



# La distinction de sexe, la sociologie holiste et les îles Samoa

Serge Tcherkézoff

**D**ANS UN LIVRE qui concerne toutes les sciences sociales, car la question centrale du genre y trouve un profond renouvellement, Irène Théry se révèle la plus anthropologue des sociologues. On ne sera donc pas étonnés qu'un anthropologue ait tenu à prendre la parole à propos de ce livre. Car il s'agit bien d'un « À propos » et non d'un compte rendu. Bien des aspects importants de l'argumentation ne pourront être présentés, faute de place (l'ouvrage compte 677 pages et est de ceux auxquels il faut revenir, souvent, chaque fois pour alimenter une nouvelle réflexion) ; je limiterai mon analyse à la notion de « distinction », tout en ajoutant quelques extraits des conversations qu'Irène Théry et moi-même avons eues en 2009. Par ailleurs, je me permettrai à plusieurs reprises de développer des exemples tirés de la société de Samoa, au-delà même de ceux déjà développés par Irène Théry au sujet de cette même société polynésienne, pour montrer à quel point, si l'auteure<sup>1</sup> a su tirer profit de ses lectures de l'anthropologie, l'anthropologie peut désormais affirmer encore plus clairement certaines analyses en tirant profit à son tour de la méthode et des concepts proposés par *La Distinction de sexe*.

1. Dans ce texte, j'ai pris le parti médian suivant : accepter qu'un masculin pluriel puisse continuer à désigner un pluriel collectif et toutes les conventions du même type où « hommes » peut représenter *homo*, c'est-à-dire les deux sexes et pas seulement *vir* ; donc, ne pas mettre systématiquement « ils/elles », mais refuser que le masculin continue à lui seul à définir un statut, un métier, etc. Résumons : « les auteurs français... », mais « un auteur » ou « une auteure », comme on dit aussi « les chercheurs », du CNRS par exemple, mais « un directeur de recherches » ou « une directrice de recherche » du CNRS.

\_\_\_\_\_ À propos d'Irène Théry, *La Distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007.





2

## La différence des sexes : la création occidentale d'une illusion

Irène Théry soulève un problème qui remet immédiatement en cause un présupposé, constamment présent (mais jamais soumis à la critique) dans les études occidentales sur les relations de « genre », sur la « différence des sexes » et l'ensemble des « relations hommes-femmes ». Dès l'ouverture de son livre, parce qu'Irène Théry est une grande lectrice des écrits anthropologiques sur les sociétés dites lointaines, elle incite ses lecteurs à prendre la mesure d'un fait peu connu en dehors d'un cercle étroit ; il est des sociétés où les questions sur la place des « hommes » et des « femmes » dans la vie sociale ne peuvent être posées directement, non qu'elles soient taboues ou gênantes, mais parce que la langue locale n'a pas de mots correspondants. La notion même de catégories universelles d'« homme » et de « femme », « naturellement » premières et dont les divers rôles sexués (époux/épouse, père/mère, frère/sœur, etc.) ne seraient que des prolongements secondaires, semble absente. L'attention portée au vocabulaire du genre dans la société étudiée et la précaution qui consiste, avant d'interroger un « informateur » (« Chez vous, les hommes/les femmes peuvent-ils... ? »), à savoir si ce dernier peut comprendre la question, sont donc révélatrices de cette absence, dans certains cas. Peut-être s'apercevra-t-on par la suite que les sociétés qui ne conceptualisent pas, pas du tout ou pas de façon prééminente, les catégories dites universelles de sexe sont bien plus nombreuses encore. Mais, déjà, les quelques exemples disponibles n'ont pas échappé à la lecture attentive d'Irène Théry : plusieurs cas exposés dans le recueil dirigé par Catherine Alès et Cécile Barraud (2001), et dans Anne-Marie Peatrack (2000) ; les résultats de la comparaison de divers systèmes de parenté dans le même Catherine Alès et Cécile Barraud, et dans Maurice Godelier (2004) ; le cas polynésien des îles Samoa (Tcherkézoff 2003) et plusieurs autres qu'on découvrira dans *La Distinction de sexe*. Ces exemples ont suggéré à notre auteure qu'une question préalable à toute analyse du genre, y compris dans nos sociétés occidentales, doit être posée : l'évidence de la « différence des sexes » ne serait-elle pas une particularité de l'idéologie moderne ?

Si tel est le cas, il faut penser que le fait d'avoir pris pour un universel ce qui n'est qu'une formation idéologique particulière, à une époque donnée, dans un certain groupe de sociétés, a pu déformer la réflexion sociologique, surtout dans les « études sur les femmes » (*women studies*), plus généralement dans les « études sur le genre » (*gender studies*), et notamment dans les travaux sociologiques portant sur nos sociétés occidentales. Déconstruire ce faux universel sociologique et éclairer ce biais

**Serge Tcherkézoff**



pourraient être une clé pour comprendre les contradictions, les impasses parfois, auxquelles ces études aboutissent lorsqu'elles ne prennent pas en compte la contestation théorique et empirique venue des nouveaux déploiements de l'ethnographie du genre et de la personne dans les sociétés non occidentales.

Question iconoclaste, provocante, qu'Irène Théry soulève modestement mais méthodiquement, sans polémique mais avec une analyse rigoureuse qui, chemin faisant, touche à de nombreux problèmes de la méthode sociologique en général et fait que ce livre concerne tous les domaines des sciences sociales. En effet, l'auteure aborde de front la perspective dumontienne de l'opposition holisme/individualisme, avec une interrogation générale sur la particularité de l'idéologie moderne, et propose une vaste enquête historique sur le développement de cette idéologie. Nous n'avons pas ici la place d'analyser cette enquête, nous ne ferons que l'évoquer et notre propos en restera surtout à la clarification de la notion ambiguë de « différence des sexes » par le concept de « distinction de sexe ». Mais il faut savoir que, au-delà d'un titre qui semble placer tout le livre dans cette question, Irène Théry réalise une véritable suite, une généralisation et même un renouvellement critique aux *Essais sur l'individualisme* (Dumont 1983), en considérant de très près l'histoire de l'individualisme moral moderne. Il existe, explique-t-elle, deux grands « mythes fondateurs » de notre modernité : l'illusion sociologique du passage d'un état de Nature à un état de Société par un contrat social (analysée dans la première moitié du livre), et l'illusion psychologique, plus récente, d'un « Moi » ou « Self » intérieur fondateur de l'identité « authentique » de la personne, entraînant une disqualification sans précédent de l'institution sociale (analysée dans la seconde moitié du livre). L'attention portée à ces deux mythes fournit des observations éclairantes sur bien des sujets, mais contribue aussi à révéler comment la différence des sexes est devenue un point aussi central et aveuglant de notre modernité. L'ouvrage concerne aussi l'histoire de la sociologie : l'auteure examine l'histoire des influences et des ruptures, entre la sociologie de Comte, celles de Durkheim, de Mauss, de Lévi-Strauss et de Dumont, avant d'en venir au renouvellement théorique de l'anthropologie de la personne opéré par Mary Douglas, Annette Weiner ou Marilyn Strathern, ou encore par les travaux actuels qui interrogent l'évidence occidentaliste séparant l'individu en deux entités, le « moi » et le « corps ».

