

CHAPITRE PREMIER

DIFFÉRENCIATION DES SEXES*

La diversité des sociétés étudiées par l'ethnologie permet :

1) d'attester l'omniprésence de la catégorie de sexe comme dimension organisant les institutions sociales (alliance, filiation, héritage, résidence, travail, symbolisme, religion, politique, etc.);

2) de mettre en évidence l'extrême variabilité, d'une société à l'autre, du contenu des caractéristiques sociales et psychologiques assignées à l'un ou l'autre sexe (Mead, 1948). L'idée commune qu'il existe « une » différence des sexes (déjà simpliste d'un point de vue biologique) n'a donc, du point de vue sociologique, qu'une valeur descriptive ponctuelle et, de plus, présente, – en contradiction avec les règles de la méthode sociologique énoncées par Durkheim – le risque de rapporter des faits sociaux, ici les rapports entre les sexes, à des caractéristiques « naturelles », surtout dès qu'il s'agit des femmes (Mathieu, 1973). La notion de différenciation des sexes a une meilleure valeur heuristique, car différencier

* Entrée « Sexes (Différenciation des) », in Pierre Bonte et Michel Izard (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 660-664.

signifie à la fois faire apparaître la différence et établir une différence;

3) d'illustrer la fragilité des frontières établies entre les sexes et les multiples moyens d'éducation et de répression qu'elles impliquent. Toutes les sociétés élaborent une grammaire sexuelle (du « féminin » et du « masculin » sont imposés culturellement au mâle et à la femelle), mais cette grammaire – idéelle et factuelle – outrepassé parfois les « évidences » biologiques. D'où l'utilité des notions de « sexe social » ou de « genre » (*gender* en anglais) pour analyser les formes et les mécanismes de la différenciation sociale des sexes.

LES REPRÉSENTATIONS DU SEXE ET DU GENRE

Alors que nos sociétés modernes perçoivent la dichotomie des sexes comme un donné, fondé en Nature ou en religion (« Dieu les créa homme et femme », Genèse I, 27-28), d'autres mythes de création y voient un avatar de l'humanité. À l'origine, il peut y avoir : des couples de jumeaux androgynes (Dogon), deux hommes dont l'un rend l'autre enceint (Inuit), une femme qui donne seule naissance à une fille (Iroquois), un homme seul (Genèse II, 18), etc. Toutefois, nombre de rites réactualisent la différence biologique et sociale des sexes et leur « complémentarité », conçue parfois comme égalitaire, au moins au niveau symbolique, plus souvent comme asymétrique : ainsi les initiations féminines, généralement centrées sur la procréation et le mariage, insistent-elles aussi sur l'obéissance au mari. Il ne s'agit donc plus de simple différenciation mais de hiérarchisation des sexes, avec affirmation de la prévalence masculine. Les mythes d'un matriarcat primitif, très répandus, en sont une des expressions : avant, les femmes possédaient le pouvoir et ses instruments mais elles en usaient mal, aussi les hommes durent-ils s'en emparer.

Mais le vieux rêve de l'humanité – l'annulation de la différence des sexes – trouve, conjoint à la réalité du pouvoir des hommes, son apogée dans l'affirmation de l'omnipotence masculine qui peut parvenir à absorber les caractéristiques du sexe féminin. Chez les Gimi de Nouvelle-Guinée, où l'on peut dire que la physiologie est en partie créée, l'état idéal de masculinité totale, atteint grâce aux rites, est fait de l'union

des opposés sexuels, mais sous forme mâle (Gillian Gillison, 1980). Cette appropriation par les hommes des pouvoirs biologiques féminins atteint en retour les substances féminines elles-mêmes : pour les Gimi, le sang menstruel est le sperme de l'homme « tué » et transformé ; pour les Baruya (Maurice Godelier, 1982), le lait des femmes naît du sperme des hommes. De telles conceptions du sexe masculin comme source unique et principe final de toute identité sexuelle vont souvent (et logiquement) de pair avec des actes homosexuels institutionnalisés dans les rites d'initiation des garçons afin de parachever leur masculinité. Dans ces sociétés à violente domination masculine, l'annulation symbolique de la différence des sexes (par quasi-suppression du sexe féminin) s'accompagne concrètement d'un système dichotomique de ségrégation, où l'appartenance sociale de genre d'un individu est strictement définie par son appartenance biologique de sexe (comme dans la majorité des sociétés).

