern, on peut se reporter à Alfred Gell, "Strathernograms, or the Semiotics of Mixed Metaphors" in Gell A., 1999, *The Art of Anthropology*, London, Athlone Press, pp. 29-75.

Les analyses de M. Strathern sur la personne mélanésienne comme "objectification" des relations qui la constituent (la personne serait, de ce fait, à la fois "relationnelle" et "dividuelle") ont eu une grande influence et fait couler beaucoup d'encre chez les spécialistes depuis vingt ans. Sans pouvoir m'y attarder davantage, et pour faire percevoir les points communs à différentes approches, je me tournerai à présent vers un autre ouvrage particulièrement important pour une réflexion sur le genre et la personne : *Sexe relatif ou sexe absolu ?* publié en France en 2000 sous la direction de Catherine Alès et Cécile Barraud. C'est dans cet ouvrage qu'apparaît pour la première fois la notion de « distinction de sexe » pour désigner une certaine façon de comprendre la distinction masculin/féminin, autrement dit le « genre », centrée sur les relations.

### **Sexe relatif ou sexe absolu ? Les quatre formes de la relation sexuée**

Ce livre collectif est issu des travaux d'un réseau international d'anthropologues, tous engagés dans des descriptions ethnographiques les ayant amenés à réfléchir sur la distinction masculin/féminin comme modalité des relations sociales. Bien que tous les contributeurs ne se réclament pas des mêmes références théoriques, ils se revendiquent tous (et en cela ils sont également d'accord avec M. Strathern) d'une sociologie compréhensive. Il n'est pas question pour eux de faire l'impasse sur les représentations et valeurs des individus eux-mêmes pour aller chercher, "par delà" ou "en dessous de" ce qu'ils croient et pensent, des explicants universels sous la forme de lois causales les gouvernant à leur insu. Les directrices de l'ouvrage et nombre de contributeurs s'inscrivent explicitement dans la filiation théorique de Mauss et Louis Dumont, autrement dit dans la perspective du holisme structural. On ne peut pas séparer l'individu du « tout » concret qu'est

la société dont il participe comme personne, agent des actes humains. Les relations sociales sont des totalités partielles ne prenant leur sens que situées dans le contexte global d'un système d'idées/faits/valeurs lui-même différencié en de multiples niveaux englobés les uns dans les autres.

Ce livre traite de sociétés sociocosmiques très diverses, toutes appréhendées sous un seul angle retenu comme particulièrement heuristique : le lien entre parenté et rituels que permet d'apercevoir la distinction masculin/féminin telle qu'elle est exprimée dans la langue, les moeurs, les règles et rites, la cosmologie et le récit mythologique de chaque société. La grande originalité de la démarche des auteurs de l'ouvrage est alors de s'être attachés à explorer dans le détail une seule chose, connue de l'anthropologie depuis toujours mais jamais vraiment prise au sérieux auparavant : la diversité des formes d'expression de la distinction masculin/féminin dans les terminologies de parenté. Nous ne sommes pas spontanément sensibles à cette question, car chez nous presque tous les termes de parenté sont de sexe absolu : un substantif tel que « père », « cousine » ou « grand-mère » indique à la fois un lien de parenté à Ego et un sexe, masculin ou féminin. Or dans nombre de terminologies de parenté existent aussi des termes de sexe relatif. Dans ces cas le substantif indique à la fois un lien de parenté et un sexe, mais celui-ci peut être aussi bien masculin que féminin, tout dépend du sexe du locuteur. Ainsi, chez les 'Aré 'Aré des îles Salomon, *ahone* signifie « germain de sexe opposé » et donc « ma sœur » si c'est un frère qui parle, « mon frère » si c'est une sœur qui parle. Les termes de sexe relatif sont très intéressants car ils distinguent les sexes sans pourtant les nommer et encore moins les absolutiser : ils mettent directement l'accent sur la relation. C'est elle qui est sexuée au sens où elle se différencie en deux pôles sexués unis par une relation interne. Ces termes sont de deux sortes,

les termes « relatifs de sexe opposé » et les termes « relatifs de même sexe ». Les auteurs montrent que nombre de terminologies de parenté présentent à la fois des termes absolus et des termes relatifs, et que leur distribution fait sens.

Mais l'apport majeur de l'ouvrage pour notre réflexion va plus loin. Il est de démontrer que les relations exprimées en termes de sexe absolu ne sont pas moins « relationnelles » que celles qui sont exprimées en termes de sexe relatif : elles le sont tout autant, au sens où leurs pôles sont eux aussi distingués/liés par une relation interne. Pour le dire autrement : on ne peut pas poser les termes avant le rapport. Cela veut dire que la distinction masculin/féminin des termes de parenté n'est pas un simple procédé d'identification du sexe ou du genre des individus (conçus comme attributs intrinsèques de ceux-ci), mais un moyen d'exprimer la dimension normative et signifiante de l'agir propre aux humains vivant dans des sociétés instituées. La distinction de sexe qualifie les manières d'agir attendues de quelqu'un dans le contexte d'une relation. Une relation, par exemple de germanité, se différencie en une manière de l'agir « au masculin » (ou « masculinement ») et une manière de l'agir « au féminin » (ou « fémininement »).

Je traduis cela, pour ma part, en disant que la distinction de sexe est normative, adverbiale, relative et relationnelle, commune aux hommes et aux femmes qui partagent une même société. Elle ne décrit pas des individus différents mais énonce une règle sociale commune de partage sexué des droits et des devoirs, définissant les attentes mutuelles constitutives de telle ou telle relation.

L'étude des systèmes terminologiques fait apparaître que la distinction masculin/féminin est loin de construire la seule relation de sexe opposé, comme semble le présumer l'approche classique

des « rapports hommes/femmes ». En référence à cette distinction, les individus sont en réalité simultanément engagés dans quatre formes de la relation sexuée, certaines étant exprimées soit en termes relatifs, soit en termes absolus : les relations de sexe opposé (frère/soeur; époux/épouse; mère/fils etc.), les relations de même sexe (frère/frère; mère/fille; père/fils; chef de guerre/guerrier; initiatrice/initiée etc.), les relations de sexe indifférencié (grand-parent/petit-enfant, par exemple) les relations de sexe combiné (oncle paternel/neveu utérin, tante paternelle/neveu consanguin, par exemple). On voit que, par cette méthode, les auteurs ont pu aller plus loin que M. Strathern. Plus de dix ans auparavant, elle avait eu le mérite d'attirer la première et avec force l'attention sur le système que forment les relations de sexe opposé et les relations de même sexe dans les sociétés mélanésiennes. Désormais, deux autres formes relationnelles ont été mises au jour, les relations de sexe indifférencié et de sexe combiné. Il n'y a pas plus de raison de les confiner à la seule parenté que les deux premières, car les relations sexuées couvrent tout l'espace du social. Attardons-nous un instant sur l'une d'elle, la relation de sexe indifférencié.