En fin de compte, Irène Théry offre en retour aux anthropologues une batterie de questions encore plus étendue – comme il se doit dans cette démarche « comparative », déjà défendue par Mauss et Dumont mais si rarement ailleurs, qui veut que les informations rapportées des sociétés



4

autres qu'occidentales soient précieuses pour étudier à nouveaux frais « nos sociétés », produisant des résultats qui à leur tour valoriseront les possibilités de l'enquête lointaine. On sait comment Louis Dumont voyagea de l'étude des castes en Inde à l'idéologie occidentale moderne, d'*Homo hierarchicus* à *Homo equalis* (Dumont 1979 [1966], 1977), et comment ceux autour de lui en ressortirent à chaque fois enrichis pour leurs enquêtes hors de l'Occident.

Précisément, Irène Théry fait sienne la grande hypothèse dumontienne : l'Occident moderne a institué une véritable « révolution des valeurs » en faisant de l'individu au sens moral la valeur suprême. Dumont utilisait cette hypothèse pour comprendre la relation différente entre statut et pouvoir en Occident (opposition distinctive de même niveau, ou subordination du premier au second) et en Inde (englobement hiérarchique par le premier), et bien d'autres évolutions sur le long terme (l'idéologie chrétienne, l'apparition du fascisme moderne, etc.). Cette hypothèse lui avait permis également, dès les années 1960, d'ajouter à l'outillage anthropologique la distinction entre inégalité (stratification sociale) et hiérarchie (appartenance à un même tout)<sup>2</sup>. Il avait vu aussi qu'une application importante concernait l'étude des « classifications dualistes », car cela élargissait les possibilités d'analyse : superposition analogique de paires d'opposés, mais parfois hiérarchie de niveaux occupés chacun par une relation différente, avec des inversions de supériorité possibles. Il faisait référence à des exemples de type « gauche/droite » (Dumont 1978)<sup>3</sup>. Mais il évoquait aussi dans ce texte, bien que trop rapidement, la question de l'application à l'analyse sociologique des relations « homme/femme » – ouvrant un sujet qu'aucun d'entre nous (le séminaire autour de Dumont) n'avait abordé de front.

Irène Théry part donc de ce texte, à juste titre. Elle reprend ce fil, s'intéresse également aux travaux sur les classifications (pp. 282, 290-291), mais va beaucoup plus loin. En déconstruisant l'idéologie individualiste définissant l'humanité comme une collection d'individus, elle débusque non seulement l'erreur d'avoir posé comme un universel sociologique la différence des sexes, mais aussi l'illusion occidentale de la *primauté du couple marital* (dans toutes les versions sur les « origines » de la société), corollaire de la primauté d'une vision individualiste-et-sexuelle de l'humanité. L'illusion occidentale est double : postuler l'universel des catégories homme/femme dans les représentations sociales et, de plus,

2. Cette distinction éclaire de nombreux cas ethnographiques (cf. Tcherkézoff 2003 : chap. V, et 2005).

3. Repris dans ses *Essais sur l'individualisme* (Dumont 1983).



postuler que ces catégories doivent être appréhendées à partir du couple marital (en enfermant par là même ce couple dans une vision substantialiste qui le fait osciller entre l'indifférencié ou l'inégalitaire). Autrement dit, Irène Théry met au jour la confusion *logique* que l'idéologie occidentale opère entre deux mesures radicalement différentes : la division d'un ensemble infini, d'un agglomérat – ou d'une classe – d'individus en deux sous-ensembles (les hommes et les femmes comme les deux moitiés de l'*humanité*), et la composition d'un tout relationnel (les hommes et les femmes comme éléments d'une *société*, l'homme et la femme comme les deux moitiés d'un *couple*).

Dans le grand mouvement de l'individualisme moderne, un élément très particulier est intervenu. Il faut le voir en deux aspects. Le premier aspect est clair, pour les dumontiens. En sortant du holisme de l'Ancien Régime, les notions de genre humain et de droits de l'homme ont pris le devant. L'appréhension de ce nouvel ensemble, ne passant plus par les notions d'appartenance hiérarchique à un même tout où l'identité découle du statut, n'a pu que se construire sur l'opposition distinctive-complémentaire de l'identité de sexe. Dès l'idée d'humanité universelle et libre établie, sa constitution « naturelle » a été vue comme faite de deux moitiés : les hommes et les femmes, donc une perception binaire d'attributs essentialistes, déjà-là, présociaux en quelque sorte, en bref « naturels ».

Mais Irène Théry nous dit aussi qu'une seconde transformation a accompagné aussitôt ou rapidement cette émergence moderne de la vision individualiste de l'humanité divisée en deux catégories de sexe : une sexualisation dominante de la différence corporelle (p. 270, et les références à Sylvie Steinberg [2001]). Ces deux catégories n'ont été envisagées que comme des différents par l'organe et la fonction sexuelle, et donc aussi comme des éléments destinés par définition à s'accoupler. Les deux moitiés d'un couple, encore, mais *le couple marital une fois devenu laïque ne prenait sens que dans le rapport sexuel-et-engendrement*. Pour autant, l'idéologie moderne n'a évidemment pas oublié que le social était plus vaste que le seul couple marital. Simplement, tout prenait sens à partir de ce couple. Les rôles des hommes et des femmes dans la société globale étaient vus à partir du couple. L'une des catégories était par définition assignée au travail de mise au monde, l'autre à représenter le couple au sein de la société globale. Public/privé, culture/nature, homme/femme... on connaît cette analogie si néfaste, mais qui demeure encore bien installée. En sortant de la religion, le mariage n'est pas devenu simplement « civil », il est devenu « naturalisé » (pensé à partir de l'évidence naturelle de la notion nouvelle d'humanité). Et les hiérarchies de statut qui y opéraient, avec bien des variantes suivant le rang (etc.) des conjoints

6

respectifs dans l'univers aristocratique, n'ont évidemment pas disparu comme par enchantement pour évoluer en une stricte égalité : elles se sont transformées au contraire en une inégalité, unique et rigide (cas de toute inégalité qui est conçue sur un seul niveau).

L'idéologie veut ignorer la fabrication sociale de la distinction de sexe. Il nous faut donc construire de nouveaux outils sociologiques qui évitent de considérer des classes de sexe. C'est pourquoi le livre d'Irène Théry présente deux grandes enquêtes, au service du postulat central, à savoir que l'étude – et, peut-être, la résolution – des questions soulevées par les relations sociales entre hommes et femmes dans nos sociétés occidentales peut prendre un nouveau départ, à condition d'accepter de se déprendre de ce qui paraît pourtant si évident : *le genre comme attribut*. Ces deux grandes enquêtes sont le passage par des sociétés non occidentales d'une part, et une histoire de l'idéologie occidentale qui n'hésite pas à remonter au plus loin, pour revenir au plus près, et cerner les grands mythes qui sous-tendent notre vision de l'individu moral, de la personne humaine et de ses attributs. Je l'ai dit dès le début, la *Distinction de sexe* est aussi un grand volume sur l'histoire de l'*individualisme* au sens dumontien, en allant non seulement plus loin que Dumont mais en interrogeant des domaines qu'il n'avait pas du tout abordés : la constitution du couple marital, l'évolution du statut du mariage<sup>4</sup>, les nombreuses combinaisons et recompositions entre valeurs individualistes et valeurs holistes au sein de la « famille »<sup>5</sup>, le poids de l'idéologie moderne dans la manière d'évoquer les questions relatives aux « homosexuels » (une grande partie de la conclusion de *La Distinction de sexe* revient sur ce sujet), etc.

