

C. DELBAY

L'ennemi principal.

Penser le genre : problèmes et résistances¹

Je vais soutenir l'idée que dans la plupart des travaux actuels, y compris féministes, sur le genre, on trouve un *pré-supposé non-examiné* : celui d'une antécédence du sexe sur le genre, et que si ce pré-supposé est explicable historiquement, il n'est plus justifiable théoriquement. Son existence constitue un frein à penser le genre, c'est-à-dire à examiner toutes les hypothèses sans parti-pris préalable ; le flou de la conceptualisation est lié – dans un lien de causalité réciproque – aux déchirements que l'on relève dans le domaine politique entre le désir de se débarrasser de la domination et la peur de perdre des catégories qui semblent fondamentales. Le point commun aux impasses intellectuelles et aux contradictions politiques est l'incapacité ou le refus de penser de façon rigoureuse le rapport entre *division* et *hiérarchie*. On peut même dire que la question du rapport entre sexe et genre est non seulement parallèle à celle du rapport entre division et hiérarchie, mais qu'elle est la même question. Je n'arriverai pas cette fois au terme que je m'étais fixé, l'examen de la cosmogonie qui explique à mon sens ces obstacles.

J'argumente que pour connaître la réalité, et donc pouvoir éventuellement la changer, il faut abandonner ses certitudes, et accepter l'angoisse, temporaire, d'une incertitude accrue sur le monde ; que le courage d'affronter l'inconnu est la condition de l'imagination et que la capacité d'imaginer un

¹ Publié sous le titre « Penser le genre : quels problèmes ? » dans M. C. Hurtig (éd.), *Sexe et genre*, Paris, Presses du CNRS, 1991.

monde autre est un élément essentiel de la démarche scientifique : qu'elle est indispensable à l'analyse du présent.

Des rôles sexuels au genre

La notion de genre s'est développée à partir de celle de rôles sexuels. C'est Margaret Mead que l'on voit, à tort ou à raison, comme la grande ancêtre de cette façon de penser. La thèse de Mead (1963) est, pour la résumer très brièvement, la suivante : la plupart des sociétés partagent l'univers des traits de caractère humains en deux ; elles en attribuent une moitié aux hommes et l'autre aux femmes. Pour Mead, cette division est parfaitement arbitraire ; mais ceci ne veut pas dire qu'elle la condamne sans nuances, elle lui voit des inconvénients – cette division conduit à des « inadaptations » (en particulier à l'homosexualité) –, mais aussi de nombreux avantages pour la société, la culture et la civilisation.

Mead ne pensait pas du tout à la division sexuelle du travail ni aux différences de statut entre hommes et femmes. À ses yeux, la division du travail est naturelle ; les quelques commentaires qu'elle en fait indiquent qu'elle l'attribue aux raisons qui sont demeurées classiques en anthropologie, ainsi que dans la pensée du sens commun, et ceci n'exclut pas la pensée féministe : les rôles reproductifs différents des mâles et des femelles et les différences de force physique entre les sexes.

Elle ne questionne pas la hiérarchie, qu'elle ignore ou trouve légitime, elle ne met en cause les différences prescrites que dans un domaine très limité, celui du « caractère », terme dans lequel elle regroupe les talents, les attitudes et la personnalité affective. Ceci restera pendant longtemps le thème majeur de la critique des rôles sexuels, faite d'un point de vue de défense des droits de la personne à la libre expression de son individualité – défense qui implique la croyance que l'ensemble « masculin » plus « féminin » constitue et épuise l'ensemble des traits humains. Mead emploie peu le terme de « rôles de sexe » : aussi bien son objet n'est-il pas ces rôles, encore moins leur critique, mais l'analyse et la critique des « tempéraments » féminin et masculin. C'est

dans les années 1940 à 1960, époque considérée comme une période de latence pour le féminisme, que la notion de rôles de sexe va vraiment s'élaborer de façon critique. Les travaux de Mirra Komarovsky (1950), de Viola Klein et Alva Myrdal (1956) sur « les deux rôles des femmes », d'Andrée Michel (1959, 1960) se situent dans une perspective sociologique parsonnienne : le rôle est l'aspect actif du *status*, *status* écrit avec un « s » par opposition au statut statutaire ; le *status* c'est *grossu modo* le rang de prestige dans la société ; à chaque *status* correspond un rôle que les individus possédant le *status* doivent remplir. Cette perspective est clairement sociologique dans le bon sens du terme : les places et les activités des individus ne sont pas considérées comme découlant de leur nature ou de leurs capacités propres mais de l'organisation sociale. Dans ces conditions, parler des « rôles » des femmes et des hommes, c'est franchir un grand pas vers la dénaturalisation des positions et des occupations respectives des sexes.