Elle est décisive pour notre réflexion, car c'est la grande oubliée d'une pensée occidentale centrée sur le sexe « absolu » et l'identité substantielle. Comment pourrions-nous avoir des relations de sexe indifférencié, puisque nous sommes toujours des êtres sexués – fille ou garçon, homme ou femme – censés désormais être dépositaires, de surcroît, d'un moi intérieur d'un certain « genre », établi une bonne fois pour toutes ? La réponse est sous nos yeux, mais nous ne la voyons pas. Elle apparaît mieux grâce aux systèmes de parenté où un même terme désigne le grand-père/la grand-mère ou le petit-fils/la petite-fille. Certes, les individus sont toujours d'un sexe, mais en l'occurrence cela n'importe pas dans la définition de leur relation mutuelle et de l'agir

attendu de chacun. Le terme unique indique que cette société conçoit une relation « grand-parent/petit-enfant » de sexe indifférencié, les attentes normatives étant dans ce cas indifférentes à la distinction de manières d'agir cette relation « fémininement » ou « masculinement ».

Ici peut s'inscrire toute une réflexion sociologique car la relation de sexe indifférencié peut être référée à deux valeurs très différentes, la neutralité et l'androgynie. La valeur qui nous vient spontanément à l'esprit est celle de neutralité de la relation. En effet, dans notre propre culture, nombre de relations sociales ont été peu à peu redéfinies comme « de sexe indifférencié », telle par exemple la relation de concitoyenneté dans laquelle désormais chacun de nous est considéré abstraction faite de son sexe qui, en l'occurrence, ne doit pas importer pour la définition des droits et des devoirs. L'historienne de la révolution française, Mona Ozouf, a su apercevoir que les progrès de l'égalité de sexe dans les démocraties se sont traduits par la progressive neutralisation du statut juridique de citoyen (électeur ou élu), neutralisation qu'elle défend – contre une conception différencialiste et identitaire des sexes insensible à la diversité des formes instituées de la relation sociale – comme une « bienheureuse abstraction ». Celle-ci n'implique en rien un déni des différences entre hommes et femmes, ni de la distinction entre des relations de même sexe et de sexe opposé dans les domaines de la vie où elle nous apparaît pertinente.

Cependant, une tout autre valeur de référence est possible, comme l'a montré, par exemple, Anne-Marie Peatrik dans sa belle étude des catégories et classes d'âges chez les Méru d'Afrique de l'Ouest. Elle est de rapporter les relations de sexe indifférencié non pas à la neutralité mais à l'androgynie. Chez les Meru, le grand-parent ou l'arrière-grand-parent est vu aussi comme une personne appartenant à

un certain groupe d'âge, ayant réussi à atteindre au terme d'un cycle de vie fortement ritualisé, le « statut d'androgynie » considéré comme le plus parfait. A l'inverse, dans nombre de sociétés c'est le petit-enfant qui est vu comme encore androgyne, car constitué de la relation de sexe opposé entre son père et sa mère, père et mère qui représentent plus qu'eux-mêmes : l'alliance nécessaire de leurs clans respectifs, devenus les paternels et les maternels de l'enfant. On retrouve ici les belles analyses de M. Strathern sur le corps, la conception, la naissance et l'enfance en Mélanésie<sup>11</sup>. Le fait de valoriser ces androgynies non pas substantielles mais bien relationnelles à travers certains liens de parenté (grands-parents/petits-enfants et au-delà), indique que la parenté est une partie du système socio-cosmique, lui-même organisé par des distinctions de sexe, d'âge et de génération. C'est là une première voie amenant à lier parenté, action rituelle et constitution de la personne.

## Deux grandes leçons pour une réflexion sur le genre

En étudiant les formes de coopération entre consanguins et affins dans les diverses actions rituelles que sont les mariages, les initiations, les fêtes, les échanges cérémoniels ou les funérailles, et en précisant comment ces relations s'inscrivent dans les rapports entre castes sociales (nobles et roturiers), clans ou maisons, les auteurs de « Sexe relatif, sexe absolu ? » déploient de très riches descriptions dont je retiendrai seulement pour conclure, deux leçons générales :

D'une part, un individu, homme ou femme, n'est jamais astreint à la dichotomie du « rapport hommes/

femmes » puisqu'une même personne se trouve simultanément à la croisée de très nombreuses relations de sexe opposé, de même sexe, de sexe indéfini et de sexe combiné, elles-mêmes déclinées de multiples façons selon les contextes. La question est donc de comprendre comment la complexité concrète du tissu relationnel, tout en mettant en cause une approche binaire des sexes (voire leur répartition en deux « classes de sexe » dans une perspective marxisante), n'abolit en aucune manière la distinction globale entre un statut personnel d'homme et un statut personnel de femme, mais la construit. On pourrait même soutenir qu'il n'est pas de sociétés plus attachées à élaborer ces statuts que les sociétés socio-cosmiques, dans lesquelles les tâches, les rôles, les manières d'agir sont extrêmement marqués par la distinction normative masculin/féminin, et ce jusque dans le détail des gestes les plus infimes de la vie quotidienne. La grande différence avec nos sociétés est que jamais l'appartenance de sexe n'apparaît comme un « donné » (issu du déterminisme de la nature, ou de celui de la culture) donné susceptible de séparer la société en deux grandes classes d'individus. En effet, ces sociétés ne croient ni au « biologique » ni à « la différence sexuelle » ni à « la sexualité » comme à une sorte de socle originel ultime, une base en dernière instance. Elles ne séparent pas le corps et l'esprit, la nature et la culture, comme deux entités substantielles ou deux règnes séparés entre lesquels le problème serait de chercher l'articulation. C'est pourquoi être « un homme » ou « une femme » n'y est pas un état naturel mais bien un état civil ou un statut social, plus précisément un statut personnel conquis dans et par les relations sociales, actualisées dans les actions dont chacun est l'agent, l'objet ou l'attributaire. On ne devient ce que nous appelons une personne, l'agent des actes humains, qu'en référence à des normes et des valeurs témoignant d'une participation active au tout sociocosmique. Il faudra l'action du (de la) principal(e) intéressé(e) et la collaboration rituelle de bien d'autres

<sup>11</sup> Strathern M. *The Gender of the Gift*, op. cit. Et du même auteur, 1992, *After Nature*, Cambridge University Press, spéc. chap.2, pp 47-87.

êtres, humains et non humains – plantes, animaux, esprits... –, pour que se constitue peu à peu la valeur suprême de la personne, valeur que symbolise le plus souvent son accès à l'ancestralité.