### La distinction de sexe comme modalité des relations sociales

Si l'on admet qu'il y a eu une illusion, générée par cette histoire des idées occidentales, il faut donc reprendre l'outillage socio-anthropologique. La proposition d'Irène Théry est de penser désormais en termes de « distinction de sexe » et non de « différence des sexes ». Quelle est la spécificité de la « distinction de sexe » ? C'est d'estimer que le « genre [...] n'est pas un attribut des personnes mais une modalité des relations elles-mêmes » (pp. 217 et *passim*). Autrement dit, le genre (la distinction

4. Poursuivant ses enquêtes précédentes : voir *Le Démariage* (Théry 1993).

5. Irène Théry précise que, pendant près de deux siècles, nos sociétés « n'ont pas été individualistes au sens dumontien du terme. Elles ont été en réalité un *compromis de holisme et d'individualisme* dans lequel, au plus haut du droit et des références morales communes, la valeur "Individu" englobait son contraire, le tout hiérarchique du couple marital originé dans "l'état de Nature" et dans lequel la valeur de l'Homme englobait "nécessairement" celle de la Femme, considérée comme "différente" et "plus sexualisée" que l'homme » (comm. pers., 2009 ; voir aussi pp. 298-304).

masculin/féminin) n'est pas un caractère quintessentiel de l'individu mais une modalité normative de l'action humaine, une notion adverbiale, relative et relationnelle, commune aux hommes et aux femmes d'une même société, et supposant la médiation de la référence à des règles, des significations, des valeurs pour « agir telle ou telle relation sociale "masculinement" ou "fémininement" » (comm. pers., 2009). La distinction de sexe (expression choisie par Irène Théry pour désigner le genre ainsi entendu) « ne peut *jamais* être rabattue sur la différence entre "le" masculin et "le" féminin comme attributs substantiels des individus, qu'on les considère comme naturels ou culturels, innés ou acquis » (p. 218, l'auteure souligne).

On mesure la rupture avec les idées aujourd'hui dominantes dans les *gender studies*. Par rapport aux *women studies* des années 1970, la notion de « genre » (*gender*) avait apporté dans les années 1980 une grande possibilité : ne plus seulement s'interroger sur les rôles sociaux tenus par les femmes (et indirectement par les hommes), mais sur la dimension sexuée de nombreuses configurations symboliques, et sur les qualifications sexuées qui pouvaient s'appliquer à un individu, parfois en contradiction avec son sexe (que nous disons) « biologique ». Mais la notion était restée prisonnière du même binarisme – « masculin » ou bien « féminin » – et du même *a priori* : la différence des caractères dits « masculins » et « féminins » paraissait aussi évidente que l'était la notion de rôle tenu par des « hommes » et par des « femmes ».

Considérer que le genre n'a de sens, comme outil d'analyse sociologique, que comme une « modalité des relations sociales », implique donc de se dégager de la confusion logique léguée par notre héritage individualiste, celui des mythes d'origine de la modernité occidentale des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. La figure de la division d'un ensemble (d'individus) en deux sous-ensembles n'est pas celle de la division d'un tout relationnel en deux parties, et ces parties sont plus précisément des statuts qu'on emprunte et des rôles que l'on joue pour agir « en tant que », mais certainement pas des « identités » intérieures de la personne acquises par l'action d'un déterminisme de la culture (simplement mis à la place du vieux déterminisme de la nature par nombre de théories en *gender studies*). Selon Irène Théry, seule cette approche « relationnelle » – et non plus « identitaire » – du genre permet :

« [...] de rendre compte théoriquement de la barre oblique par laquelle nous cherchons à indiquer le caractère entièrement relatif de la distinction masculin/féminin (on ne peut pas poser les termes avant le rapport), relativité par définition oubliée et même déniée par les théories centrées sur "l'identique et le différent", les "substances" et les "identités", même acquises » (comm. pers., 2009).

Pas un attribut des personnes, mais la modalité d'une relation. La formulation est forte, mais au fond que veut-elle dire ? On peut craindre que nous serons entraînés dans quelque méta-discours qui ne change pas grand-chose, ou dans un jeu de miroirs (relation de relations...) difficile à saisir concrètement. Pas du tout. Les exemples choisis nous ramènent au plus concret, là encore parce que l'auteure sait puiser dans la variété des écrits de l'anthropologie.

Soit l'étude comparative des vocabulaires de parenté, comme dans l'ouvrage dirigé par Catherine Alès et Cécile Barraud : *Sexe relatif ou sexe absolu ?* (2001)<sup>6</sup>. On y trouve des cas où, comme Rivers l'avait déjà relevé au début du XX<sup>e</sup> siècle, un terme de parenté ne désigne la catégorie de sexe que de façon relative. En français, et dans les langues européennes en général, un terme de parenté indique à la fois la position et la catégorie de sexe : grand-père/grand-mère, père/mère, cousin/cousine, frère/sœur. Ce sont des termes de parenté *et* de sexe absolu. Mais, dans plusieurs sociétés d'Océanie et d'ailleurs, les termes absolus de « frère » ou de « sœur » n'existent pas. On peut n'avoir que deux mots, également, mais ils indiquent seulement une relation. L'un d'eux s'emploie si je suis un homme parlant de mon frère ou si je suis une femme parlant de ma sœur ; il a fallu en anthropologie de la parenté utiliser un vocabulaire spécialisé pour traduire : « germain de même sexe ». L'autre s'emploie si je suis un homme parlant de ma sœur ou une femme parlant de mon frère : « germain de sexe opposé », devons-nous traduire. La dénotation sexuée est relative. La distinction de sexe est bien présente, et même déterminante, mais *elle est une modalité de la relation de germanité* : germain de même sexe/de sexe opposé.

D'emblée, Irène Théry annonce aussi un autre exemple, qu'elle développe plus loin, à partir du livre de Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift* (1988) : « Le genre du don », soit la dimension sexuée du don. Dans les échanges de certaines sociétés de Papouasie Nouvelle-Guinée, le fait de savoir si le donateur est homme ou femme n'est pas suffisant pour déterminer quel « genre » de don, si je puis dire, est fait. En effet, les individus combinent en leur personne agissant « en tant que » donateurs ou donataires plusieurs niveaux de relations englobées les unes dans les autres (où se construit aussi, mais pas seulement, la distinction de sexe), ce qui ouvre vers la question qui deviendra peu à peu centrale, celle du genre comme révélateur de la diversité des conceptions de la « personne » dans l'espace et le temps des sociétés humaines.

6. Paru en 2001 (Irène Théry a pu le lire dès 1999, comme elle l'indique p. 241) et aboutissement d'un projet lancé déjà par Daniel de Coppet au début de l'équipe « Érasme » dans les années 1980.

Notre guide, suivant toujours les enseignements du livre *Sexe relatif, sexe absolu ?*, insiste aussi sur le fait que les relations de parenté où la distinction de sexe est une modalité des relations et non un attribut des personnes déploient toujours la distinction masculin/féminin dans la temporalité, ce qui fait du genre une modalité relationnelle capable de fabriquer non seulement les relations entre vivants, mais entre vivants, morts et non encore nés, orientant ainsi la logique du passage entre générations. Un exemple samoan est éclairant : dans la discussion généalogique au sein d'une grande « famille » dont le but est de prendre des décisions qui auront une importance de longue durée, les participants se répartiront entre ceux, hommes ou femmes, qui descendent d'un homme fondateur et ceux, hommes ou femmes, qui descendent de sa sœur (par tous types de liens). Ils seront appelés respectivement « enfants masculins » et « enfants féminins » (*tamatane/tamafafine* = litt. : « enfants-homme, enfants-femme », utilisant en suffixe les mots *tanelfafine* qui, *lorsqu'ils sont employés seuls*, correspondent à « l'homme/la femme », mais seulement en tant qu'époux/épouse ou partenaire mâle/partenaire femelle dans un rapport hétérosexuel). Chacun des deux groupes comprend les deux sexes, et la qualification « masculin/féminin » de chacun de ces groupes renvoie à une paire originelle frère/sœur et en rien à l'identité de sexe (à notre sens occidental) des individus constituant chacun des groupes.