Cette démarche ne s'oppose pas à la démarche anthropologique de Mead : elle la complète de deux points de vue : le côté arbitraire du partage des qualités entre les sexes est confirmé, mais cette fois par une espèce de diktat épistémologique : que tout le monde joue des rôles est un postulat ; de façon plus importante, ce qui est considéré comme un « rôle » social – quelque chose qui est attaché à l'individu mais qui ne l'exprime pas – ce n'est plus seulement les caractéristiques « psychologiques » dont parlait Mead. C'est aussi et c'est surtout la place dans l'échelle sociale – le *status* – et la place dans la division du travail, le rôle.

Donc, d'une part, à ce que Mead considérait comme naturel, la division du travail et la hiérarchie entre hommes et femmes, on accorde maintenant un caractère culturel, arbitraire dans le sens qu'il n'est pas déterminé par la nature. D'autre part, ce développement du concept des « rôles de sexe » se fait dans le cadre d'une critique féministe, même quand ce terme n'est pas revendiqué, de la position des femmes : cette position est mauvaise, et puisqu'elle est socialement déterminée, elle est changeable. Si les concepts sont d'origine

parsonienne, la théorie parsonienne elle-même, avec son postulat d'harmonie entre les sexes, est mise à mal.

Le cartonnement des femmes dans les rôles traditionnels, et la notion que c'est bon pour elles et pour la société sont violemment critiqués, notamment par Andrée Michel.

Le terme rôles de sexe reste utilisé très longtemps et le concept de genre en est l'héritier direct.

Si l'on prend l'un des premiers ouvrages explicitement consacrés au sujet, *Sex, Gender and Society*, publié par Ann Oakley en 1972, on trouve la définition suivante :

« Le mot "sexe" se réfère aux différences biologiques entre mâles et femelles : à la différence visible entre leurs organes génitaux et à la différence corrélatrice entre leurs fonctions procréatrices. Le "genre", lui, est une question de culture : il se réfère à la classification sociale en "masculin" et "féminin". »

Le livre est consacré en partie à l'exposé critique des plus récentes recherches en psychologie différentielle des sexes, et fait le point sur la part de l'inné et de l'acquis dans les différences d'aptitudes (de « talents » en terminologie meadienne) et d'attitudes (de « tempéraments » en terminologie meadienne) entre les femmes et les hommes, et en partie à l'exposé de ce que les recherches anthropologiques peuvent nous apprendre sur la division du travail entre les sexes. Celle-ci, dit Oakley, est universelle, mais le contenu des tâches considérées comme féminines et masculines varie considérablement selon les sociétés. Quant aux différences psychologiques, elles sont dues au conditionnement social et aucune recherche ne permet d'inférer un déterminisme biologique quelconque. On voit que le concept de genre, tel qu'il est utilisé par Oakley, regroupe *toutes les différences constatées entre hommes et femmes*, qu'il s'agisse des différences individuelles (étudiées par les psychologues), des rôles sociaux ou des représentations culturelles (étudiées par les sociologues et les ethnologues). On voit aussi que le concept de genre, dans cet ouvrage, regroupe tout ce qui est variable et socialement déterminé — la variabilité étant la preuve de l'origine sociale. « La constance du sexe doit

être admise, dit-elle, mais aussi la variabilité du genre. » Un élément manque à la définition du genre donnée par Oakley, élément qui était déjà présent dans les travaux sur les rôles de sexe et qu'on retrouve comme central dans les définitions féministes postérieures à celles d'Oakley : c'est l'*asymétrie* fondamentale (Hurtig et Pichevin 1986 : 222), la *hiérarchie* (Delphy 1981 : 65) entre les deux groupes, les deux sexes, les deux genres.