Pourtant, certaines sociétés admettent officiellement la possibilité d'une divergence entre sexe biologique et sexe social, avec passage de la frontière des genres (*cross-gender*). Chez les Indiens des Plaines et de l'Ouest (Amérique du Nord), certains individus, les « berdaches », réalisaient une sorte de *transgression du sexe par le genre*. Garçon devenu femme sociale ou fille devenue homme social (par transvestisme et adoption des tâches et attitudes de l'autre sexe), les berdaches représentaient un « troisième sexe » ou un genre mixte et possédaient des pouvoirs particuliers, notamment chamaniques (Pierrette Désy, 1978 ; Harriet Whitehead, 1981). Les berdaches se mariaient ou avaient des relations sexuelles avec des personnes de même sexe, mais de genre opposé : leur homosexualité apparente s'inscrit de fait dans une logique hétérosociale. Une logique analogue fait rejeter l'homosexualité par les transsexuels modernes qui veulent changer de sexe biologique pour parvenir à une « vraie hétérosexualité ».

Les Inuits manifestent – non plus en des individus isolés mais dans la définition même de toute personne – à la fois la fragilité de la frontière des sexes et la primauté du système hétérosexuel. Ici comme dans la plupart des sociétés (et contrairement au phénomène des berdaches), c'est le sexe biologique qui détermine le genre, mais (de façon proche des transsexuels) c'est aussi le sexe biologique qui est problématique.

En tout enfant (Bernard Saladin d'Anglure, 1986), revivent une ou des personnes dont il/elle reçoit le nom (éponymie) et le statut en termes de parenté. Or le nom n'a pas de genre (il s'applique indifféremment aux deux sexes) mais il a un sexe : celui de l'éponyme. La contradiction éventuelle entre le sexe d'un éponyme et celui apparent du bébé peut amener parfois une « transformation » physique du sexe à la naissance, mais surtout divers degrés de changements de genre : on habille et éduque l'enfant dans le genre conforme au sexe (ou à la volonté) de l'éponyme. Ces chevauchements de frontière qualifieront aussi ces individus pour l'exercice du chamanisme mais, contrairement aux berdaches, les (nombreux) enfants inuits classés socialement comme appartenant au sexe/genre opposé reprendront les activités de leur sexe premier à la puberté, en vue du mariage et de la procréation. Devrait-on alors parler pour les Inuits d'une (double) *transgression du genre par le sexe* ?

LA CONSTRUCTION SOCIALE DE LA DIFFÉRENCE DES SEXES ET DE L'INÉGALITÉ

En biologie, la différenciation est l'acquisition de propriétés fonctionnelles différentes par des cellules semblables. De même, toutes les sociétés assignent aux deux sexes des fonctions différentes dans le corps social et ce, dans deux champs fondamentaux (la reproduction et le travail), dont les autres aspects de la différenciation (vêtements, motricité, verbalisation, accès différentiel à l'alimentation, aux ressources en général ou à la vie politique, etc.) apparaissent comme des signes ou des conséquences.

La division sexuelle du travail de reproduction

Il est admis en ethnologie que « l'échange des femmes » à travers l'alliance assure aux hommes le contrôle des capacités reproductrices féminines. Françoise Héritier (1984-1985) – à partir d'exemples de sociétés où certaines femmes possédant des prérogatives habituellement masculines étaient, soit probablement ménopausées (femmes « à cœur d'homme » chez les Indiens Piegan, « matrones » chez les Iroquois), soit stériles (« maris féminins » chez les Nuer) – conclut que « ce

n'est pas le sexe, mais la fécondité, qui fait la différence réelle entre le masculin et le féminin, et la domination masculine [...] est fondamentalement le contrôle, l'appropriation de la fécondité de la femme, au moment où celle-ci est féconde» (p. 18).