La terminologie de sexe « relatif » se déploie donc, à l'inverse du sexe « absolu », en deux catégories : relations de « même sexe » et relations de « sexe opposé ». À ces deux formes de la « relation sexuée », il faut ajouter, écrit encore Irène Théry en suivant toujours les exemples du même *Sexe relatif, sexe absolu ?*, les relations de « sexe indifférencié » et les relations de « sexe combiné » (ces dernières étant proposées par l'auteure). Certains termes désignent la relation entre un grand-parent (homme ou femme peu importe) et un petit-enfant (garçon ou fille peu importe). D'autres désignent une relation combinée, qui signifie l'englobement des relations individuelles dans les relations collectives entre les deux groupes que forment les maternels et les paternels de l'enfant : oncle maternel/neveu utérin, tante paternelle/neveu consanguin. Les relations de « sexe indifférencié » sont particulièrement stimulantes pour la réflexion anthropologique, comme le montrent les cas que notre auteure trouve en Afrique ou ailleurs, en lisant Anne-Marie Peatrik dans la *Vie à pas contés* (2000) ou Maurice Godelier dans les *Métamorphoses de la parenté* (2004) : loin de supposer un effacement de la distinction masculin/féminin, ces relations peuvent en effet faire référence à une *androgynie* rituelle (atteinte symboliquement au dernier stade de l'échelle des âges) et/ou cosmologique (présente *a priori* chez le nouveau-né).



10

Irène Théry aborde encore toutes les inversions et entre-deux possibles (mes termes, utilisés pour aller vite ; l'auteure est plus circonspecte : là encore notre vocabulaire occidental, « inversion », « entre-deux », « troisième sexe », etc., nous gêne en nous empêchant d'oublier le binarisme). Soit par exemple, dit-elle, l'enfant inuit élevé en référence à une âme qui est le contraire de son sexe de naissance, ou encore les « hommes-comme-des-femmes » de Polynésie (Samoa et Tonga en particulier, précise-t-elle), où les expressions des anthropologues précédents (de plus en plus délaissées aujourd'hui) de « troisième sexe » rappellent combien il nous est difficile de penser les faits sociaux en dehors du binarisme occidental de la différence des sexes.

Un mot de plus sur le cas samoan, qu'Irène Théry évoque brièvement. Certains garçons (l'attitude peut se prolonger à l'âge adulte, mais pas dans tous les cas) affirment être des « filles » de leurs parents, des « sœurs » de leurs sœurs, des « demoiselles ». Pourtant, la plupart des autres Samoans les désignent par un mot composé : *faa-fafine* (« comme-des-femmes »), en utilisant une base « femme » (*fafine*) qui, employée seule, *ne s'applique pas* aux filles, aux sœurs, aux demoiselles, mais seulement aux épouses, concubines et amantes, enfermant ainsi ces garçons ou hommes efféminés (j'ai tendance à me servir de ce terme plus vague) dans un modèle limité à l'acte sexuel et, plus justement, limité à l'acte hétérosexuel. L'expression dit : l'efféminé « fait la femme » avec un homme dans une relation, réelle ou imaginaire, définie par l'acte hétérosexuel. Il est vrai que l'efféminé samoan, dans cette part de son existence que sont (ce que nous appelons) les relations sexuelles<sup>7</sup>, cherche toujours un partenaire non efféminé : un garçon « straight » (le mot anglais est utilisé), un *mata* (il s'agit du mot samoan normal pour « garçon », à savoir *tama*, mais en verlan). Cependant, de son point de vue, l'essentiel de sa vie sociale est ailleurs : ce sont ses rapports de « sœur » avec ses sœurs, et aussi avec ses amis efféminés (qui sont comme des sœurs à ses yeux ; ils ne sont jamais des amants potentiels), ses rapports de « sœur » encore, mais bien plus difficiles, avec ses frères (qui, le plus souvent, supportent très mal sa requête et parfois y répondent avec violence physique), et il demande, souvent en vain, qu'on le nomme et le voie ainsi.

En résumé, pour parler du « troisième sexe » à Samoa, il faut dire d'emblée que cette expression est la pire possible. Elle oblitère le fait que les efféminés n'ont pas accès à une catégorie tierce, enfermés qu'ils sont dans une vue de la sexualité entièrement définie par l'hétérosexualité.

7. Pour les Samoans, cette expression occidentale est une contradiction dans les termes : la sexualité se « fait », mais ne peut être une « relation » (cf. Tcherkézoff 2003 : chap. VII).





Et, de plus, elle oblitère le fait qu'ils souhaitent eux-mêmes être considérés de même sexe (sœur d'une sœur) ou de sexe opposé (sœur d'un frère) dans les relations de sexe relatif, et non dans les termes de sexe absolu homme (*tane*)/femme (*fafine*), lesquels existent à Samoa mais uniquement dans l'univers de la cérémonie de mariage et de l'acte hétérosexuel, actualisé ou potentiel.

En somme, avec la seule *différence de sexe*, on ne peut analyser de façon comparative la catégorie samoane des « comme-des-femmes » (*faa-fafine*). Il faut entrer dans la *distinction de sexe* au sens uniquement relationnel – ce nouveau sens proposé par Irène Théry –, et disposer alors de ce contraste entre sexe relatif et sexe absolu, pour présenter les difficultés sociales et psychologiques de la vie samoane des efféminés, dues au contraste entre la vision dominante de la société ambiante et leur propre vision. Il en va de même pour aborder la question plus générale de la sexualité. Un ensemble qui n'est pas un tout mais un agglomérat ne peut prendre sens que par des oppositions distinctives et des relations de complémentarité, sur un seul niveau. Cette logique n'est pas à l'œuvre uniquement en Occident.

Quand les Samoans se représentent la vie animale, ils la voient uniquement comme composée de mâles et de femelles. L'observation humaine de l'animal, en effet, ne donne à voir que la copulation et la mise au monde. (Les choses se complexifient lorsque l'animal est domestiqué et, sans surprise, le vocabulaire binaire mâle/femelle disparaît parfois quand on parle du porc domestique ou des volailles.) C'est pourquoi aussi, lorsqu'ils évoquent la notion d'humanité universelle, avec laquelle ils sont en contact depuis que, au XIX<sup>e</sup> siècle, l'enseignement a été organisé – en partie – par l'apport occidental (missionnaires puis administrations étrangères), ils mentionnent le monde des « êtres vivants » (un autre mot que celui employé pour « nous les humains ») et n'admettent comme distinction interne que la complémentarité mâle-femelle. C'est à ce niveau qu'appartient tout le domaine de la sexualité ; celle-ci devient ainsi « hors du monde social » – très libre (étant en dehors des tabous puisque les tabous ne sont que sociaux) – et non relationnelle (on ne construit rien de social par la sexualité). Là encore, il faut lier cette discussion à celle, déjà évoquée, sur les « efféminés ». Enfermés par l'idéologie dominante dans la sexualité (et, en outre, celle d'un couple hétérosexuel), les efféminés samoans ne sont plus considérés, du coup, comme faisant partie du tout de la société : double marginalisation qui les met deux fois « hors-du-monde ».