Le point remarquable, pour un lecteur occidental non spécialiste méditant l'extraordinaire complexité des rituels décrits dans ce livre, est le suivant : en distinguant avec la plus grande attention un statut d'homme et un statut de femme, ces sociétés ne les séparent pas mais les relient. Ce faisant, elles instituent toujours, d'une façon ou d'une autre, les conditions d'un dépassement de la dualité des sexes caractéristique de toute espèce vivante se reproduisant sexuellement. Un statut d'homme ou de femme n'est pas conçu comme une identité isolable ou « intrinsèque » mais comme une partie d'un tout socio-cosmique lui-même fait de relations, permettant à la personne de s'appropriier et comme d'internaliser la distinction masculin/féminin elle-même. En outre, l'action rituelle témoigne de la conscience aiguë qu'ont les membres de ces sociétés du caractère profondément dramaturgique de la vie sociale humaine. Elle autorise de multiples formes de jeux fort sérieux avec l'institution des manières d'agir sexuées que l'on pense aux grands rituels d'inversion de sexe, à l'intégration dans la vie sociale des « hommes-qui vivent-à-la-manière-des-femmes »<sup>12</sup>, au statut sacré des hermaphrodites, ou à la possibilité d'accorder dans certaines circonstances un statut masculin à une femme ou un statut féminin à un homme, comme dans le mariage de même sexe chez les Nuer.

D'autre part, la description sociologique implique de distinguer soigneusement l'autorité et le pouvoir,

puisque la spécificité de l'autorité est que personne ne peut se la conférer à soi-même. C'est en référence aux valeurs et significations communes qui font autorité pour tout le groupe que se distinguent des hiérarchies statutaires. Les études présentées dans *Sexe relatif ou sexe absolu ?* montrent que l'attention à l'autorité des statuts n'incite en rien à sous-estimer la dimension du pouvoir dans les sociétés, à condition toutefois de distinguer les deux sens du mot pouvoir. D'un côté le pouvoir institué de se faire obéir ou de trancher les conflits, qu'il soit politique, religieux ou de parenté, et de l'autre le pouvoir comme exercice brut de la force, coercition par la violence et l'intimidation. Le pouvoir au premier sens du terme n'est pas réductible à la tyrannie. En effet, il est en général soumis à l'autorité d'une référence considérée comme supérieure et celui qui est en charge de l'exercer doit lui-même respecter règles et rites. Seule la description de la totalité sociale permet de porter une appréciation sur la façon dont une société particulière hiérarchise les statuts sexués, institue en son sein les rapports de pouvoir, et enfin régule (ou non) les pur et simples rapports de force entre individus des deux sexes. S'efforcer de distinguer des notions comme l'autorité et le pouvoir au lieu de les confondre volontairement sous l'égide de la catégorie unique de « domination » peut être mal compris : ne chercherait-on pas à euphémiser la situation des femmes dans les sociétés traditionnelles ? A cette question, la réponse sera que le véritable devoir moral du sociologue ou de l'ethnographe est l'exactitude, la justesse de ses descriptions. En outre, il n'est pas sûr du tout que l'on rende mieux raison de l'infériorisation traditionnelle des femmes en disant que « tout n'est que pouvoir » : car si tout est pouvoir, alors rien ne l'est ; si tout est domination alors rien ne l'est. C'est affaiblir d'autant la force de la critique que l'on peut et doit faire de certaines sociétés tyranniques qui font subir aux femmes des traitements particulièrement iniques.

---

<sup>12</sup> Cette expression est la traduction du terme samoan "faafafine". Pour une analyse du statut et de l'intégration sociale des "hommes-qui-vivent-à-la-manière-des-femmes" à Samoa, voir Tcherkezoff S., 2003, *Faa Samoa, une identité polynésienne*, Paris, l'Harmattan, chap. 7.

## Retourner vers nous le miroir

Ces deux livres, *The Gender of the Gift* et *Sexe relatif ou sexe absolu ?* ne sont que deux exemples d'un mouvement de plus en plus important dans l'anthropologie féministe contemporaine, s'efforçant de prendre ses distances avec le sociocentrisme occidental qui préside à la plupart des théories classiques de la domination masculine : leur point commun est de considérer le genre (la distinction masculin/féminin) non comme un attribut ou une « identité » des personnes, mais comme une modalité des actions et des relations sociales. A partir de là, que restait-il à faire à la sociologue que je suis, spécialiste de nos sociétés ? Il restait, bien entendu, à retourner vers nous le miroir. Autrement dit, il restait à tenter de compléter ce qui a été fait par les anthropologues qui ont travaillé dans des sociétés très différentes des nôtres en revenant sur notre propre histoire à la lumière de la comparaison anthropologique et des outils conceptuels que l'approche relationnelle du genre avait permis de forger. La question était alors de comprendre simultanément deux choses, qui semblent contradictoires mais ne le sont pas. D'une part, pourquoi dans notre propre culture, a-t-on « oublié » la conception relationnelle de la personne dont témoignent les sociétés traditionnelles, et pourquoi au fond l'a-t-on disqualifiée au profit d'une autre approche : celle qui considère la personne comme un tout autarcique, clos sur sa propre intériorité, mû comme de l'intérieur par ses « propriétés intrinsèques », et préexistant en définitive à toute inscription dans un monde humain particulier, une société donnée, un tissu de relations historiquement instituées ? D'autre part, même si cette représentation autarcique de l'individu existe

indéniablement dans la culture individualiste moderne, devons-nous croire qu'elle correspond à la réalité de ce que nous sommes ? Autrement dit ne sommes-nous pas des personnes bien plus relationnelles que nous ne le croyons, au sens où, nous aussi nous agissons et pâtissons à la manière humaine, c'est-à-dire par la médiation de la référence à des règles, des représentations, des valeurs qui nous permettent d'agir « en tant que », en endossant dans nos rapports aux autres des statuts symboliques entièrement relatifs et relationnels ?

Revenons sur deux moments cruciaux de l'histoire occidentale : les premiers siècles du christianisme et l'entrée dans la modernité démocratique.

## **Le renoncement à la chair du christianisme primitif**

Tout d'abord – et ici j'ai été très influencée par la partie de l'œuvre de Marcel Gauchet qui porte sur la religion et la démocratie, et par les *Essais sur l'individualisme* de Louis Dumont – je crois que les sciences sociales qui s'efforcent de penser la distinction de sexe doivent impérativement revenir à l'immense révolution anthropologique que fut l'émergence du christianisme. Là se trouvent les racines lointaines de la conception occidentale moderne de la question des sexes. Elle dépend à la fois des conceptions du corps, de l'esprit et de la personne. Bouleversant les représentations traditionnelles du rapport entre l'esprit et le corps dans le monde païen antique, les premiers siècles du christianisme ont élaboré une tout autre conception de la personne, vue désormais comme une créature de Dieu, déchue et sauvée, dans une perspective universaliste. Un des traits majeurs de la perspective chrétienne est de disqualifier le monde d'ici-bas, autrement dit le tissu concret des relations sociales dans lequel l'individu est pris hic et nunc,