Mais cette fécondité est généralement traitée comme un donné « naturel ». Or Paola Tabet (1985) montre qu'entre la capacité et le fait de procréer s'interposent des interventions sociales sur le corps, la sexualité et la volonté des femmes, qui vont moins dans le sens d'une limitation des naissances que dans celui d'une rentabilisation des possibilités biologiques. Ces manipulations sont permises par deux particularités de l'espèce humaine : d'une part, sa relative infertilité (il faut donc assurer la régularité et la fréquence de rapports sexuels, principalement par le mariage); d'autre part, la dissocia-tion entre pulsion sexuelle et mécanismes hormonaux de la procréation (il faut donc transformer l'organisme psycho-physique des femmes pour canaliser un désir normalement polymorphe vers l'hétérosexualité et, de plus, les spécialiser à des fins reproductives). Les modalités concrètes de cette imposition de la procréation vont de l'intériorisation des normes par « l'éducation » jusqu'à la coercition, de la surveillance des événements physiologiques jusqu'au « marquage » symbolique mais aussi parfois physique (mutilations) des femmes comme corps reproducteur, sans équivalence pour les hommes (Sylvie Fainzang, 1985). La contrainte reproductive demeure prioritaire pour les femmes, même dans des cultures (rares) où le lesbianisme est toléré : chez les Swahili de Mombasa (Kenya), aucune fille ne peut devenir homo-sexuelle avant d'avoir été mariée, à la différence des garçons (Shepherd, 1987).

À la reproduction, socialement organisée, peut alors s'appliquer l'analyse marxienne du travail, le contrôle sur la sexualité des femmes s'exerçant dans des « rapports de reproduction » (gestion de l'instrument de production, des conditions et rythmes du travail, de la quantité et de la qualité du produit, etc.) dont les hommes sont en général les bénéficiaires (Tabet, 1985). C'est bien ici qu'il faut parler de division « sexuelle » du travail.

La division socio-sexuée du travail

En revanche, rien ne permet de lier au sexe et à la procréation la différenciation des tâches selon le sexe/genre, observée dans toutes les sociétés mais avec des modalités variables. Ou plutôt, c'est dans l'ordre inverse de l'idée commune (la division des tâches serait une conséquence des contraintes « objectives » de la procréation féminine) qu'il faut établir la relation : Lévi-Strauss (1956 [1971, p. 21]), insistant sur l'artificialité tant de la répartition des tâches que de l'organisation de la famille, voit dans la division du travail « un moyen de créer entre les sexes une mutuelle dépendance, sociale et économique [...] les amenant par là à se perpétuer et à fonder une famille ». Poussant la logique de cette analyse, Gayle Rubin (1975, p. 178) définit cette division comme « un tabou contre la similitude des hommes et des femmes [...] qui exacerbe les différences biologiques [...] et par là crée le genre ». La différenciation des tâches et des fonctions sociales, attribut principal du genre, se reproduit même dans les mariages entre personnes de même sexe et de genre opposé (tels les mariages entre hommes chez les Azande) – occurrences qui attestent en miroir que le mariage ne se limite pas, entre les partenaires, à la fonction procréatrice, mais représente un ensemble d'obligations et de droits sur des biens et des personnes, et très généralement de droits du sexe/genre « homme » sur le sexe/genre « femme ».

Statistiquement, les modalités concrètes de la division socio-sexuée du travail prennent la forme d'une hiérarchisation. De valeur : les tâches et rôles « masculins » sont plus valorisés ; et de fait : outre leur lourd travail reproductif et la quasi-totalité du travail « domestique », les femmes ont assuré une large part de la production dans tous les types de sociétés – sauf rares exceptions où prime le travail sexuel : certaines couches sociales supérieures et/ou certaines sociétés : Hima d'Uganda, Hausa de l'Ader au Niger (Nicole Échard et Pierre Bonte, 1978). Aujourd'hui, selon l'ONU, elles fournissent les deux tiers des heures de travail de l'humanité, reçoivent un dixième du revenu mondial et possèdent moins d'un centième des biens matériels, disparité illustrée entre autres par l'écart des salaires masculins et féminins dans les pays industriels, et accentuée dans le tiers-monde par les

politiques de « développement » (Jeanne Bisilliat et Michèle Fieloux, 1983).