Ainsi la société samoane (aujourd'hui et aussi loin qu'on puisse remonter) impose-t-elle une vision qui met-en-couple hétérosexuel l'efféminé et, du même mouvement, sexualise ce couple (selon notre sens

II

À PROPOS

La distinction de sexe...



de la « sexualité »), ce qui soulève la question du parallèle étonnant avec l'histoire occidentale, telle qu'Irène Théry la reconstruit, où le couple marital, dès qu'il devint laïque, fut déterminé par la sexualité. Peut-on généraliser ? Un ensemble à deux termes, s'il n'est pas (plus) une totalité, ne peut être constitué que par des relations d'opposition-complémentarité à la référence intrinsèque, déployées sur un seul niveau, sans appel à une appartenance à un autre niveau de relations<sup>8</sup>. C'est, par exemple, la « relation » sexuelle ou c'est encore l'inégalité d'accès aux différentes positions sociales définies en termes d'avoir.

Au-delà, le parallèle se rompt. À Samoa, les relations centrées sur la « sœur » sont éminemment sacrées (le pasteur, une fois cette figure proposée par les missionnaires, fut appelé et accueilli comme une « sœur céleste » et installé comme tel : le pasteur aujourd'hui est « comme une sœur » par rapport à tout le village où il officie). On est là au cœur du monde social. La sexualité, par contraste, est véritablement « hors-du-monde ». À ce point, le contraste avec l'Occident est complet. En sexualisant le couple laïque, la société occidentale le fit entrer au temple des valeurs modernes. La sexualité elle-même frappe à cette porte depuis quelques décennies, en confondant la grande métamorphose des normes communes en la matière avec leur disparition pure et simple sous l'égide de l'émancipation individuelle (avec « les slogans sur l'émancipation sexuelle [qui] nous vendent quotidiennement un peu plus d'insignifiance et toujours plus de consommation », p. 607). À Samoa, le couple dans lequel l'efféminé est enfermé par le discours dominant, parce qu'il est « sexuel », est hors société. Comment se conduisent alors les couples hétérosexuels mariés ? Fort logiquement, on peut observer que la vie publique de ces couples mariés hétérosexuels ne fait jamais référence à leur sexualité (ce serait faire « injure » à tout le village) et, sur la place publique, chaque couple se comporte pratiquement comme une paire « frère-sœur ». Le sujet pourrait être largement développé ; cette note vise seulement à suggérer le profit qui survient dans tout va-et-vient comparatif entre nos sociétés et les sociétés autres, à condition de pratiquer une socio-anthropologie holiste.

Le cas des efféminés, les comportements en couple, la place accordée à l'hétérosexualité, dominante par certains aspects (il n'y a que le modèle « hétéro- »), hors société par d'autres (la « -sexualité »)..., autant d'exemples relevant des *gender studies* à Samoa qui me font dire que le livre

8. L'élaboration formelle de cette opposition (logique individualiste-substantialiste, ensemble aggloméré, oppositions distinctives *versus* logique holiste, ensemble comme-un-tout, oppositions hiérarchiques par englobement) a été donnée dans une série de publications (cf. « Tcherkézoff, les années 1983-1995 » dans la bibliographie présentée in Tcherkézoff 2005).

d'Irène Théry apporte beaucoup, immédiatement, aux anthropologues. Voilà une des raisons pour lesquelles je trouve que l'expression de « distinction de sexe » est le meilleur compromis possible lorsque l'enjeu est de construire un outil de l'anthropologie comparative capable de rendre compte aussi bien d'une société comme Samoa aujourd'hui que de sociétés modernes-occidentales individualistes. Car cet outil est conçu dans la logique d'une sociologie holiste, au service de l'analyse des relations d'appartenance à un tout, loin de la méthode qui tient à ne rechercher que les oppositions distinctives-complémentaires.

La « distinction de sexe », donc. Irène Théry promeut l'expression extraite du livre de Catherine Alès et Cécile Barraud avec la convention lexicale suivante : la « distinction » est une *relation*, alors que la « différence » est un *constat sur des attributs*. En même temps, nous avons besoin de dire « ... de sexe » ou « sexuée » pour parler de notre objet : la distinction de sexe en société, la dimension sexuée de la vie sociale. Car nous examinons cette dimension de la vie sociale où, pour nous observateurs, tout se passe comme si les évidences universelles – un sexe engendre les deux sexes et l'autre pas, il faut un homme et une femme pour faire un enfant – avaient été triturées par les représentations sociales pour aboutir à un univers de toutes les combinaisons relationnelles possibles, loin de tout substantialisme attributif. Bien évidemment, les sociétés non occidentales n'ont pas subi le substantialisme occidental pour s'en défaire ensuite, mais nous qui venons de là, nous qui, de ce fait, voulons étudier les « relations hommes-femmes » (ainsi que les relations « hommes-hommes » et « femmes-femmes ») dans toutes les sociétés, devons bien faire comme si... pour à la fois comprendre ces univers si différents et néanmoins les comparer à nous dans la perspective d'une intégrale comparative.

### Le genre comme institution sociale

Le genre est donc une modalité des relations. Pourquoi ? Parce qu'il est institué par la société ; il en est une *création*. Il faut de nouveau écouter Mauss, dont la parole sur la « division par sexes » est si bien restituée par les longs passages qu'Irène Théry lui consacre dans plusieurs chapitres. Il avait su insister sur le caractère uniquement « social » de cette division, en suggérant que, si on la trouve partout, c'est parce que la vie sociale la *crée* partout, sous bien des formes. Elle la crée, elle l'institue, elle ne la reçoit pas toute armée. L'Occident y voit un donné de nature que le social met en forme (souvent inégalitaire), mais il faut accepter l'idée que, toujours, ici comme ailleurs, c'est le mouvement même de la société



14

qui instaure (sous des formes toujours variées, mouvantes) la distinction de sexe, justement parce que chez les humains la simple différence mâle-femelle – qui ne dit rien du sens et des valeurs – ne saurait produire la moindre société ou socialité. Il faut prendre le contre-pied de ce que prétend l'idéologie moderne d'une « nature humaine » présociale qui serait fondée sur la différence sexuelle et la complémentarité du processus de la procréation. Et donc la question doit être posée pour nous aussi en Occident : création sociale dont il faut démonter les mécanismes ? Même si l'idéologie dominante dit le contraire...<sup>9</sup> Loin de reconnaître simplement une différence d'attributs déjà-là, le mouvement même de la société donne à voir que :

« [...] non seulement on “fabrique” rituellement des humains des deux sexes, mais on semble n'y compter sur aucune différence intrinsèque entre les propriétés respectives des mâles et des femelles humains susceptibles de les lier en quelque sorte d'elles-mêmes ; au contraire, on met tout son effort à produire et reproduire symboliquement et pratiquement une distinction sexuée des manières d'agir, et ce dans tous les aspects de la vie sociale » (p. 123).