au profit de la résurrection dans la vie éternelle et le monde divin de l'au-delà. Cela passe par la valorisation d'une unique relation, la relation de chacun à Dieu, relation qui monte de chacun à Dieu et « redescend » en quelque sorte de Dieu à chacun, liant tous les chrétiens en une seule Ecclesia. Dans ce mouvement, s'affirme très nettement une disqualification des rôles institués séparant un monde social féminin et un monde social masculin dans les sociétés antiques. C'est le sens de la phrase de Paul, « il n'y a ni homme ni femme, ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, vous êtes tous un en Jésus-Christ ». Il ne s'agit certes pas de nier la réalité de la différence des sexes, mais d'énoncer une valeur : nous, chrétiens, ne voulons pas « voir » les statuts sociaux masculin / féminin, qui n'appartient qu'à ce monde-ci. J'ai rappelé plus haut par contraste que les religions traditionnelles préchrétiennes, qui sont des religions des ancêtres, des religions de la coutume, sont très attachées, au contraire, à la distinction des statuts sociaux masculins et féminins, y compris dans leur dimension androgyne. Le premier grand changement introduit par le christianisme est donc la disqualification des rôles, des statuts, bref de toute cette dramaturgie subtile qui ordonne la vie commune des sociétés, dramaturgie qui dans le christianisme semble n'avoir pas de réelle existence, tant elle pâlit jusqu'à s'effacer devant la lumière de la relation de chacun et de tous au Dieu sauveur universel.

Un autre changement majeur introduit par le christianisme est la conception nouvelle du corps qui apparaît quand on se met à considérer le corps comme le tabernacle de l'esprit, autrement dit comme une unité individuelle enclosant en lui une âme personnelle déposée par Dieu. Pour percevoir l'ampleur immense de cette révolution, le meilleur guide est sans doute l'historien britannique Peter Brown, dont il faut lire en particulier un livre majeur, trop peu connu, *Le renoncement à la chair*, Virginité, célibat et continence dans le chris-

tianisme primitif. Ce livre permet de comprendre que la disqualification de la sexualité et de la chair par le christianisme primitif n'a pas grand-chose à voir avec ce qu'on en imagine aujourd'hui en se fondant sur des conceptions très récentes, tirées des pruderies du XIX<sup>e</sup> siècle victorien ! La disqualification de la chair par le christianisme primitif, c'était tout simplement une disqualification de ce monde-ci au profit de la réalité de l'autre monde. C'est pourquoi le renoncement à la chair n'est pas seulement le renoncement à la sexualité, c'est le renoncement au monde, c'est-à-dire aussi à ses pompes, à ses richesses, à ses honneurs, et bien entendu aussi à sa reproduction... Certains courants du christianisme des premiers siècles ont tenté d'imaginer un monde sans mariage et sans reproduction, et une des grandes questions que Peter Brown traite dans son livre est justement celle-ci : comment, dans ces siècles décisifs, se sont opposés ceux qui par l'abstinence totale voulaient échapper radicalement à l'emprise de l'attachement à l'ici-bas, et ceux qui au contraire ont voulu proposer aux pères de famille chrétiens une autre issue que la retraite dans le désert et l'absence de toute sexualité. Dans ce contexte se met en place là une distinction/rela-tion de l'âme et du corps tout à fait particulière. Et toute la difficulté sera pour nous de comprendre en quoi ces conceptions chrétiennes très anciennes préparent la laïcisation moderne, qui est pourtant aussi une rupture avec la conception chrétienne de la « dualité non dualiste » entre esprit et chair, âme et corps. Qu'est-ce qui vient de cette conception chrétienne, et qu'est-ce qui rompt avec elle, dans la façon dont les philosophies de la conscience des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (Descartes, Locke..) ont conçu l'opposition de l'âme et du corps, de l'esprit et du corps, ou encore du self et du corps ? Il est important de s'interroger sur ce point, car les concepts élaborés à l'époque des Lumières gouvernent encore aujourd'hui l'idéologie individualiste dans laquelle nous baignons. Les sociologues, les historiens et

les philosophes doivent décrypter cette idéologie, en mesurant son influence énorme sur les repré-sentations collectives, mais sans céder pourtant à la tentation de croire qu'elle rend compte de la vie sociale et personnelle réelle qui est la nôtre.

## **L'homme, la femme et la « nature humaine » : la philosophie des Lumières**

Un autre moment-clé de recomposition de la ques-tion des sexes dans notre culture occidentale est l'entrée dans la modernité, quand notre civilisation a laïcisé les références héritées du christianisme en élaborant la conception moderne de l'Homme et de la Femme. On peut montrer assez aisément, je crois, que les philosophes des Lumières et les juristes du droit naturel moderne se sont efforcés d'élaborer des théories de la différence des sexes échappant à tout acte de foi religieux, à toute référence au dogme ou à l'autorité de la Bible, afin de proposer une explication du partage sexué des rôles qui soit fondée uniquement sur ce qu'ils ont appelé la « nature humaine ». Ne confondons surtout pas cette nature humaine avec la nature physique, voire avec la biologie, comme on le fait si souvent aujourd'hui ! Ce que les philosophes nommaient « nature humaine » est tout autant psychique que physique, et même davantage car c'est dans les attributs psychiques et mentaux que l'on cherche à saisir l'essence propre de l'espèce humaine par rapport aux autres espèces animales.

C'est à ce moment-là que se met en place une conception identitaire de la question des sexes, qui propose une explication nouvelle au partage sexué des rôles. Ce partage ne tiendrait pas à la nécessité proprement humaine de faire société ensemble par la médiation de règles et de valeurs, impliquant de ritualiser notre vie sociale, de la scander par des céré-monies où viennent se ressourcer les rôles sociaux

(par exemple de parenté) que nous endossons pour agir « en tant que »... Au plus loin de cette approche relationnelle, on cherche au contraire à saisir l'individu isolé « à l'état de nature », dépouillé de tous ses caractères sociaux, afin de définir les traits fondamentaux de féminité ou de masculinité qui font l'essence universelle et atemporelle d'un Homme ou d'une Femme. Se mettent en place à cette époque toutes les théories (aujourd'hui unanimement dénoncées) qui prétendaient que la femme est naturellement disposée à la sollicitude pour son prochain, parce que, dit-on, son caractère de femelle la prédispose naturellement à un certain rapport à son petit, au plus faible etc. L'homme, quant à lui, aurait une tendance naturelle à la prédation, au gouvernement, à l'activité intellectuelle, à la lutte avec ses rivaux...