Il faut donc dépasser l'idée d'une simple « répartition » technique (et à base « naturelle ») du travail et considérer les rapports de production entre les sexes. S'il n'existe pas d'activités exclusivement féminines, en revanche certaines tâches sont interdites aux femmes, notamment en fonction de la technicité des outils : une analyse (Tabet, 1979) des instruments de production impartis aux deux sexes, tant dans les sociétés de chasseurs-collecteurs et d'agriculteurs que dans les sociétés industrielles modernes, révèle à la fois qu'existe un écart technologique constant entre hommes et femmes (avec sous-équipement féminin) et que les hommes se réservent le monopole des outils-armes, du travail des matières dures permettant leur fabrication, et des instruments de production les plus complexes et les plus productifs. Les hommes ont le contrôle des moyens de production clés (outils, techniques, terre, capitaux, main-d'oeuvre) et des moyens de défense et de violence – d'où la maîtrise de l'organisation symbolique et politique.

La hiérarchisation socio-sexuée du travail – clef de voûte de la différenciation du sexe en genres – et la manipulation sociale des différences naturelles dans la procréation permettent de conclure avec Gayle Rubin (1975, p. 179) qu'« au niveau le plus général, l'organisation sociale du sexe repose sur le genre, l'hétérosexualité obligatoire et la contrainte de la sexualité des femmes ». Ainsi passe-t-on, dans l'analyse, de l'idée de deux catégories dites jusqu'alors « biosociales » à celle d'une réalité entièrement socio-sexuée.

CHAPITRE II

SEXE ET GENRE*

DIFFÉRENCIATION BIOLOGIQUE, DIFFÉRENCIATION SOCIALE

On oppose généralement le sexe comme ce qui relève du biologique et le genre (*gender*, en anglais) comme ce qui relève du social. En biologie, la différenciation est l'acquisition de propriétés *fonctionnelles* différentes par des cellules semblables. La différence est le résultat d'une différenciation. L'étude des sociétés animales, dont celle de nos cousins les autres primates, révèle une extrême variété (allant du plus grand contraste à la quasi similitude) dans la « différence » – l'asymétrie entre femelles et mâles – des caractères sexuels secondaires et des comportements assurant la reproduction, l'élevage des petits et l'acquisition de la nourriture (voir par exemple Hrdy, 1981).

* Paru in Helena Hirata, Françoise Laborie, Hélène Le Doaré et Danièle Senotier (sous la direction de), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, « Politique d'aujourd'hui », Paris, 2000, p. 191-200.

L'humanité fait partie des espèces à reproduction sexuée, elle a donc deux « sexes » anatomo-physiologiques qui ont pour seule fonction sa perpétuation physique : la production de nouveaux individus. Toutefois, sa caractéristique, déjà décelable chez les primates supérieurs, est la perte de l'œstrus (coïncidence chez les femelles animales entre excitation sexuelle et période féconde). D'où, pour les femmes, la possibilité de désir et de coït hors risque de grossesse, mais aussi de grossesse hors désir sexuel (le viol, acte social, semble le propre de l'homme).

Les sociétés humaines, avec une remarquable monotonie, *surdéterminent* la différenciation biologique en assignant aux deux sexes des fonctions différentes (divisées, séparées et généralement hiérarchisées) dans le corps social *en son entier*. Elles leur appliquent une « grammaire » : un genre (un type) « féminin » est imposé culturellement à la femelle pour en faire une femme sociale, et un genre « masculin » au mâle pour en faire un homme social. Le genre s'exerce matériellement dans deux champs fondamentaux : 1) la division socio-sexuée du travail et des moyens de production ; 2) l'organisation sociale du travail de procréation, où les *capacités* reproductives des femmes sont transformées et le plus souvent exacerbées par diverses interventions sociales (Tabet, 1985 ; 1998). Les autres aspects du genre – différenciation du vêtement, des comportements et attitudes physiques et psychologiques, inégalité d'accès aux ressources matérielles (Tabet, 1979 ; 1998) et mentales (Mathieu, 1985 ; 1991a), etc. – sont des marques ou des conséquences de cette différenciation sociale de base.