Prenons l'exemple du village samoan, unité fondamentale de cette société, qui réunit à chaque fois un certain nombre de familles-étendues ; or ces familles le plus souvent ne sont pas apparentées. Il n'y a donc pas *a priori* d'interdit de mariage entre elles. Cependant, le mariage intra-villageois est très mal vu, ce qui est paradoxal. En considérant les réunions formelles, repas et discours collectifs, et en regardant qui se regroupe avec qui (ces réunions sont appelées un « cercle sacré » et aussi, tout simplement, « le village », ce qui dit bien qu'un « village » est fait de ces divers cercles villageois), on dénombre trois cercles :

- celui des chefs de familles : dans chaque famille, à chaque génération, une personne, homme ou femme – mais, dans la grande majorité des cas, ce sont des hommes –, doit être choisie pour représenter l'ancêtre fondateur et gérer (non posséder mais seulement gérer) la terre familiale ;
- celui des « serviteurs » : on y trouve tous les jeunes hommes et hommes adultes qui sont les enfants des familles du village, mais aussi les époux venus d'un autre village pour vivre chez leur épouse, à condition qu'ils n'aient pas un titre de chef de famille dans ce village ;

9. Avec tous les problèmes déjà convoqués par l'analyse dumontienne de l'idéologie occidentale. Pourquoi, en Occident plus qu'ailleurs, ou seulement en Occident, l'idéologie générale a-t-elle masqué le travail de fait du social ? Parce que là seulement les sociétés seraient devenues aveugles au social, une fois embarquées dans la révolution universaliste-individualiste-substantialiste ? Hypothèse lourde, trop lourde pour de nombreux collègues, mais peut-être nécessaire sur le caractère exceptionnel de l'Occident, qui explique à son tour pourquoi ce fut là et non ailleurs que naquit l'interrogation sur la face cachée de la vie en société (bien des faits sociaux ne se laissent pas expliquer par l'idéologie individualiste), interrogation qui allait devenir le domaine que nous appelons aujourd'hui celui des « sciences sociales ».

**Serge Tcherkézoff**



• celui des « demoiselles » : toutes les jeunes femmes et femmes adultes qui sont les enfants des familles du village, soit non mariées soit mariées (ailleurs), et résidant dans leur village (ou venues pour une longue visite). On *n'y trouve pas* les épouses venues d'un autre village.

Des réunions qui n'ont pas le même degré de formalité et qui ne s'appellent pas un « village » mais juste une « réunion » regroupent les épouses des chefs de famille du village (ces épouses sont venues d'ailleurs). Ces réunions ne sont donc pas un cercle du village, elles ne sont pas constitutives du « village ». Quant aux épouses d'hommes non chefs, elles sont invisibles en tant que groupe.

Cette classification est obtenue par l'observation précise des réunions formelles. Mais, si je m'étais contenté de ce que la littérature anthropologique sur Samoa avait accumulé jusqu'à la fin des années 1970 avant de me rendre dans cette société, j'aurais ouvert *a priori* un cahier divisé en deux moitiés, pour noter les groupes des « hommes du village » et les groupes des « femmes du village ». Car c'est ainsi que le village était présenté dans toute cette littérature, en deux moitiés par sexe, elles-mêmes subdivisées en deux ; pour les hommes : les chefs et les hommes non chefs ; pour les femmes : les filles du village et les épouses. Cette littérature avait négligé la différence de statut entre le cercle villageois des filles et la réunion des épouses, et avait placé dans le pôle masculin le cercle des chefs de famille, au prétexte que ceux-ci sont en grande majorité des hommes.

Cette erreur, due à l'attraction du modèle idéologique occidental de la « différence des sexes », devint partiellement une réalité lorsque les missionnaires d'abord, puis l'administration coloniale, firent tout leur possible pour créer des « comités de femmes » dans chaque village (pour les tâches « féminines », au sens occidental, définies par les nouvelles techniques : couture, cuisine en pots sur un feu – à la différence de la cuisine au four enterré, travail des hommes à Samoa – ; et pour la veille sanitaire), rassemblant les filles de la terre du village et les épouses venues d'ailleurs. Aujourd'hui encore, les deux modèles coexistent, et on entend des querelles sur la prééminence, un des arguments étant au prétexte de l'âge (quand une épouse veut imposer son point de vue à une cadette qui est fille du village), un autre au prétexte de l'origine (une cadette fille du village estime n'avoir pas à obéir à une épouse venue d'ailleurs).

Le village samoan présente sous ce plan un exemple très net de la rencontre historique (coloniale) entre la vision occidentale qui ne connaît que les deux moitiés de l'humanité par sexe, la différence des sexes précipitée dans les deux moitiés du couple marital, et une autre vision, en l'occurrence samoane, où la société fabrique la distinction de sexe. Dans



16

le cas présent, elle fabrique une triade : les chefs de familles, leurs fils et leurs filles (les trois cercles villageois sont ainsi dénommés, les époux étant amalgamés parmi les fils du village, tandis que les épouses ne le sont jamais parmi les filles du village).

Cette triade fabriquée nous montre que la distinction de sexe varie selon la relation dont elle est une modalité et nous rappelle qu'étudier ces variations et la façon dont elles font sens au sein d'une configuration sociale de référence est l'objet même de l'enquête ethnographique. Dans le village samoan, il y a des chefs (sexe indifférencié : même si les hommes dominant, le vocabulaire de la chefferie ignore totalement la dimension du genre), et il y a leurs « enfants » qui sont entre eux « frères et sœurs », dit-on explicitement, puisqu'ils sont tous des « fils » et « filles » des chefs du village (les chefs des familles forment un cercle qu'on appelle aussi le cercle des chefs du village, et ce cercle constitue de fait l'organe politique et juridique dominant). On comprend alors pourquoi le mariage intravillageois est toujours très mal vu, car la relation, si elle n'est pas incestueuse au sens propre (ces familles ne sont pas apparentées), brise néanmoins la modalité « frère-sœur ». En effet, une femme qui épouse un homme de son village ne peut plus rester dans le cercle des filles du village (où l'on ne trouve que des femmes du village non mariées ou mariées en dehors) et doit rejoindre le groupe (mais qui n'est plus dit un « cercle sacré ») des épouses venues d'autre part, *devenant une étrangère chez elle* (ce pourquoi les rares couples qui ont bravé cette situation se débrouillent plutôt pour aller vivre ailleurs que dans leur propre village).

On voit que l'empêchement de mariage au sein d'un même village samoan, incompréhensible du seul point de vue de la « parenté », demeurerait inexplicable si l'on en restait à la *différence des sexes*. Dans un village, il y a des hommes et des femmes, ils ne sont pas apparentés, et pourtant ils ne peuvent se marier (ils le peuvent, mais leur vie est alors sujette à tant de difficultés qu'ils doivent quitter le village ; aussi les parents veillent-ils à ce que leurs enfants ne tombent pas dans le piège de l'amour intravillageois, s'il le faut en exilant de force ceux tombés amoureux). Il faut avoir perçu comment, au niveau d'un village, la société institue une dimension sexuée, *une distinction de sexe uniquement sous la modalité frère-sœur*, pour comprendre le paradoxe du mariage quasi interdit entre non apparentés d'un même village.

Voilà encore un exemple où la distinction de sexe donne à l'anthropologue les moyens de mieux préciser, de façon comparative, une particularité ethnographique.





## La critique de la domination

17

La *différence des sexes* ne permet pas d'entrevoir l'institution de la dimension sexuée, car elle demeure dans l'héritage des théories jus-naturalistes occidentales de la nature humaine, un héritage figé,

« [...] même quand il est revisité par l'abandon du vieux déterminisme de la nature (hypothèse "holiste moderne" de la dominance naturelle universelle des mâles humains) au profit du déterminisme de la culture (hypothèse "individualiste moderne" de la prise de pouvoir universelle des mâles humains dans toute l'histoire de l'espèce antérieure à nous) » (comm. pers., 2009).

Nous sommes alors confrontés à la question de la domination.

Irène Théry critique l'idée de « domination », à laquelle elle reproche de confondre sciemment des notions aussi différentes que le pouvoir et l'autorité, l'inégalité et la hiérarchie, de relever d'une logique « ensembliste-identitaire » (la classe des hommes *versus* la classe des femmes) et d'une conception déterministe de la vie sociale incapable de rendre compte de la capacité de penser par soi-même et d'agir de soi-même qui, de tout temps, a permis aux individus d'être autre chose que des marionnettes sociales aliénées à l'« ordre dominant ».