Cette conception moderne des sexes, que je ne fais qu'évoquer ici de façon outrageusement réductrice, oublie que la vie humaine est intrinsèquement normative. Elle oublie que les manières d'agir masculines ou féminines instituées des sociétés traditionnelles vous disaient non ce que vous étiez mais ce que vous deviez faire, non ce que vous alliez faire mais ce qui était attendu de vous. La particularité la plus significative de la pensée moderne des sexes est d'effacer le langage normatif des règles et des attentes sociales, des statuts et du devoir-faire, et d'adopter un tout autre langage. Désormais, on énonce des normes comme si elles étaient des lois au sens des lois de la physique : le langage qui submerge tout est celui de l'identité personnelle. On prétend que ce que vous faites dépend de ce que vous êtes intérieurement, et qu'agir n'est au fond rien d'autre qu'une conséquence « dans le corps », dont la cause est le « moi » (self) intérieur. Et finalement, l'explication qui est proposée au fait que dans toutes les sociétés humaines existe un partage sexué des statuts et des rôles, est celle de la différence ontologique : c'est parce que l'Homme et la Femme sont naturellement différents, complé-

mentaires et hiérarchisés que l'un fait ceci et l'autre cela, selon une logique tout à fait spécifique à la petite famille conjugale, cette société différente de toutes les autres, la seule où « la nature a fait tous les frais de l'institution » (Comte). Tout l'effort des sciences sociales consistera, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, à déconstruire ces conceptions radicalement anti-sociologiques et anhistoriques de la nature humaine universelle, puis à critiquer, d'abord à bas bruit puis avec de plus en plus de force, la vision hiérarchique des sexes dont elles se voulaient la justification.

### La « voie longue » de l'anthropologie comparative et historique

La voie de l'anthropologie comparative et historique de la distinction de sexe est une « voie longue ». Il faut prendre réellement beaucoup de temps pour revenir sur l'héritage occidental, apercevoir que nous devons nous situer parmi les autres, et comprendre que nous pouvons renouer avec l'anthropologie comparative dont la grandeur était de fabriquer des lunettes conceptuelles nous permettant de nous voir nous-mêmes à partir du point de vue des autres, ou à partir d'un croisement entre notre point de vue et celui des autres. Nous mettre nous-mêmes en perspective, nous voir à distance, poser sur nous un regard éloigné, devenir nous-mêmes les autres des autres... autant de façon de dire que la tradition occidentale chrétienne qui a conduit jusqu'à l'individualisme moderne et aux révolutions démocratiques du XVIII<sup>e</sup> siècle n'a rien de « nécessaire » et n'est pas la seule possible. Notre façon de penser la question des sexes n'est pas la même que celle de l'Inde, de la Chine, de l'Afrique, etc., et dans le contexte contemporain il est extrêmement important pour se comprendre soi-même de ne pas se prendre pour le nombril du monde. Si nous renouons avec cette tradition de l'anthropologie comparative, cela va ouvrir un champ immense de réflexion sur nous-mêmes,

sur notre histoire. Que s'est-il vraiment passé dans l'Antiquité grecque, quand l'alliance de la politique et de la guerre a fait naître ce que l'historienne Nicole Loraux nomme « la cité politique des hommes » en renvoyant les femmes et le féminin du côté du privé et du domestique de façon infiniment plus drastique qu'auparavant ? Que s'est-il vraiment passé sur la question des sexes au moment du christianisme, et comment s'est fait le lien entre la tradition judaïque et la tradition hellénistique et romaine ? Quels ont été les apports de l'Islam ? Quel a été ensuite l'effet de la réflexion de la Renaissance ? Que s'est-il passé à l'entrée dans la modernité et ensuite aux XIXe et XXe siècle etc.

Il est facile de voir que les « grandes théories » de la domination masculine, qui se veulent universelles et atemporelles, nous privent de comprendre notre propre histoire. Or cette histoire, plus on la connaît, et plus on aperçoit qu'elle est complexe, qu'elle n'est pas linéaire. On découvre que dans des périodes anciennes, les femmes ont eu beaucoup plus de valeur et de pouvoir que dans des phases plus récentes, alors qu'on a tendance à penser en terme de progrès continu, ce qui revient (comme le soulignait Evans-Pritchard) à dire que plus vous êtes loin de nous hic et nunc, et plus vous êtes chez les sauvages... Or il y a des sociétés traditionnelles qui considèrent la valeur du féminin comme la valeur ultimement la plus englobante et la plus importante. Elles sont très minoritaires, mais elles existent, même si nous savons que l'immense majorité des sociétés traditionnelles considèrent, à l'évidence, la valeur du masculin comme la plus englobante.

Ces quelques considérations indiquent que pour pouvoir réexaminer notre propre histoire, il faut clarifier un aspect capital de la question des sexes dont je n'ai pas encore vraiment parlé jusqu'à présent, qui est justement la question des valeurs. C'est sur lui que je conclurai.

## Hiérarchie et inégalité : la question des valeurs

---

Ce qui a dominé pendant des décennies la pensée féministe est l'idée d'une alternative obligée entre deux situations aussi simples qu'opposées : la domination masculine d'un côté ; l'égalité de sexe de l'autre. Or plus nos collègues anthropologues ont investigué les rôles masculins et féminins et ont décrit avec précision la place respective des femmes et des hommes, des garçons et des filles, place saisie à travers la vie concrète des systèmes de parenté, les grandes cérémonies rituelles, les naissances, les mariages, les funérailles, les grandes fêtes liées aux saisons et enfin l'ordonnement de la vie quotidienne, et plus ces anthropologues se sont aperçus que non seulement on ne pouvait pas exporter « là-bas » notre conception identitaire du genre et de la personne, mais qu'on ne pouvait pas non plus y exporter notre conception de l'inégalité.

Pourquoi ? Parce qu'on a mis au jour sur le terrain ethnographique deux réalités qui semblent de prime abord totalement contradictoires. D'un côté, on a vu qu'il y avait bien davantage de sujétion des femmes dans les sociétés traditionnelles qu'on ne le pensait autrefois. On s'en aperçoit parce qu'on est attentif aujourd'hui à de multiples formes de subordination que les anthropologues classiques ne voyaient pas. Par exemple il y a beaucoup de travaux actuellement sur la prise de parole (qui a la parole, qui ne l'a pas, comment etc.) ou d'autres domaines qui ne visent pas simplement les inégalités matérielles. Tout cela converge pour montrer qu'il existe bien plus de processus d'infériorisation des femmes qu'on ne le prétendait auparavant. Mais on a trouvé aussi, et c'est cela qui est intéressant, bien plus de pouvoir féminin qu'on ne croyait, plus de pouvoir, plus d'autorité, plus de valeur des femmes dans les sociétés traditionnelles qu'on ne l'avait perçu auparavant. Voilà la réalité de l'investigation de terrain,

même si elle semble incompréhensible à première vue : plus d'infériorité et plus de sujétion, mais aussi plus de valeur et plus de pouvoir des femmes qu'on ne pensait.