Sexe et genre

Avec l'arrivée du concept de genre, trois choses deviennent possibles, ce qui ne veut pas dire qu'elles se passent :

- on a ramassé dans un concept l'ensemble de ce qui, des différences entre les sexes, apparaît comme social et arbitraire : soit effectivement variable de société à société, soit susceptible à tout le moins de changement ;
- son singulier (*Le genre*, par opposition aux *deux genres*) permet de déplacer l'accent des parties divisées vers le principe de partition lui-même ;
- la notion de hiérarchie est fermement ancrée dans ce concept ; ce qui devrait permettre, au moins en théorie, de considérer sous un autre angle le rapport entre les parties divisées.

Avec l'accumulation des études prouvant, domaine par domaine, l'arbitraire des rôles de sexe et le non-fondé des stéréotypes, l'idée d'une indépendance du genre par rapport au sexe, ou plutôt, puisque cela ne concerne que les contenus, *des genres par rapport aux deux sexes*, progresse. La part reconnue à ce qui, dans « les rôles sexuels » et les places sexuelles, est construit et non déterminé par la biologie — de quelque biologie qu'on parle — s'agrandit. Certes la ligne de partage entre ce qui est de l'ordre social et culturel et ce qui est de l'ordre de la nature n'est pas tracée par tout le monde au même endroit ; le contraire serait étonnant. Il est normal que ce débat reste ouvert.

Mais l'existence de ce débat ne devrait pas présumer des *paradigmes* employés, de l'épistémologie et de la méthodologie. Or, c'est ce qui se passe. On continue de penser le

genre en termes de sexe : de l'envisager comme une dichotomie sociale déterminée par une dichotomie naturelle. En somme le genre serait un *contenu*, et le sexe un *contenant*. Le contenu peut varier, et certaines estiment qu'il doit varier : mais le contenant est conçu comme invariable ; il est la nature. « ce qui ne bouge pas » ; et de cette nature semble faire partie une *vocation à recevoir un contenu social*.

L'indépendance des genres par rapport aux sexes devrait déboucher sur la question de l'indépendance du genre par rapport au sexe. Or cette question n'est pas posée.

Pour la plupart des auteurs, la question des rapports entre sexe et genre est : à quel type de classification – forte ou faible, égalitaire ou inégalitaire – le sexe donne-t-il naissance ? Cette question n'est jamais : pourquoi le sexe donnerait-il lieu à une classification quelconque ? Elle n'est jamais la question neutre : « nous avons là deux variables, deux distributions qui coïncident totalement ; comment expliquer cette covariance ? »

On a toujours – « toujours déjà là » – la réponse. Le sexe est réputé venir *avant*, chronologiquement, et donc logiquement, qu'on explique pourquoi ou non. Qu'on l'explique ou non ne fait pas une grande différence. Le seul fait de poser ou d'admettre, même implicitement, son antériorité aboutit à ce qu'on se situe, objectivement, dans une théorie où le sexe cause ou explique le genre. Cette théorie où le sexe cause le genre, même s'il ne détermine pas les *formes exactes* que prend cette division, ne peut s'appuyer que sur deux grands types de raisonnement.

Dans le premier type, le sexe biologique – en particulier les différences de fonction qu'il induit entre les mâles et les femelles du point de vue de la procréation – engendre nécessairement une division minimale du travail. Je résume là des dizaines de thèses d'anthropologie contemporaine, tant féministes que patriarcales (allant de Murdock à Moïa, en passant par Rubin, avec les exceptions notables de Mathieu et de Tabet). Ce raisonnement, naturaliste dans ses prémisses, échoue à expliquer de façon satisfaisante la nature et la raison naturelle de cette première division du travail ; les

raisons de son extension foudroyante à tous les domaines d'activité, c'est-à-dire sa non-limitation au domaine de la procréation ; elle échoue à expliquer le genre autrement que par des supputations qui réintroduisent toujours *en amont* un ou plusieurs des éléments de ce qu'elles sont censées expliquer *en aval*.