Comment ? Voilà une femme de science qui va donner du grain à moudre à ceux qui veulent perpétuer, en faisant comme si elle n'existait pas, la domination masculine ! Mais la notion de domination est irrémédiablement prisonnière de sa gangue substantialiste, dit-elle. On part des individus mâles et femelles comme de congénères de l'espèce vivante naturelle ; on en recherche (à l'époque de Comte) les caractères internes sous la forme d'une féminité ou masculinité ancrée dans la nature humaine. Ou bien, aujourd'hui, on en évalue les positions sociales, nécessairement mesurées alors en termes inégalitaires : plus ou moins d'accès à tel ou tel domaine de l'avoir. On jauge ces différences et on conclut à la domination.

Ce raisonnement ne propose qu'une seule échappatoire à la domination : l'annuler totalement par le recours à l'indifférencié. Alors quoi ? Admettre que tout est domination, et l'accepter, ou appeler de ses vœux une société sans dimension sexuée qui vivrait « dans le gris d'un monde indifférencié » ? Le monde de l'indifférencié peut avoir deux formes, mais aucune des deux, pour Irène Théry, n'est souhaitable :

« [...] D'un côté on nous dit qu'être égal, c'est être semblable : toute différence entre un homme et une femme serait une "discrimination". Mais qui croit sérieusement à la similitude des sexes ? Qui s'imagine vivre, aimer et danser dans le gris d'un monde indifférencié ? De l'autre, on nous dit que l'avenir se nomme "parité" entre les hommes et les femmes. Mais qui est prêt à se laisser enfermer par la différence des sexes dans une moitié d'humanité ? Qui croit sérieusement que le partage cinquante-cinquante des postes à pourvoir soit l'avenir radieux de la démocratie ? » (p. 8).

À PROPOS

La distinction de sexe...





18

L'alternative pauvre entre la domination et l'indifférencié<sup>10</sup> repose sur une grande illusion. On croit que chez nous la vie sociale recevrait déjà entièrement constitués les genres homme et femme, qu'il faut faire avec, et que les seules relations possibles sont soit l'égalité (qui conduit à l'indifférencié, donc à une non-relation), soit l'inégalité (la domination d'un sexe sur l'autre). La grande critique lancée par Irène Théry à l'encontre d'une explication par la « domination » (masculine, bien entendu) de toutes les configurations qui mettent en présence des hommes et des femmes est le constat, fait par divers anthropologues (et pas seulement les dumontiens : voir aussi la lecture qu'elle fait d'Evans-Pritchard, de Mary Douglas, d'Annette Weiner, de Marilyn Strathern, etc. : chap. I, pp. 5-6), qu'il faut distinguer dans la vie sociale le statut et le pouvoir, l'autorité et le pouvoir, la hiérarchie (au sens holiste) et l'inégalité. Tout n'est pas que domination (au sens : inégalité). Le dire, c'est faire l'erreur de croire que la société ne se déploie que sur un seul niveau de valeur, celui d'un universel individualiste-substantialiste. C'est confondre la vision idéologique courante du social en Occident et le fait social réel, chez nous comme ailleurs.

C'est aussi, dans l'étude des sociétés autres, fermer la porte à toute comparaison possible :

« On ne peut pas ramener à l'unité d'un "paradigme de la domination masculine" une société qui considère le guerrier masculin comme la valeur la plus englobante, au point de faire de l'homme le véritable représentant du "tout" social, et une société comme celle de Tonga en Polynésie, dans laquelle Françoise Douaire-Marsaudon [1998] a montré que le statut sociocosmique le plus englobant de tous est celui de *sœur*, plaçant la sœur du roi Tui-Tonga en supériorité hiérarchique par rapport à son frère, bien qu'il ait toute l'autorité politique » (p. 294).

Dire que tout est domination, c'est non seulement ne plus pouvoir comparer, mais c'est aussi se condamner à ne rien pouvoir dire et faire, à force de monter en généralité. Alors que, si on se donne la possibilité de déterminer les niveaux particuliers où la domination s'exerce, on ouvre la voie à une critique et à une action politique.

### La confusion entre la différence des sexes et l'hétérosexualité

Retournons plus près de nous, en Occident, et même en France. Quand Irène Théry lit *Sexe relatif, sexe absolu ?*, elle est aussi dans les débats juridiques du PACS. Irène Théry avait déjà développé sa critique de

10. Qui pose les mêmes problèmes que l'alternative tout aussi pauvre entre l'inégalité et l'égalité quand il s'agit de l'outillage anthropologique pour l'analyse d'une société : l'incapacité à penser l'appartenance à un tout (cf. Tcherkézoff 2005).





la logique identitaire occidentale au moment du PACS, en particulier en s'efforçant de montrer que le cœur de l'homophobie se trouvait, selon elle, dans la confusion entre « différence des sexes » et « hétérosexualité » propagée par les courants traditionalistes n'hésitant pas à avancer (en se référant à une psychanalyse mal digérée) que « les homosexuels n'atteignent pas à la différence des sexes ». Elle rappelle dans son livre aujourd'hui qu'il faut dénoncer une attitude commune, y compris chez les juristes, d'« instituer les homosexuels comme un groupe à part, une nouvelle catégorie juridique » (pp. 596-597). En outre, à propos du droit d'adoption par exemple, les juristes s'interrogent sur ce que peuvent penser « les psychiatres et les psychologues », supposant ainsi, dit Irène Théry, « qu'il existerait une personnalité homosexuelle et des experts de celle-ci dont on devrait attendre les conclusions ». Il faut remettre en cause tout ce principe de classement entre « hétérosexuels, homosexuels, bisexuels ». Il faut se remémorer que la constitution de ces « espèces » particulières :

« [...] est un prolongement de la sexualisation de la distinction de sexe qui, à l'entrée dans la modernité, avait fait du désir pour l'autre sexe ancré dans l'instinct reproductif la base de la définition de l'Homme et de la Femme en référence à la nature humaine universelle » (p. 599).

Contre ces courants, Irène Théry avait alors affirmé que les relations de même sexe, tout comme les relations de sexe opposé « participent de la différence des sexes entendue au sens de la distinction symbolique masculin/féminin » (Théry 1999), mais elle n'a pas toujours été comprise. C'est que l'approche « relationnelle » qui était déjà la sienne était trop inhabituelle et fut sans doute trop peu explicite dans ses écrits de l'époque. On a pris à l'envers sa critique de la notion de « différence des sexes » et sa réticence à considérer le classement des humains selon l'orientation sexuelle. Pourtant, Irène Théry critiquait les insuffisances et timidités du PACS – le droit accordé à ces couples, dans le système du PACS, leur proposait « un sous-statut fortement inégalitaire, et par certains aspects humiliants », en les enfermant dans un droit du concubinage de la « période napoléonienne » (p. 243) – et s'engageait, en citoyenne n'oubliant pas les leçons de sa spécialité de sociologue du droit, pour l'institution juridique du couple de même sexe par la grande porte du Code civil. Au même moment, certains n'ont pas hésité à lui prêter des positions inverses (en particulier sur la « différence des sexes ») et à la présenter comme une personne peu engagée dans le soutien aux homosexuels.