A partir de là, le problème d'une alternative aux grandes théories de la domination masculine est posé. On découvre qu'on peut échapper à leurs apories non pas en essayant de trouver une « grande théorie » alternative, mais en s'efforçant de façonner les outils d'une description juste. Et dans une description juste, la première chose que l'on est amené à reconnaître est qu'une personne est toujours au croisement de multiples relations. Il suffit pour le comprendre de se tourner vers les liens de parenté par exemple. Une femme peut être à la fois (c'est la banalité même de le dire, mais c'est justement cette banalité qui est en permanence oubliée) une épouse, une fille, une mère, une sœur, une tante... C'est une seule et unique personne, et elle est tout cela à la fois. Et ce n'est pas tout. Elle est au croisement de multiples relations dans la parenté, mais elle est aussi bien autre chose : une initiée, une prêtresse, une initiatrice, une hortultrice... elle a donc de multiples statuts sociaux simultanément. La description ethnographique prend ici toute son importance, car elle révèle assez vite que la même personne peut se trouver au même moment à la fois en position de subordination au sein de telle relation et en position de domination au sein de telle autre relation. Un seul exemple : les Orokaiva de Nouvelle-Guinée étudiés par l'anthropologue André Iteanu<sup>13</sup>. L'épouse, dans cette société, est clairement subordonnée à l'époux. Tout dans la relation époux/ épouse le montre : l'épouse marche derrière son mari, lui obéit en tout, lui sert son repas sur une plate-forme supérieure, se tait en sa présence pendant les premières années du mariage.... Mais cette même femme, en tant que belle-mère d'un gendre, voit s'inverser totalement les choses : aucune

relation sociale dans cette société n'est plus asymétrique que la relation de la belle-mère et du gendre, et cela au bénéfice entier de la belle-mère ! Le gendre rampe littéralement devant la belle-mère, elle est tellement au-dessus de lui qu'il ne peut même pas la regarder en face, a fortiori il ne peut pas manger devant elle, il lui sert en premier le produit de sa chasse, etc.

Ce seul exemple fait entrevoir à quel point la question de la valeur respective du masculin et du féminin est complexe dans les sociétés traditionnelles et il est aisé de concevoir qu'il en va de même chez nous. Ici comme ailleurs, le travail de l'anthropologue part de cette réalité où les femmes peuvent être tantôt en position inférieure, tantôt supérieure, tantôt égalitaire, etc. A partir de là, le cœur du travail socio-anthropologique est de comprendre que toutes ces relations ne sont pas une simple liste, mais qu'elles font sens à travers l'architecture sociale qui les situe les unes par rapport aux autres. C'est cela, étudier la distinction de sexe : passer d'une liste de relations, qui n'a pas de sens en soi, au fait qu'une société concrète est un tissu relationnel doté d'une certaine organisation, d'une certaine forme globale qui fait sens pour les gens. Ce qui fait sens, ce n'est pas telle ou telle relation isolée, mais c'est le rapport entre toutes ces relations, et c'est pour cela qu'on parle d'un système de parenté dans lequel les relations de filiation, les relations de germanité et les relations d'alliance sont interdépendantes les unes des autres. La façon dont on progresse de la naissance à la mort par la médiation de ce tissu relationnel va changer au cours du temps biographique de l'individu, et la tâche des anthropologues est de reconstituer l'ensemble. Et c'est là, au bout du compte, à partir de la dynamique du tissu relationnel global et complexe, en cherchant à comprendre quel domaine de la vie est subordonné à quel autre, que l'on peut s'avancer à dire si, dans telle société, la valeur du masculin l'emporte sur la valeur du féminin, ou pas. Il faut une étude ethnographique à la fois précise et globale

---

<sup>13</sup> Iteanu A. *Hommes et femmes dans le temps*, in *Sexe relatif ou sexe absolu ?* op. cit. pp. 325-356.

pour apprécier si, dans telle société, le statut personnel d'homme est en définitive supérieur, si c'est plutôt le statut personnel de femme, ou si les deux sont équivalents, par exemple parce que transcendés par une « androgynie symbolique »<sup>14</sup>.

Il n'y a pas de réponse universelle et a priori à cette question, même si dans la tradition occidentale comme dans bien d'autres le statut social masculin fut longtemps si hiérarchiquement englobant qu'un même mot, homme, désigne en français l'humain en général et l'humain de sexe masculin en particulier. Sur cette hiérarchie, pourtant, les travaux récents des historiens occidentaux (tel ceux de Jérôme Baschet<sup>15</sup> sur l'anthropologie chrétienne médiévale) amènent à s'interroger à nouveaux frais. Le masculin domine dans la vie sociale référée à la guerre et à la politique, c'est clair. Mais n'y a-t-il pas une dimension supra-sociale plus englobante où les statuts personnels de femme et d'homme sont équivalents, dans la cosmologie chrétienne ? Cette question rejoint celles que nous posent les descriptions des sociétés lointaines.

Comme l'a montré l'anthropologue britannique Annette Weiner dans l'une des études pionnières les plus célèbres de la nouvelle anthropologie féministe<sup>16</sup>, l'un des grands problèmes légués par le "biais masculin" occidental dans l'observation ethnographique a été le rôle dominant que l'on a accordé au pouvoir politique sans se demander à quelles valeurs supra-politiques ce pouvoir lui-même est rapporté (par exemple, la cosmologie religieuse). On a admis sans l'interroger la dichotomie occidentale entre « le public » et « le privé »

14 J'emprunte ce terme à Barbara Glowczewski, "Loi des hommes, Loi des femmes : identité sexuelle et identité aborigène en Australie", in *Sexe relatif ou sexe absolu ?* op. cit. p. 142 et suivantes.

15 Voir la contribution de Jérôme Baschet à l'ouvrage collectif *Ce que le genre fait aux personnes*, op. cit. .

16 Weiner A., 1976, *Women of Value, Men of Renown*, Austin and London, University of Texas Press.

ou encore « le politique » et « "le domestique" » et assigné universellement les femmes à un domaine dit privé et domestique, considéré comme naturellement subordonné dans la vie sociale. C'est ainsi que A. Weiner, après avoir remis ses pas dans ceux de Malinowski et étudié les grands rituels féminins de funérailles qu'il avait délaissés, a montré qu'il n'avait pas aperçu aux Trobriands l'autorité supérieure des femmes et la valeur englobante du féminin au plan des relations cosmologiques dont l'enjeu n'est pas le gouvernement politique de la société (conféré aux hommes/guerriers) mais le rapport entre la vie et la mort, autrement dit l'inscription de la vie sociale dans le tout cosmique qui l'englobe.

Cet exemple nous rappelle que lorsque l'anthropologue étudie de près les relations sexuées – par exemple : époux/épouse ou frère/sœur – il s'aperçoit que chacun des deux pôles relationnels a une valeur : il n'y en a pas un qui accapare toute la valeur et l'autre qui en est privé (sauf peut-être dans des cas extrêmes comme l'esclavage). La plupart des théories sociologiques n'arrivent pas à rendre compte de ce fait pourtant très simple, parce qu'il leur manque un outil conceptuel adéquat. Quel est cet outil ? C'est celui que nous a légué Louis Dumont à travers la notion de hiérarchie, dont il a complètement renouvelé l'approche en la définissant comme « l'englobement de la valeur contraire ».