Ainsi, l'extension à la quasi totalité de l'expérience humaine de ce qui n'est qu'une différenciation fonctionnelle dans *un* domaine amène la majorité des êtres humains à penser en termes de *différence* des sexes, comme division ontologique irréductible où sexe et genre coïncident, chaque sexe-genre étant exclusif de l'autre. Mais la grammaire du genre, idéale et factuelle, outrepassa parfois « l'évidence » biologique de la bicatégorisation – elle-même d'ailleurs problématique, comme en témoignent la complexité même des mécanismes de la détermination du sexe (Peyre et Wiels, 1997) et les états intersexuels. Certaines sociétés autres qu'occidentales modernes et certains phénomènes marginaux de nos sociétés montrent que ni les définitions du sexe

et du genre ni les frontières entre sexes et/ou entre genres ne sont aussi claires.

AUTRES SEXES ET AUTRES GENRES

Le concept de sexe semble bien universel. Françoise Héritier (1996, p. 19 et suivantes) voit même dans la différence anatomique des sexes un «butoir ultime de la pensée» fondant l'opposition identique/différent à l'origine des systèmes conceptuels binaires. Pourtant les théories sur l'origine de sa bipartition, sur sa fonction dans la procréation, ou sur le sexe «réel» d'un bébé sont fort diverses, depuis avant Aristote jusqu'aux biologistes modernes, et d'un bout à l'autre de la planète. Selon les sociétés, ou bien il y a toujours eu deux sexes (ordre divin ou ordre naturel), ou d'abord un seul (mais, significativement, déjà sexué, ou androgyne – ce qui revient au même), ou deux êtres de même sexe. Pour la procréation, ou bien c'est seulement l'homme, ou seulement la femme, ou la femme avec l'aide d'un esprit, qui contribue à la conception de l'enfant; parfois, le père est tout autant nécessaire que la mère pour continuer à produire biologiquement l'enfant *après* la naissance, etc. Et parfois l'enfant a changé de sexe lors de l'accouchement ou n'appartient pas à son sexe apparent... Toutefois, malgré la diversité des représentations du sexe et de la sexualité, les sociétés instaurent concrètement (à travers rites, règles de mariage et prescriptions diverses) *une* différence des sexes et leur «complémentarité», très généralement hiérarchique (Mathieu, 1991b).

Dans la majorité des sociétés, la bipartition du genre doit se calquer sur la bipartition du sexe qui elle-même se réalise sous forme normale et normée dans l'hétérosexualité. Le genre «traduit» le sexe. Il doit y avoir *adéquation* entre genre et sexe, avec priorité au sexe. D'où, pour les transsexuels modernes, la nécessité de changer de sexe pour être en conformité avec le genre ressenti: celui du sexe opposé. Ou chez les Inuits, celle d'habiller et d'élever un bébé-fille en garçon (transvestisme) si la personne qui s'est réincarnée en elle était de sexe masculin (et inversement), ce qui crée une sorte de «troisième sexe», du moins jusqu'au mariage hétérosexuel où l'enfant revient à son sexe/genre «biologique».

Mais une deuxième manière de concevoir le rapport entre sexe et genre est d'entériner leur divergence éventuelle, en donnant priorité au genre, c'est-à-dire à la bipartition sociale des fonctions et des attitudes. Le genre peut être un symbole du sexe, et inversement. C'est une logique pragmatique, plus «hétéro-sociale» qu'hétéro-sexuelle, qui admet une certaine flexibilité dans les comportements, y compris sexuels. Ainsi les travestis modernes (méprisés) ou les berdaches amérindiens (individus passant officiellement au genre opposé) ne veulent-ils pas changer de sexe, mais marquer leur préférence pour l'autre genre. Les cas africains de mariages institutionnels entre hommes ou entre femmes, où les normes du genre (prérogatives du «mari» et services de «l'épouse») étaient respectées, attestent que le mariage ne se définit pas principalement par la fonction reproductive – comme l'avait bien vu Lévi-Strauss (1956) –, mais assure par contre un ensemble de droits du sexe/genre «homme» sur le sexe/genre «femme».