Comment ne pas se souvenir que les mêmes confusions et accusations d'anti-progressisme ont été proférées à l'encontre de Louis Dumont dans les années 1980, taxé d'apôtre de l'inégalité sociale quand il en appelait à



20

une analyse holiste qui reconnaisse la hiérarchie des valeurs (ce qui n'a rien à voir avec la hiérarchie bureaucratique-inégalitaire de commandement, d'accès aux ressources, etc.)<sup>11</sup>. Consciente de ces risques, mais convaincue des fortes raisons qu'on peut avoir de les affronter pour renouveler la tradition d'une anthropologie comparative et historique capable de soutenir la réflexivité inhérente au projet démocratique, Irène Théry semble avoir cherché, avec les précisions conceptuelles et la généralisation qu'apporte maintenant *La Distinction de sexe*, à se donner désormais les moyens de pouvoir être entendue.

## De l'individu à la personne

On l'aura compris, l'ouvrage opère une grande déconstruction, mais celle-ci demande de prendre le temps de la réflexion. Car la déconstruction porte sur les notions (catégories de sexe) qui, non seulement nous sont ô combien familières, mais qui, par ailleurs, sont constamment invoquées dans les justes combats pour l'égalité des sexes, pour la reconnaissance des homosexuels, contre la domination masculine, etc. Irène Théry fait le pari que cette déconstruction permettra de mieux poursuivre ces combats, de façon moins rigide, en enfermant moins les acteurs sociaux dans des boîtes prédéterminées, en refusant aussi de céder trop facilement devant les « experts » qui prétendent tout savoir de la nature humaine (le changement de référence de la nature biologique à la nature psychologique n'a fait que modifier la catégorie des experts, non leur propension commune à disqualifier l'institution sociale au profit d'une vision binaire de l'humanité sexuée).

Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, Irène Théry invite, dans sa critique de l'individualisme substantialiste moderne, à comprendre que toute étude du « genre » est en réalité une étude sur la « personne », et que c'est ce concept qu'il nous faut désormais déconstruire. C'est le thème de toute la seconde partie de son livre, que nous ne pouvons traiter ici (ce serait l'objet d'un autre texte !). Contentons-nous simplement d'ajouter qu'en passant par le dialogue avec la philosophie analytique issue de Ludwig Wittgenstein, et en proposant une nouvelle définition de la personne comme l'« interlocuteur possible », Irène Théry parvient à forger une alternative théorique aux apories classiques de la pensée occidentale clivée entre deux impasses, l'individu « universel mais asexué » et les deux sexes « sexués mais séparés » : celle qui passe par la capacité de tout être

11. Cf. Tcherkézoff (1993 pour ces débats, et 2005 pour un rappel de certaines thèses de Dumont).

humain à manier l'alternance entre les trois positions de l'interlocution, deux qui sont asexuées (« le *je* de celui qui parle, le *tu* de celui à qui on parle ») et une qui est sexuée (« le *il/elle* de celui ou celle dont on parle »). Utilisant le « système de l'interlocution », elle peut montrer pourquoi la sociologie doit être capable de penser non plus l'identité substantielle mais l'*identité narrative* et d'intégrer à ses analyses la singularité propre à chaque histoire (« pas une seule biographie n'est semblable à une autre », p. 604). Cela suppose de cesser de faire des modèles qui prétendent rendre compte de diverses « espèces » humaines selon l'orientation sexuelle, en prenant conscience que cette attitude est l'avatar d'une idéologie très particulière qui enchaîna la vision d'une humanité faite de deux moitiés, puis fondée sur le couple marital, puis sur l'hétérosexualité de ce couple (puis la sexualité en général).



La plus anthropologue des sociologues, disais-je au début. Mais aussi bien la plus sociologue des anthropologues. Irène Théry s'est inspirée de la méthode et de certains modèles de Marcel Mauss et de Louis Dumont, sans hésiter à les critiquer parfois et en parvenant, dans la dimension centrale du « genre » des relations sociales, à aller bien plus loin qu'eux. Ces deux grandes figures de notre discipline ont toujours placé leurs travaux sous l'intitulé de la « sociologie », Louis Dumont ajoutant souvent ce qui était évident pour Mauss aussi : il s'agit d'une « sociologie comparative ». Aujourd'hui il faut à notre tour ajouter, pour se démarquer de la sociologie et de l'anthropologie méthodologiquement « individualistes », *qu'il s'agit d'une sociologie « holiste » non pas au sens des valeurs traditionnelles, bien entendu, mais au sens structural* : l'objet d'étude est à chaque fois la société « comme un tout », un tout relationnel et non pas organique, un tout relationnel et non un simple ensemble comme si la société était réductible à une population, un ensemble d'individus agglomérés. Dans le camp du holisme structural, il n'y a plus alors à distinguer sociologie et anthropologie ; et certainement pas à conserver le premier intitulé pour ceux qui interrogent les sociétés occidentales ou le second pour ceux qui interrogent les sociétés lointaines. La sociologie holiste est nécessairement une anthropologie comparative et historique, et inversement.

Pour conclure, le livre d'Irène Théry ne s'adresse pas seulement à ceux qui travaillent explicitement sur la dimension sexuée de la vie sociale, il s'adresse aussi à tous ceux qui pensent qu'il est temps de ressaisir, pour la socio-anthropologie, l'héritage holiste de Marcel Mauss et de Louis Dumont... et de le soumettre au véritable renouvellement que permettent aujourd'hui les avancées empiriques et théoriques de nos compréhensions



de la « personne », quand cette notion est appréhendée au miroir de la dimension sexuée de l'agir humain, la dimension sexuée de la vie sociale, en bref... la « distinction de sexe ».

*École des hautes études en sciences sociales  
Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie (CREDO), Marseille  
Australian National University, Pôle EHESS-Canberra, Canberra (Australie)  
serge@pacific-credo.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : différences entre les sexes/*sex differences* – genre/*gender identity* – holisme/*holism* – individualisme/*individualism* – Samoa (îles)/*Samoa Islands* – Marcel Mauss – Louis Dumont.

#### BIBLIOGRAPHIE

Alès, Catherine & Cécile Barraud, eds  
2001 *Sexe relatif ou sexe absolu ? De la distinction de sexe dans les sociétés*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

Douaire-Marsaudon, Françoise  
1998 *Les Premiers Fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*. Paris, Éd. du CNRS-Éd. de la Maison des sciences de l'homme (« Les chemins de l'ethnologie »).

Dumont, Louis  
1977 *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).  
1978 « La communauté anthropologique et l'idéologie », *L'Homme* 18 (3-4) : 83-110.  
1979 [1966] *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard (« Tel »).  
1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil (« Esprit »).

Godelier, Maurice  
2004 *Les Métamorphoses de la parenté*. Paris, Fayard.

Peatrik, Anne-Marie  
2000 *La Vie à pas contés. Génération, âge et société dans les hautes terres du Kenya, Meru Tigania-Igembe*. Paris, Société d'ethnologie (« Sociétés africaines »).

Steinberg, Sylvie  
2001 *La Confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*. Paris, Fayard.

Strathern, Marilyn  
1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.

Tcherkézoff, Serge  
1993-1994 « L' "individualisme" chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales : genèse du point de vue comparatif », *Anthropologie et Sociétés* 17 (3) : 141-158 et 18 (1) : 203-222.  
2003 *FaaSamoa, une identité polynésienne : économie, politique, sexualité. L'anthropologie comme dialogue culturel*. Paris, L'Harmattan (« Connaissance des hommes »).  
2005 « Aux prises avec des hiérarchies qui ne sont pas des inégalités : exemples polynésiens (Samoa) », in Olivier Leservoisier, ed., *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés ») : 285-308.

Théry, Irène  
1993 *Le Démariage. Justice et vie privée*. Paris, Odile Jacob.  
1999 « PACS, sexualité et différence des sexes », *Esprit* 10 : 139-181.