Tout l'intérêt de l'apport de Dumont est de nous faire comprendre que la hiérarchie n'est pas la même chose que l'inégalité. Certes, très souvent les auteurs confondent ces deux notions et emploient un mot pour l'autre, et c'est parfois le cas d'intellectuels très reconnus. Pourtant c'est une grave erreur logique. En effet, l'inégalité est une notion qui suppose une seule valeur de référence : on est égaux ou inégaux en référence à une valeur, ou à la possession d'une valeur, d'un bien social. Prenons un exemple : le salaire. En référence à la valeur-

salaire, on peut être égaux ou inégaux, et chacun sait que les hommes et les femmes sont encore très inégaux sur ce plan, dans la société actuelle. Prenons maintenant un autre bien, une autre valeur, pour comparer le sort des sexes : l'espérance de vie. Sur cette valeur, nous sommes inégaux, mais cette fois au bénéfice des femmes, qui vivent plus longtemps que les hommes. Ces exemples rappellent que pour mesurer une inégalité, on emploie une sorte d'échelle de mesure unique, qui va placer les individus plus haut ou plus bas, selon qu'ils possèdent plus ou moins d'une seule valeur.

Mais le principe de la hiérarchie, c'est tout autre chose ! La hiérarchie est une notion dont la spécificité est d'abord de supposer plusieurs biens, et dont la fonction est de rendre compte du rapport entre plusieurs valeurs. Dans la vie nous n'avons pas qu'une valeur, nous en avons de nombreuses, et nous ne nous contentons pas de les aligner comme sur une étagère, ou d'en faire une liste, comme une liste de courses : nous les mettons en rapport les uns avec les autres pour pouvoir agir. Autrement dit nous arbitrons entre ces biens ; au sens fort du terme, nous les hiérarchisons. La hiérarchie, c'est le rapport que nous faisons entre plusieurs biens, ce qui suppose que le bien que nous allons subordonner est tout de même un vrai bien, une vraie valeur à nos yeux... Je valorise beaucoup de choses dans la vie, par exemple de me promener à Bruxelles pour admirer le jardin botanique, de rendre visite à mes amis, de travailler, de m'occuper de mes enfants... tous ces biens, je vais arbitrer entre eux, je vais les hiérarchiser, pour organiser ma journée. Nous ne cessons de hiérarchiser sans même y penser, et hiérarchiser c'est décider quelle valeur va englober telle autre valeur. Comment faire ? Je ne vais pas choisir laquelle je place au-dessus, ou au-dessous sur une échelle unique de mesure, ça n'aurait pas de sens car cela voudrait dire que celle que je mets au dessous est tout simplement évacuée par celle

qui est au dessus. C'est pourquoi la figure véritable de la hiérarchie est l'englobement de la valeur contraire que je peux représenter, par exemple, en fermant mon poing gauche, pour représenter la valeur égalité, et en englobant à présent mon poing gauche dans mon poing droit qui lui représente la valeur liberté. Si je le fais dans ce sens, cela veut dire que j'englobe la valeur égalité dans la valeur liberté (je la subordonne à la valeur liberté) mais il n'est pas exclu que dans d'autres circonstances je décide de faire l'inverse et d'englober la valeur liberté dans la valeur égalité. Cela dépendra de ce qui est en jeu... Quand je hiérarchise, je subordonne l'expression d'une valeur à l'autre, sans la supprimer pour autant. Comprendre cela est absolument capital pour décrire adéquatement la situation des femmes dans les sociétés traditionnelles sans se trouver amené à disqualifier les valeurs féminines comme des pseudo valeurs, des fausses valeurs, des tromperies, sous prétexte que ces valeurs sont très souvent englobées et subordonnées.

Prenons l'exemple de la maternité, valeur si importante dans les sociétés traditionnelles : on sait qu'il était très fréquent que cette valeur soit englobée dans une valeur encore supérieure, celle du guerrier masculin. Pourtant, la maternité était une véritable valeur, et dans certaines circonstances, il se pouvait qu'elle devienne elle-même la valeur englobante. Tout l'art des sciences sociales doit être de saisir cette complexité sans s'y perdre. La tâche est ardue, mais faute de s'y affronter les sociologues et les historiens ne cesseront de creuser l'abîme entre un discours politique sur l'égalité de sexe de plus en plus caricatural, et les trésors de plus en plus incompréhensibles pour les nouvelles générations que sont la peinture, la sculpture, la littérature des siècles passés... Ces trésors légués par l'histoire mettent en forme et nous représentent la complexité des relations sexuées dans la longue histoire de l'humanité. Ils nous confrontent à ce défi : compren-

dre un monde qui n'est plus le nôtre mais dont nous sommes pourtant issus, comprendre des valeurs que nous ne partageons plus, voire que nous combattons, mais qui sont pourtant des valeurs. Dans cette confrontation entre hier et aujourd'hui, entre « eux » et « nous », se joue non seulement notre perception de nous-mêmes, mais notre capacité à élaborer un universel anthropologique différent. Les multiples formes de la distinction de sexe nous rappellent que l'homme n'existe que dans et par la diversité infinie des hommes et des sociétés où ils vivent, comme l'universel du langage n'existe que dans et par la diversité infinie des langues que nous apprenons à nos petits pour qu'ils nous rejoignent dans le monde humain de l'interlocution.

## Bibliographie

- Alès C. et Barraud B. (dir.), *Sexe relatif ou sexe absolu ?*  
Paris, Editions de la MSH, 2001.
- Descombes V., *La denrée mentale*,  
Paris, Minuit, 1995.
- Descombes V., *Les institutions du sens*,  
Paris, Minuit, 1996.
- Gell A., « Strathernograms, or the Semiotics of Mixed Metaphors  
in Gell A., *The Art of Anthropology*,  
London, Athlone Press, pp. 29-75, 1999.
- Herdt G. H., *Gardians of the Flutes : Idioms of Masculinity*,  
New-York, Mc Graw-Hill, 1981.
- Mariani M. (dir.), *Femmes, genre et sociétés, l'état des savoirs*,  
Paris, La découverte, 2005.
- Ozouf M., *Les mots des femmes*,  
Paris, Gallimard, 1995.
- Peatrik A. M., *La vie à pas contés, Générations, âges et sociétés  
dans les hautes terres du Kenya; Méru Tigania-Igembe*,  
Paris, Société d'ethnologie, 2000.
- Stoller R., *Masculin ou féminin ?*,  
Paris, PUF, coll. Le fil rouge, pp. 307-338, 1989.
- Stoller R., *Recherches sur l'identité sexuelle*,  
trad. française de Novodorski M.,  
Paris, Gallimard, 1978.
- Strathern M., *After Nature*,  
Cambridge University Press, pp 47-87, 1992.
- Strathern M., *The Gender of the Gift*,  
Berkeley, University of California Press, 1988.
- Tcherkezoff S., *Faa Samoa, une identité polynésienne*,  
Paris, l'Harmattan, 2003.
- Théry I. et Bonnemère P. (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*,  
Paris, éd. de l'EHESS, 2008.
- Théry I., *La distinction de sexe, une nouvelle approche de l'égalité*,  
Paris, Odile Jacob, 2007.
- Weiner A., *Women of Value, Men of Renown*,  
Austin and London, University of Texas Press, 1976.