DIFFÉRENTES ANALYSES DU RAPPORT ENTRE SEXE ET GENRE

Malgré quelques ouvrages d'auteurs importants comme Friedrich Engels (1884), Margaret Mead (1935; 1948), Virginia Woolf (1929; 1938) ou Simone de Beauvoir (1949), la question de la construction sociale des différences entre les sexes est restée marginale dans les sciences humaines – et le demeure, comme en témoignent l'invisibilité ou le mépris qui frappent encore les études féministes dans le monde académique, et davantage en France que dans les autres pays occidentaux. Avant la résurgence des mouvements féministes à la fin des années soixante, l'histoire s'intéressait éventuellement à quelques femmes de pouvoir et/ou célèbres; la psychologie et la psychanalyse, aux «différences entre les sexes» à la lisière entre biologie et socialisation (débat *nature/nurture*); la psychosociologie et la sociologie, aux «rôles de sexe» attendus ou prescrits (ce qui était un progrès). L'ethnologie constatait la «complémentarité des sexes» et s'interrogeait parfois sur ses fondements (débat *nature/culture*).

Notons qu'au début des études féministes, aux États-Unis comme ailleurs, on ne parlait pas de «genre» mais

des *femmes*: de leur invisibilisation par une société et une science androcentrées, de leur oppression/exploitation par les *hommes* et des conditions de leur libération. « En tant que femmes », nous pensions et revendiquions. Mais qu'est-ce qu'une femme?... Les débats entre tendances dans les mouvements « de femmes » révèlent diverses conceptions sous-jacentes du *rapport entre sexe et genre* dont certaines ne diffèrent pas tellement des deux conceptions évoquées précédemment. Une tendance française, inspirée d'une certaine psychanalyse, peut se rattacher au premier mode de pensée, fixé sur le sexe: la femme et l'homme sont différents; le problème est que notre société n'a pas permis à la femme « d'advenir » psychologiquement et socialement dans sa spécificité. Mais les options les plus courantes se situent dans le deuxième mode de pensée, laissant le jeu à l'ambiguïté entre sexe et genre: elles s'attaquent aux *modalités* de la construction du genre, conçu comme élaboration culturelle de la différence sexuelle, en analysant et dénonçant les inégalités entre les sexes, afin de réaménager équitablement les contenus des deux genres. Enfin, un troisième mode de conceptualisation du rapport entre sexe et genre (exposé en France par le collectif de la revue *Questions féministes*, 1977-1980) considère que les sexes ne sont pas de simples catégories biosociales, mais des classes (au sens marxien) constituées par et dans le rapport de pouvoir des hommes sur les femmes, qui est l'*axe même* de la définition du genre (et de sa prééminence sur le sexe – voir Christine Delphy, 1991): le genre *construit* le sexe. Les tendances lesbiennes politiques proches de ce courant envisagent l'hétérosexualité, non comme un comportement sexuel parmi d'autres, mais comme le système fondateur de la définition des « femmes » par une relation obligatoire de dépendance aux hommes. Si Simone de Beauvoir avait dit: « On ne naît pas femme, on le devient », Monique Wittig (1980) ajoutait: « [...] "femme" n'a de sens que dans les systèmes de pensée et les systèmes économiques hétérosexuels. Les lesbiennes ne sont pas des femmes ».

Les critiques féministes des sciences s'attaquèrent, entre autres, à la naturalisation de la catégorie « femme ». Face à l'amalgame bio-physio-psychologique qui la définissait et à l'occultation des rapports de pouvoir qui la constituent, il était nécessaire d'introduire des analyses, et donc des termes,

montrant clairement le fonctionnement social de la catégorisation par sexe. D'où, en France, les notions de « sexe social » (Mathieu, 1971; 1991a); de « sexage » (Guillaumin, 1978; 1992) pour désigner, en référence à certaines formes d'esclavage et de servage, un système d'appropriation des femmes (sexisme, plus restreint, référerait plutôt à des attitudes); et l'expression, rapidement généralisée dans les pays francophones, de « rapports sociaux de sexe » correspondant à l'anglais *gender relations* (rapports de genre). Aux États-Unis, le terme *gender*, jusqu'alors parfois utilisé dans des études psychologiques sur l'identité personnelle (par exemple les travaux de John Money; et ceux de Robert J. Stoller, 1968) prit une acception sociologique (par exemple Ann Oakley, 1972). Et l'anthropologue Gayle Rubin (1975; 1999) proposa l'expression « *sex/gender systems* » pour souligner l'interdépendance systémique entre les régimes matrimoniaux qui oppriment les femmes (où elles n'ont pas, sur elles-mêmes, les autres femmes et les hommes, les « droits » – privilège de genre – que ces derniers ont sur elles et leur sexualité) et des processus économiques et politiques globaux.