Dans le second type de raisonnement, le sexe biologique est un trait physique non seulement apte, mais destiné, par sa « saillance » intrinsèque (en termes psycho-cognitifs), à être le réceptacle de classifications. Ici on postule un besoin humain universel d'établir des classifications, indépendamment de et avant toute organisation sociale ; et un besoin de les établir sur la base de traits physiques indépendants de toute pratique sociale. C'est par exemple la thèse de Archer et Lloyd (1985) : le genre restera, disent-ils en gros, parce que c'est « pratique pour classer les gens ». Ces deux besoins ne sont pas justifiés, prouvés, ils sont simplement postulés. Or on ne voit pas en quoi le sexe est plus saillant que d'autres traits physiques, qui sont également distingués – l'humanité n'est pas aveugle – mais qui ne donnent pas naissance, loin de là, à des classifications d'une part dichotomiques, d'autre part impliquant des rôles sociaux non seulement distincts mais hiérarchisés.

J'appellerai cette théorie « cognitive », non parce qu'elle est particulièrement défendue par les spécialistes que l'on appelle « cognitivistes », mais parce qu'elle fait appel à des postulats sur les « prérequis » de la cognition humaine. Sa version savante la plus connue est celle de Lévi-Strauss, qui n'est pourtant pas un psychologue, mais qui fonde toute son interprétation de la parenté, et, par extension, des sociétés humaines, sur un besoin irrépressible et présocial (donc, psychologique), de la part de l'être humain, de tout diviser en deux (et ensuite, en multiples de deux). Lévi-Strauss a été très influencé, on le sait, par la linguistique, en particulier par la phonologie saussurienne, et c'est par une construction analogique qu'il a inventé ce qu'on appelle en sciences sociales le « structuralisme ». Une version un peu plus récente de cette thèse est présentée par Derrida et ses disciples : les cho-

ses ne se distinguent qu'en s'opposant. Mais là où Saussure voyait une structure purement linguistique, Derrida et ses épigones en tirent des conclusions philosophiques : l'importance de la « *différance* », conclusions qui incorporent elles-mêmes des postulats très semblables à ceux de Lévi-Strauss sur les conditions de possibilité de la connaissance, donc sur la cognition, donc sur l'esprit humain ; la théorie saussurienne n'avait pas une telle ambition, et sa validité dans son domaine de pertinence ne garantit en rien de telles extrapolations. Certes, les choses ne se connaissent que par distinction et donc différenciation ; mais ces différenciations peuvent être, et sont souvent, multiples : à côté des choux et des carottes, qui ne sont pas des « opposés » l'un de l'autre, il y a les courgettes, les melons, les pommes de terre, etc. Ces distinctions, de surcroît, ne sont pas forcément hiérarchiques : les légumes ne sont pas classés sur une échelle de valeur. Elles sont souvent même vues comme une contradiction apportée à toute tentative de hiérarchisation ; quand on dit qu'il ne faut pas additionner des choux et des carottes, on signifie que ces deux choses sont incommensurables : elles n'ont pas de mesure commune, donc ne peuvent être comparées, *a fortiori* évaluées en termes de plus ou de moins, de mieux ou de moins bien.

Les tenants de la thèse derridienne font une confusion impardonnable entre les différences qui constituent le langage et les structures sociales. Les caractéristiques de la cognition, si tant est qu'on puisse les réduire aux caractéristiques du langage, ne peuvent rendre compte de la hiérarchie, qui leur est extérieure. Elles ne peuvent donc rendre compte du genre, ou ne le peuvent qu'à condition de laisser tomber cet aspect constitutif du genre : la hiérarchie.

Donc aucun des deux types de raisonnement qui pourraient justifier l'établissement d'un lien de causalité allant du sexe vers le genre n'est satisfaisant. Le présupposé selon lequel il existe une telle direction de causalité reste ce qu'il est : un présupposé.

Pour penser le genre, comme pour penser quoi que ce soit, il faut sortir du domaine des présupposés. Penser le

genre c'est repenser la question de son rapport au sexe, et pour penser cette question, il faut la poser, ce qui implique que l'on abandonne l'idée qu'on connaît la réponse. Il faut non seulement admettre mais aussi travailler sur deux autres hypothèses.

La première est que la coïncidence statistique entre sexe et genre n'est que cela : une coïncidence et que leur corrélation est due au hasard ; on ne peut cependant pas retenir cette hypothèse, puisque l'on a une distribution où la coïncidence entre le sexe dit biologique et le genre est « significative » : qu'elle est plus forte que toute corrélation qui pourrait être due au hasard.

