

CHAPITRE I
LA VALENCE DIFFÉRENTIELLE DES SEXES
AU FONDEMENT DE LA SOCIÉTÉ ?

L'intérêt que j'ai manifesté, à un certain moment de mon parcours scientifique, pour la distinction sociale des sexes est fondé à la fois sur l'expérience de terrain et sur des rencontres occasionnelles.

En 1984, au moment où l'on a commencé à s'intéresser aux nouvelles techniques de procréation, j'ai été contactée par des médecins et des juristes pour donner un point de vue anthropologique sur la question des incidences sociales potentielles de ces nouvelles techniques, et pour apporter quelques informations sur la façon dont les phénomènes vitaux de la procréation - gestation, constitution de l'enfant, lactation, etc. - et les phénomènes sociaux liés au droit de la filiation étaient représentés et traités dans les sociétés dites « traditionnelles »¹. Par ce biais, étaient abordées nécessairement les questions du rapport du masculin et du féminin.

Antérieurement, en 1976, les promoteurs de l'*Encyclopaedia Einaudi* m'avaient demandé de prendre en charge l'ensemble des questions tournant autour de la parenté,

1. Françoise Héritier-Augé, « Don et utilisation de sperme et d'ovocytes. Mères de substitution. Un point de vue fondé sur l'anthropologie sociale », in Hubert Nysse éd., *Génétiqque, Procréation et Droit*, Paris, Actes Sud, 1985, p. 237-253.

et le paquet de concepts que j'avais à traiter comportait l'opposition masculin/féminin².

Enfin, je peux également citer, comme occasion inévitée, ma participation au haut conseil de la Population et de la Famille, où l'une des questions fondamentales posées par le président de la République portait sur les incidences sociales à venir des procréations médicalement assistées, ainsi que d'autres techniques (diagnostic anténatal, carte génétique, thérapie génique, etc.), sur la population d'ici à trente ans. Par définition, dans le travail accompli par ce groupe de réflexion, on abordait aussi la question du rapport des sexes. Ces sollicitations et travaux divers ont formé la toile de fond de mes rencontres occasionnelles avec ce sujet.

Par ailleurs, en tant qu'anthropologue et africaniste, il y a le travail que j'ai mené sur le terrain.

Ce travail était axé essentiellement, dans un premier temps, sur les systèmes de parenté, et en particulier sur le fonctionnement des systèmes semi-complexes d'alliance que l'on trouve notamment chez certaines sociétés d'Afrique noire³.

Au fil de mes recherches, observant qu'il existait une corrélation étroite entre les règles prohibitives d'alliance – autrement dit les interdictions d'épouser tel ou tel – et les conceptions relatives au sang, à sa fabrication et à sa transmission, je me suis orientée, dans un deuxième temps, vers les représentations et la symbolique du corps : ces notions que sont la reproduction, l'inscription corporelle, les composantes de la personne, les humeurs du corps... Par ce biais, j'ai donc là aussi rencontré nécessairement sur ma route la question du rapport des sexes.

2. Françoise Héritier, « Maschile /Femminile », in *Enciclopedia, VIII – Labirinto Memoria*, Turin, Einaudi, 1979.

3. Françoise Héritier, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Le Seuil-Callinard, 1981.

Les pouvoirs sociaux et l'anthropologie

Question qui se pose en permanence au plan social. À cet égard, il serait présomptueux de croire que les travaux des chercheurs en sciences humaines influencent profondément le législateur et les décideurs en la matière, et même qu'ils soient compris et entendus dans les médias. Cependant, des anthropologues sont désormais consultés et présents dans des instances régionales ou nationales qui ont à traiter, par exemple, de questions de bioéthique ou de questions où interviennent les rapports sociaux de sexe, ce qui permet de faire entendre un message le plus souvent considéré par nos partenaires comme inhabituel, parfois incongru. Au moins est-il prononcé ; de là à prétendre qu'il est entendu, il y a un pas. Mais l'important est sans doute qu'on observe, à l'heure actuelle, une plus grande disponibilité de la part de l'État, des corps constitués, à nous considérer comme des partenaires pouvant influencer sur la décision à prendre, sur le plan législatif ou autre, et aussi que les anthropologues font plus d'efforts que par le passé pour se faire entendre publiquement.

Je pense aussi à un autre type de rencontre avec des partenaires qui ont des possibilités d'action dans leur pratique quotidienne : le corps médical, par exemple. En 1991, je devais parler à un congrès d'éthique médicale des attitudes des sociétés traditionnelles devant les épidémies⁴. D'après les réactions du public, il est certain qu'une partie au moins des auditeurs s'est rendu compte que nous fonctionnons, qu'eux-mêmes fonctionnaient, avec un système de représentations qui diffère peu de celui que l'on trouve dans les sociétés traditionnelles,

4. Françoise Héritier-Angé, « Les " sociétés traditionnelles " face aux épidémies », in *Ordre des médecins éd., Troisième Congrès international d'Éthique médicale. Paris, 9-10 mars 1991. Les Actes*, Paris, 1992, p. 293-299.

sous-jacent à leur compréhension rationnelle du fait épidémique, et qu'il faut tenir compte de ces représentations, notamment dans les actions de prévention pour la santé. Nous ne sommes pas exactement là dans le registre du rapport des sexes, mais c'est fondamentalement le même type d'action : faire comprendre l'existence et la profondeur d'ancrages symboliques qui passent inaperçus aux yeux des populations qui les mettent en pratique.

Force est de constater que les rapports hommes-femmes reviennent sans cesse dans les interrogations des différentes instances que j'ai citées. À cette nuance près que, par rapport au travail de l'anthropologue, nous sommes alors confrontés à une double difficulté : il s'agit toujours de problèmes sociaux concrets et urgents.