DÉRIVES DE LA NOTION DE GENRE

Depuis les années quatre-vingt, on note une tendance dans les écrits, féministes ou non, en anglais (et plus récemment en français) à l'utilisation exclusive du terme genre. Ceci présente plusieurs problèmes :

1) Le terme isolé de genre tend à masquer que le « sexe » (la définition idéologique-pratique qui en est donnée) fonctionne effectivement comme paramètre dans la variabilité des rapports sociaux concrets et des élaborations symboliques. Quels que soient les modes d'articulation entre sexe et genre, on décèle constamment un fonctionnement asymétrique du genre (et de ses transgressions) en fonction du sexe. Sans doute y a-t-il des genres « homme-femme », mais au bas et à la base de l'échelle du genre, il y a bien des femelles : sexe social « femme » (Nicole-Claude Mathieu, 1989; 1991a). Comme pour le remplacement du terme « race » par « ethnie », laisser le sexe hors champ du genre risque de lui conserver le statut de réel incontournable. (Et celui de réel immuable, en oubliant que la « biologie » – et notamment la

physiologie de la fécondité – est largement dépendante de l'environnement social.)

2) Certes, les analyses féministes démontrent que le fonctionnement du genre, y compris dans les structures socio-cognitives (Marie-Claude Hurtig et Marie-France Pichévin, 1991), est hiérarchique. Mais le terme continue d'être ressenti par la plupart des gens comme une bicatégorisation *anodine*. Parler de *gender studies* fait alors nettement moins trivial (ou « particulariste ») que *women's studies* ou *gay and lesbian studies*, et semble plus tranquille (ou « objectif ») que *feminist studies*. Ce qui permet de poursuivre des études sur les aspects symboliques et idéologiques du masculin et du féminin sans référence à l'oppression du sexe féminin.

3) On constate que nombre d'écrits en anglais, y compris féministes, utilisent *gender* en divers sens, et notamment comme euphémisme pour *sex* (ce qui ajoute encore à la confusion fréquente entre *sex* et *sexuality*). Selon Brigitte Lhomond (1997), l'abandon de toute distinction entre sexe et genre entraîne le risque de naturaliser le genre.

4) À partir des années quatre-vingt-dix, se manifeste aux États-Unis une nouvelle dérive du genre, mise en actes dans certains spectacles de la chanteuse Madonna, et promue par les activistes et certains universitaires sous le nom de mouvement et théorie *queer*. (*Queer*: bizarre, louche, insulte désignant les homosexuels, revendiquée ici pour affirmer et rassembler tous les comportements différant de l'hétérosexualité normative: homosexuels, lesbiennes, transsexuels, travestis, bisexuels, etc.) Inspirés d'une forme de postmodernisme et reprochant aux précédents mouvements féministes, lesbiens et gays de s'être centrés sur les questions d'identités collectives constituées, les *queer* estiment les catégories d'opposition binaire (hommes/femmes, homos/hétéros) dépassées, voire « essentialistes » (alors que nous avons montré qu'elles sont *construites* par l'oppression!). Il s'agit alors de dépasser le genre (*transgendering*) en brouillant, dérangent, « troublant » (Judith Butler, 1990) les catégories de sexes et de sexualités. On s'intéresse au(x) genre(s) en tant que « représentation » quasi théâtrale (*performance*) où chaque individu pourrait jouer à sa guise (voir les articles critiques, en 1994, de Danielle Charest, Françoise Collin, et Nicole-Claude Mathieu). Les aspects symboliques, discursifs et parodiques du genre sont privilégiés au détriment de la

réalité matérielle et historique des oppressions subies par les femmes, et cette tendance rencontre de vives oppositions chez certaines lesbiennes et féministes, notamment les féministes « de couleur » aux États-Unis et celles du tiers-monde.