La deuxième est, alors, que le *genre* précède le sexe ; dans cette hypothèse, le sexe est simplement un *marqueur* de la division sociale ; il sert à reconnaître et identifier les dominants des dominés, il est un signe ; comme il ne distingue pas n'importe qui et n'importe quoi et surtout pas des choses équivalentes, il acquiert, dans l'histoire, valeur de symbole. Cette valeur symbolique n'a pas échappé aux théoriciens de la psychanalyse ; que ce soit l'une des conséquences dernières d'un long processus, un point d'arrivée, et non le point de départ qu'ils en font, leur échappe en revanche totalement, et malheureusement ce point aveugle est aussi le point d'accord entre les psychanalystes et maintes féministes.

Ce marqueur, la société le trouve dans l'univers des traits physiques ; à ce sujet il faut faire deux remarques.

1) On ne trouve pas ce marqueur à l'état pur, prêt à l'emploi ; comme le disent Hurlig et Pichevin, pour se servir du sexe, qui est composé, selon les biologistes, de plusieurs indicateurs, plus ou moins corrélés entre eux, et dont la plupart sont des variables continues — susceptibles de degrés — il faut réduire ces indicateurs à un seul, pour obtenir une classification dichotomique. Et comme elles le disent encore, cette réduction est un acte social.

2) La présence ou l'absence de pénis (l'« arbitre final » de la classification dichotomique du sexe de l'état civil disent Money et Ehrhardt (1972), cités par Hurlig et Pichevin 1985) est un fort prédicteur du genre, par définition pourrait-on

dire ; en revanche il est faiblement corrélé avec les différences fonctionnelles entre les individus en ce qui concerne la procréation : il ne distingue pas nettement les gens qui peuvent porter des enfants des autres ; il ne distingue en fait qu'une partie de ceux qui ne peuvent pas en porter — beaucoup de gens incapables de porter des enfants, en raison d'une stérilité soit constitutionnelle, soit acquise avec l'âge, ne portent pas non plus de pénis. Il vaut la peine de s'attarder là ; car si les « cognitivistes » pensent que le sexe est un trait « saillant », c'est parce qu'ils pensent que le sexe physique est fortement corrélé avec des différences fonctionnelles, et qu'ils attribuent cette « connaissance » au reste de l'humanité. Ils ne pensent que c'est une « perception spontanée » de l'humanité que dans la mesure où ils sont eux-mêmes persuadés que c'est un trait de nature que personne ne peut ignorer : qu'il existe deux sexes et seulement deux et que cette dichotomie recoupe exactement celle entre porteurs potentiels d'enfants et non-porteurs.

Et en effet, mettre ces deux « faits » en question, c'est remettre en cause l'un des « noyaux durs » de notre appréhension du monde. Il faut donc ajouter à l'hypothèse de l'antécédence du genre sur le sexe la question suivante : quand on met en correspondance le *genre* et le *sexe*, est-ce qu'on compare du social à du naturel ; ou est-ce qu'on compare du social avec *encore* du social, cette fois les représentations qu'une société donnée se fait de ce qu'est « la biologie » ? On peut considérer que, en toute logique, ceci devrait être une question *préalable*, et c'est sans doute pourquoi certaines féministes françaises s'opposent à l'emploi du terme de « genre », emploi qui, pensent-elles, conforte l'idée que le « sexe » est, lui, purement naturel.

Ce n'est cependant pas dans cet ordre que l'on peut procéder. On ne peut mettre en cause directement le caractère naturel du sexe en faisant l'économie de la construction du concept de genre.

En effet, le terme « sexe » dénote et connote quelque chose de naturel. Remettre ceci en question d'emblée n'est pas possible, puisqu'il s'agirait d'une contradiction dans les

termes, la « naturalité » faisant partie intégrante de la définition du terme. Il faut d'abord démontrer que ce terme s'applique à des divisions et distinctions sociales. Il faut donc non seulement *séparer* le social du terme d'origine, qui reste défini par la naturalité, mais faire *émerger* ce social ; c'est ce que font la notion de « rôles de sexe », puis celle de « genre ». Ce n'est qu'une fois cette « partie sociale » clairement établie en propre, et donc possédant un *nom* à elle — que ce soit « rôles de sexe » ou « genre » —, que l'on peut ensuite, et ensuite seulement, revenir sur la notion de départ. Il faut d'abord délimiter et revendiquer un territoire pour le social : posséder un lieu conceptuel différent de celui du sexe, et cependant lié à l'acception traditionnelle du terme « sexe », pour pouvoir, de cet endroit stratégique, interpellier cette acception traditionnelle.