## Prenons le temps de travailler ensemble

La prévention de la maltraitance est essentiellement assurée au quotidien par les intervenants en lien direct avec les familles.

Le programme Yapaka, mené par la Coordination de l'aide aux enfants victimes de maltraitance, a pour mission de soutenir ce travail.

D'une part, il propose un volet de formations, de conférences, d'informations via une newsletter et les livres Temps d'Arrêt aux professionnels. D'autre part,

des actions de sensibilisation visent le public (livres, spots tv, autocollants...).

Plutôt que de se focaliser sur la maltraitance, il s'agit de promouvoir la construction du lien au sein de la famille et dans l'espace social : un tissage permanent où chacun – parent, professionnel ou citoyen – a un rôle à jouer.

**yapaka.be** 

*Une action de la Communauté Française*



Tous les 2 mois, un livre de 64 pages envoyé gratuitement aux professionnels de l'enfance et de l'aide à la jeunesse (11.000 ex.)

### Temps d'Arrêt – Déjà parus

- **L'aide aux enfants victimes de maltraitance – Guide à l'usage des intervenants auprès des enfants et adolescents.** Collectif.
- **Avatars et désarrois de l'enfant-roi.** Laurence Gavarini, Jean-Pierre Lebrun et Françoise Petitot.\*
- **Confidentialité et secret professionnel : enjeux pour une société démocratique.** Edwige Barthélemy, Claire Meersseman et Jean-François Servais.\*
- **Prévenir les troubles de la relation autour de la naissance.** Reine Vander Linden et Luc Røgiers.\*
- **Procès Dutroux ; Penser l'émotion.** Vincent Magos (dir).
- **Handicap et maltraitance.** Nadine Clerebaut, Véronique Poncelet et Violaine Van Cutsem.\*
- **Malaise dans la protection de l'enfance : La violence des intervenants.** Catherine Marneffe.\*
- **Maltraitance et cultures.** Ali Aouattah, Georges Devereux, Christian Dubois, Kouakou Kouassi, Patrick Lurquin, Vincent Magos, Marie-Rose Moro.
- **Le délinquant sexuel – enjeux cliniques et sociétaux.** Francis Martens, André Ciavaldini, Roland Coutanceau, Loïc Wacquant.
- **Ces désirs qui nous font honte. Désirer, souhaiter, agir : le risque de la confusion.** Serge Tisseron.\*
- **Engagement, décision et acte dans le travail avec les familles.** Yves Cartuyvels, Françoise Collin, Jean-Pierre Lebrun, Jean De Munck, Jean-Paul Mugnier, Marie-Jean Sauret.
- **Le professionnel, les parents et l'enfant face au remue-ménage de la séparation conjugale.** Geneviève Monnoye avec la participation de Bénédicte Gennart, Philippe Kinoo, Patricia Laloire, Françoise Mulkay, Gaëlle Renault.\*
- **L'enfant face aux médias. Quelle responsabilité sociale et familiale ?** Dominique Ottavi, Dany-Robert Dufour.\*
- **Voyage à travers la honte.** Serge Tisseron.\*
- **L'avenir de la haine.** Jean-Pierre Lebrun.\*
- **Des dinosaures au pays du Net.** Pascale Gustin.\*

- **L'enfant hyperactif, son développement et la prédiction de la délinquance : qu'en penser aujourd'hui ?** Pierre Delion.\*
- **Choux, cigognes, « zizi sexuel », sexe des anges...** Parler sexe avec les enfants ? Martine Gayda, Monique Meyfrot, Reine Vander Linden, Francis Martens – avant-propos de Catherine Marneffe.\*
- **Le traumatisme psychique.** François Lebigot.\*
- **Pour une éthique clinique dans le cadre judiciaire.** Danièle Epstein.\*
- **À l'écoute des fantômes.** Claude Nachin.\*
- **La protection de l'enfance.** Maurice Berger, Emmanuelle Bonneville.\*
- **Les violences des adolescents sont les symptômes de la logique du monde actuel.** Jean-Marie Forget.
- **Le déni de grossesse.** Sophie Marinopoulos.\*
- **La fonction parentale.** Pierre Delion.\*
- **L'impossible entrée dans la vie.** Marcel Gauchet.\*
- **L'enfant n'est pas une « personne ».** Jean-Claude Quentel.\*
- **L'éducation est-elle possible sans le concours de la famille ?** Marie-Claude Blais.\*
- **Les dangers de la télé pour les bébés.** Serge Tisseron.\*
- **La clinique de l'enfant : un regard psychiatrique sur la condition enfantine actuelle.** Michèle Brian.\*
- **Qu'est-ce qu'apprendre ? Le rapport au savoir et la crise de la transmission.** Dominique Ottavi.\*
- **Points de repère pour prévenir la maltraitance.** Collectif.
- **Traiter les agresseurs sexuels ?** Amal Hachet.
- **Adolescence et insécurité.** Didier Robin.\*
- **Le deuil périnatal.** Marie-José Soubieux.\*
- **Loyautés et familles.** L. Couloubaritsis, E. de Becker, C. Ducommun-Nagy, N. Stryckman.
- **Paradoxes et dépendance à l'adolescence.** Philippe Jeammet.\*
- **L'enfant et la séparation parentale.** Diane Drory.\*
- **L'expérience quotidienne de l'enfant.** Dominique Ottavi.
- **Adolescence et risques.** Pascal Hachet.
- **La souffrance des marâtes.** Susann Heenen-Wolff.
- **Grandir en situation transculturelle** Marie-Rose Moro.

\* Épuisés mais disponibles sur [www.yapaka.be](http://www.yapaka.be)

# Les livres de yapaka

disponibles toute l'année gratuitement  
sur simple demande au 0800/20 000



Livre de 80 pages  
60.000 ex./an  
Diffusion gratuite à chaque  
élève de 4<sup>ème</sup> primaire



Livre de 80 pages  
60.000 ex./an  
Diffusion gratuite via  
les associations fréquentées  
par les adolescents



Livre de 80 pages  
60.000 ex./an  
Diffusion gratuite via les  
crèches, écoles, associations  
fréquentées par les parents



Livre de 80 pages  
60.000 ex./an  
Diffusion gratuite via les  
écoles, associations fréquentées  
par les parents