TROIS DÉBATS AUTOUR DES CATÉGORIES DE GENRE ET DE SEXE

L'actualité sociale, tant conceptuelle que juridique, des catégories de sexe et de genre est la plus manifeste, dans les pays riches, à travers trois débats :

1) La « féminisation » du langage. Dans la plupart des langues européennes, à des degrés divers, le genre grammatical est hiérarchique : le masculin représente le général et au pluriel englobe le féminin. La contestation féministe de l'occultation du sexe/genre « femme » a donné lieu très tôt, dans des romans, essais, affiches et aujourd'hui fanzines, à diverses créations : mettre tous les mots au féminin (rare, mais choc !), ou prendre un féminin pluriel accentué typographiquement pour désigner un ensemble mixte (*StudentInnen*, *les étudiantEs*), ou éviter au maximum les termes permettant d'identifier le sexe, ou trouver un terme « neutre » et universalisant : par exemple le « on » (Monique Wittig, 1985 ; 1992) ou en anglais remplacer *chairman* par *chairperson*, etc. Au Québec, l'Office de la langue française a édicté il y a vingt ans des recommandations féminisant ou bisexuant des termes : par exemple une *professeure*, les *étudiant-e-s*. (Sur les aléas de la commission de féminisation des noms de métiers en France, voir Anne-Marie Houdebine-Gravaud, 1999.) Mais que sous-tend la « féminisation » ? Claire Michard (1999) révèle que les signifiants masculin/féminin portent non pas des signifiés symétriques : humain mâle/humain femelle – comme le prétend la linguistique classique parlant de « genre naturel » ou genre « vrai » – mais ceux de : humain/*femelle*. On peut alors se demander si une sur-sexua(lisa)tion du langage ne bloquera pas toute possibilité d'évolution vers une abolition du genre.

2) La « parité » entre femmes et hommes dans la représentation politique est à l'ordre du jour en Europe et certains pays y sont presque parvenus. Les possibilités et surtout les modalités de cette parité sont étroitement dépendantes des

traditions politiques. En France, de vifs débats opposent les féministes. Pour toutes, c'est bien le *sexe/genre* «femmes» qui est minorisé; mais pour les unes, il faut donc constituer le «sexe» comme catégorie légale de la représentation politique, tandis que d'autres craignent que cela n'entérine l'idée, déjà trop ancrée, d'une nature différente des femmes et des hommes, d'une spécificité sexuée des valeurs, de la pensée et de l'action – alors que la minorisation des femmes est une question de «genre».

3) Des mouvements sociaux tentent depuis peu de contester la prééminence de la *différence des sexes* dans un domaine qui semblait pourtant sa chasse gardée: la famille, et notamment la question centrale de la filiation et de la «parentalité». On constate que la famille actuelle n'est plus (à supposer qu'elle l'ait jamais été) constituée de la triade officielle père-mère-enfant(s): témoins, les familles dites monoparentales (dans la réalité statistique, la mère comme seule présence parentale après abandon, divorce ou viol), les familles reconstituées, les familles d'adoption, les femmes recourant aux procréations artificielles, les lesbiennes et les hommes gays qui sont aussi parents biologiques et/ou désirent adopter. Ceux-ci demandent actuellement l'intégration officielle des «homoparentalités» parmi ces situations plurielles où rien n'empêcherait les enfants d'avoir plus de deux parents, biologiques ou sociaux – ce qui ne fait jamais que rejoindre les multiples formes de la «famille» connues de l'ethnologie.

En lien direct avec ces revendications, sont posées des demandes de légalisation des unions de vie entre personnes de même sexe, sous forme de véritable mariage civil ou religieux dans certains pays, ou sous d'autres formes, tel en France le Pacs (Pacte civil de solidarité). La partie des mouvements homosexuels qui revendique cette légalisation estime lutter contre une discrimination qui n'accorde qu'aux hétérosexuels (mariés ou concubins) la reconnaissance sociale de leur union, avec les avantages de sécurité qu'elle entraîne. Une autre partie des mouvements homosexuels, lesbiens et féministes rappelle que la famille est l'expression de «l'hétérosexisme» qu'ils avaient dénoncé, qu'elle entérine en outre la dépendance des plus faibles socialement, et qu'une autre solution serait la mise en place de droits liés non au couple mais à la personne individuelle.