En conclusion de cette partie, je dirais que l'on ne fait pas avancer la connaissance sans, dans un premier temps, accroître l'inconnaissance, élargir les zones d'ombre, d'indétermination ; pour avancer, il faut d'abord renoncer à certaines évidences ; ces « évidences » procurent le sentiment confortable que procurent toutes les certitudes mais elles nous empêchent de poser des questions, ce qui est sinon la seule, au moins la plus sûre façon de parvenir à des réponses.

Divisions, différences et classifications

Le débat sur le genre et sur sa place relativement au sexe recoupe en grande partie le débat sur la priorité entre les deux éléments constitutifs du genre, qui sont indissolublement donnés ensemble, mais qu'il faut analytiquement distinguer : la division — donc les différences de tous ordres — et la hiérarchie. Où que l'on fasse passer la ligne de démarcation entre différences « naturelles » et différences construites, dès lors que l'on admet que certaines différences au moins sont construites, on est dans la problématique du genre ; ceci signifie ou devrait signifier que l'on reconnaît le caractère fondateur de la hiérarchie, en ce qui concerne ces différences.

Or ce qui est vrai au niveau de l'explication ne l'est plus au niveau politique : au niveau des désirs pour le futur, des utopies.

Là, personne ne veut de la hiérarchie mais bien peu sont prêts à admettre que la conséquence logique de ce refus est le refus des rôles sexuels et la disparition du genre.

Tout se passe comme si on voulait abolir la hiérarchie et éventuellement les rôles mais pas la distinction ; abolir les *contenus* mais pas les *contenants*. Tout le monde veut garder quelque chose du genre, beaucoup ou peu, mais au moins la classification ; peu semblent prêts à se contenter de la simple différence sexuelle, toute nue, non signalée par une reconnaissance et un marquage sociaux. Tout à coup, les catégories utilisées pour l'analyse, et qui distinguent clairement celles qui pensent que les différences viennent *avant*, et la hiérarchie *après*, de celles qui pensent que les contenus des parties divisées sont le *produit* de la division hiérarchique, deviennent floues et les divergences entre ces deux écoles s'estompent. Ceci est très net dans les débats sur les valeurs : valeurs construites admet-on, historiquement acquises, mais qu'il faut préserver. Cette position connaît deux variantes : il faut les étendre à l'ensemble de l'humanité ; il faut les maintenir chacune dans leur groupe d'origine — en général discours des femmes qui ne veulent pas partager leurs valeurs avec les hommes : parce qu'ils en sont indignes ? incapables ? Ou parce qu'elles savent qu'ils n'en voudraient pas ? On se demande, en effet, comment des femmes « nurturantes » et fières de l'être pourraient arriver à devenir les égales d'hommes non modifiés et donc continuant de leur pomper leur temps. Cette contradiction n'est pas mineure car elle montre que si on peut attribuer la confusion politique à la confusion intellectuelle, il est possible aussi de se demander, dans un accès de désespoir, si ce n'est pas, réciproquement, le profond et inavoué désir de ne rien changer qui est à l'œuvre derrière le flou intellectuel.

Dans ces deux variantes on voit émerger une interprétation implicite de la situation présente qui est en contradiction avec la problématique du genre :

■ le désir de maintenir un système de classification des individus qui aurait survécu à sa fonction de les hiérarchiser, ce qui révèle qu'on ne pense pas *vraiment* que la classification de genre soit sociale ;

■ une vision des valeurs très semblable à celle de Mead, et que l'on peut résumer ainsi : dans cette vision toutes les virtualités humaines sont actuellement représentées ; simplement elles sont divisées entre les hommes et les femmes ; les cultures « masculine » et « féminine », et la culture tout court, ne sont pas vues comme le produit d'une société hiérarchique ; elles sont vues comme indépendantes de la structure sociale qui est simplement posée par-dessus.

La hiérarchie forcément antérieure à la division

C'est une vue qui est contraire à tout ce qu'on sait des rapports entre la structure sociale et la culture. Dans la tradition marxiste, mais plus généralement dans la tradition sociologique contemporaine, qu'elle soit marxiste ou non, on considère que l'organisation sociale est première. Ceci implique, en ce qui concerne les valeurs, qu'elles sont, et ne peuvent qu'être, adéquates à l'organisation sociale. Notre société est hiérarchique : qu'en découle-t-il pour ses valeurs ? Qu'elles sont certes hiérarchisées entre elles, mais pas seulement, car cela, le modèle mis en cause ici le permet aussi.

Si l'on pense l'adéquation entre structure sociale et valeurs, alors on doit admettre que ces valeurs sont *hiérarchiques* en général, et que celles des dominés ne le sont pas moins que celles des dominants.

Dans cette hypothèse, le masculin et le féminin ne sont pas seulement, ni même pas du tout, ce qu'ils sont dans le modèle précédent : le partage de traits également présents, sous une forme potentielle, dans les deux sexes, et également présents dans toutes les formes de sociétés possibles et imaginables. Dans le paradigme de l'adéquation au contraire, c'est à dire de la construction sociale des valeurs, le masculin et le féminin sont les créations culturelles d'une société jointe, entre autres hiérarchies, sur une hiérarchie de genre. Ceci ne signifie pas seulement qu'ils sont liés l'un à l'autre,

dans le rapport de complémentarité et d'opposition que nous leur connaissons, mais aussi que cette structure détermine le *contenu de chacune de ces catégories*, et pas seulement leur rapport. Il se peut qu'ensemble ils délimitent la totalité des traits humains *existant aujourd'hui*; mais même ensemble, ils ne délimitent pas la totalité des potentialités humaines. Si l'on suit ce paradigme, le changement des statuts respectifs de ces groupes ne peut conduire ni à un alignement de tous les individus sur un seul modèle, ni à un heureux métissage des deux modèles : ces deux hypothèses supposent en effet l'une et l'autre que ces « modèles » existent *sui generis*. L'une et l'autre de ces prévisions impliquent que l'on projette dans un futur changé des traits ou des valeurs d'avant le changement. Or se livrer à ce type de conjecture — qui reste d'ailleurs en général totalement implicite —, c'est avoir une vue intenable de la culture. Cette vue est statique; si à l'époque de Mead, admettre la variabilité des cultures et même l'arbitraire du partage des valeurs entre les groupes pouvait représenter un progrès, il n'en demeure pas moins que cette vue postule une invariabilité d'un fonds humain universel, postulat que les recherches de l'histoire des mentalités, de Foucault, du constructionnisme social, s'inspirant — généralement sans le savoir — des principes marxistes dont j'ai parlé plus haut, sont venues invalider depuis. D'autre part, cette vision statique de la culture est le paradigme fondateur, même si ses tenants ne le savent pas, de la problématique de la complémentarité positive; car il n'y a pas un sens univoque à la complémentarité; le paradigme de la hiérarchie comme moteur de la division suppose bien aussi une complémentarité, mais celle-ci est évidemment négative; et je formule la proposition que, réciproquement, toute vision positive, de la complémentarité suppose le postulat de l'antériorité des valeurs par rapport à leur hiérarchisation, comme dans le modèle meadien, et donc un postulat de statisme qui ne peut que renvoyer à l'ordre de la nature, ici de la nature humaine. C'est d'une telle vue et d'une telle vue *seulement* que peut procéder la peur de Mead que tout le monde ne se ressemble. La peur de l'indifférenciation générale qui serait provoquée

par la disparition de la seule différence que nous connaissons apparemment (ce qui fait que je ne parle qu'à mon bou langer car je n'arrive pas bien à distinguer la boulangère de moi-même), n'est, on le voit, pas nouvelle. La peur ressentie par Mead que tout le monde ne s'aligne sur un seul modèle prend souvent la forme plus spécifique que tout le monde ne s'aligne sur le modèle masculin actuel. Ce serait, dit-on souvent, le prix à payer pour l'égalité, un prix peut-être trop fort. Cette peur révèle une vision statique, donc essentialiste, des hommes et des femmes, corollaire de la croyance que la hiérarchie serait en quelque sorte surajoutée à cette dichotomie essentielle. Or dans la problématique du genre cette peur est tout simplement incompréhensible; si les femmes étaient les égales des hommes, les hommes ne seraient plus les égaux d'eux-mêmes : pourquoi les femmes ressembleraient-elles à ce que les hommes auraient cessé d'être? Car si on définit les hommes dans la problématique du genre, ils sont d'abord et avant tout des dominants; leur ressembler, ce serait être dominantes aussi; mais ceci est une contradiction dans les termes. Si, dans un couple collectif constitué de dominants et de dominés, on supprime l'une des catégories, que ce soit celle des dominants ou des dominés d'ailleurs, on supprime *ipso facto* la domination, et on supprime donc l'autre catégorie du couple ou, pour le dire autrement : pour être dominant, il faut avoir quelqu'un à dominer; et on ne peut pas plus concevoir une société où tout le monde serait « dominant » qu'une société où tout le monde serait « le plus riche ».

On ne peut pas non plus imaginer les valeurs d'une société égalitaire sur le modèle de la somme ou de la combinaison du masculin et du féminin actuels; créés dans et par la hiérarchie, comment survivraient-ils à la fin de celle-ci? J'ai dit de la vision de la société où les valeurs existent dans leur « être » avant leur hiérarchisation qu'elle était statique et ultimement naturaliste; mais il ne s'agit pas d'une notion isolée. Elle fait partie de tout un ensemble qui inclut, à mes yeux, les théories vulgaires et savantes de la sexualité qui charrient une double confusion : confusion entre sexualité et sexualité et confusion entre sexualité et procréation. Ces

théories renvoient elles-mêmes au thème — on devrait dire au schème — culturel profond de *l'incomplétude essentielle de chaque individu, dans la mesure où il/elle est sexué(e)*. C'est à cet endroit de la conscience — individuelle et collective — que prennent leur origine les résistances affectives et les obstacles intellectuels à penser le genre. Ce schéma profond, c'est-à-dire ancré à la fois dans la conscience et dans l'inconscient, je l'appelais en 1981 « un tas de représentations confuses tournant toutes autour de la croyance en la nécessité de relations proches et permanentes entre la plupart des mâles et la plupart des femelles ». Ce tas (de représentations) — que je voulais appeler hétérosexuel, qu'on m'a suggéré d'appeler plutôt « de la complémentarité » — prend pour emblème l'image de la copulation hétérosexuelle, et donne à celle-ci une signification sociale et une charge affective que l'on ne peut expliquer que par sa valeur de symbole ; on pourrait donc également l'appeler « de l'emboîtement ».

Il resterait à analyser : comment cet ensemble forme une *cosmogonie*, c'est-à-dire une vue du monde totale qui dépasse la somme de ses parties, de caractère mystique et non rationnel ; et comment cette cosmogonie informe et détermine les prémisses explicites et implicites de beaucoup de démarches scientifiques, y compris féministes, y compris lesbiennes.

Mais cette analyse dépasserait les limites de cet article.

Imagination et connaissance

Ce que seraient les valeurs, les traits de personnalité, des individus, la culture d'une société non-hiérarchique, nous ne le savons pas et nous avons du mal à l'imaginer. Mais, pour l'imaginer, il faut déjà penser que c'est possible. C'est possible. Les pratiques produisent les valeurs, d'autres pratiques produiraient d'autres valeurs. Peut-être est-ce cette difficulté à dépasser le présent, liée à la peur de l'inconnu, qui nous bride dans nos élans utopistes comme dans nos progrès sur le plan de la connaissance ; pourtant les deux sont nécessaires l'un à l'autre. Que l'analyse du présent soit nécessaire à la construction d'un autre futur, point n'est besoin de le

démontret ; mais ce qui est moins reconnu, c'est que l'utopie constitue l'une des étapes indispensables de la démarche scientifique, de toute démarche scientifique. Ce n'est qu'en imaginant ce qui n'existe pas que l'on peut analyser ce qui est ; car, pour comprendre ce qui est, il faut se demander comment cela existe. Et pour se demander comment cela existe, il faut se livrer à deux opérations ; la première, je l'ai décrite plus haut : supposer qu'on ne connaît pas la réponse même si on croit la connaître (la fameuse suspension du jugement) ; la deuxième c'est *supposer* — même si c'est contraire à l'évidence des sens — que *cela pourrait ne pas exister*. Pour conclure, je dirai que peut-être ne pourrions-nous vraiment penser le genre que le jour où nous pourrions *imaginer le non-genre*.