Ainsi les procréations médicalement assistées, le « double travail » féminin, à l'extérieur et au foyer, la place des femmes immigrées, les conséquences de l'allongement de la vie, surtout féminine, sur le régime des retraites, etc., qui sont autant de domaines concrets où le politique a besoin de conseils et d'orientations, mais essentiellement d'ordre pragmatique et à visée immédiate. L'approche anthropologique, qui vise à faire comprendre la logique des situations, ne les intéresse que si elle peut déboucher sur des prises de position concrètes, ou cautionner d'une certaine façon des décisions d'ordre éthique ou technique. Il y a une forme de surdité sélective. Ainsi il m'a fallu longtemps, au haut conseil de la Population et de la Famille, pour faire entendre des choses élémentaires ; par exemple que les nouveaux modes de procréation n'auraient pas d'influence sur le système de filiation, qu'on ne pouvait pas inventer, sauf par le clonage ou en instaurant la république platonicienne, qui supprime le rapport des parents aux enfants, de « nouveaux » modes de filiation, et qu'il était donc inutile de légiférer en ce sens.

Nos écrits circulent relativement en vase clos. Il nous faut donc continuer de faire cet effort d'information pour atténuer autant que faire se peut cette surdité sélective

dont je viens de parler et accéder à un niveau de communication qui nous permette d'être entendus pleinement par la puissance publique.

Autrement dit, il faut franchir de hauts barrages pour faire comprendre que ce dont nous parlons ne réière pas à des « autres » totalement exotiques, étrangers à nous-mêmes, à des mentalités archaïques, à des modes de vie disparus, ni même à des survivances, mais à nous-mêmes, à notre propre société, à nos propres réactions, comportements et représentations.

Pour en revenir à mon parcours, l'anthropologie dite des sexes n'a jamais été pour moi un objet d'études en soi, comme c'est le cas pour certains de nos collègues. Je n'en ai jamais fait, presque volontairement d'ailleurs, mon domaine de recherches, dans la mesure où je récusais le fractionnement de la discipline anthropologique en secteurs autonomes : anthropologie de la santé, du politique, du religieux, etc. Le regard, la méthode, sont les mêmes. Bien sûr, les chercheurs se spécialisent sur des ethnies, des régions, des problématiques. Mais la discipline est une, et la découper en catégories autonomes me paraît être une opération mutilante et exclusive du reste.

La différence des sexes, butoir ultime de la pensée

Cela dit, il m'apparaît que c'est l'observation de la différence des sexes qui est au fondement de toute pensée, aussi bien traditionnelle que scientifique. La réflexion des hommes, dès l'émergence de la pensée, n'a pu porter que sur ce qui leur était donné à observer de plus proche : le corps et le milieu dans lequel il est plongé. Le corps humain, lieu d'observation de constantes – place des organes, fonctions élémentaires, humeurs –, présente un trait remarquable, et certainement scandaleux, qui est la

différence sexée et le rôle différent des sexes dans la reproduction.

Il m'est apparu qu'il s'agit là du butoir ultime de la pensée, sur lequel est fondée une opposition conceptuelle essentielle : celle qui oppose l'identique au différent, un de ces *themata* archaïques que l'on retrouve dans toute pensée scientifique, ancienne comme moderne, et dans tous les systèmes de représentation.

Support majeur des systèmes idéologiques, le rapport identique/différent est à la base des systèmes qui opposent deux à deux des valeurs abstraites ou concrètes (chaud/froid, sec/humide, haut/bas, inférieur/supérieur, clair/sombre, etc.), valeurs contrastées que l'on retrouve dans les grilles de classement du masculin et du féminin. Le discours aristotélicien oppose le masculin et le féminin comme respectivement chaud et froid, animé et inerte, souffle et matière. Mais si nous prenons des exemples plus récents, les discours médicaux de médecins hygiénistes des XVIII^e et XIX^e siècles, ou également le discours médical contemporain, nous pouvons montrer la permanence, formulée ou implicite, de ces systèmes catégoriels d'opposition. Dans l'édition parue en 1984 de *l'Encyclopædia Universalis*, au sein de l'article « Fécondation », la rencontre entre l'ovule et le spermatozoïde, dont le mécanisme reste toujours inexpliqué, est présentée par des biologistes comme la rencontre d'une matière inerte, végétative, qui a besoin d'être animée par un principe actif, une énergie qui apporte la vie. Je vois là non une survivance d'une connaissance philosophique dont nous aurions hérité, mais la manifestation spontanée d'une grille d'interprétation, valable aussi bien dans le discours scientifique que dans le discours naturel, qui englobe les genres, les sexes, et même — on le voit — les gamètes dans ce système d'oppositions qui trouve son origine dans l'observation primale de la différence irréductible des sexes.

Je me situe en fait à un niveau très général d'analyse des rapports de sexe au travers des systèmes de repré-

sentation, sans m'impliquer dans le débat conceptuel autour des catégories de sexe ou de genre. La construction sociale du genre, néanmoins, est un sujet qui m'intéresse, sous deux aspects : comme artefact d'ordre général fondé sur la répartition sexuelle des tâches, laquelle, avec la prohibition de l'inceste/obligation exogamique et l'instauration d'une forme reconnue d'union, constitue l'un des trois piliers de la famille et de la société, selon Claude Lévi-Strauss⁵ ; comme artefact d'ordre particulier résultant d'une série de manipulations symboliques et concrètes portant sur des individus, cette deuxième construction s'ajoutant à la première.

Certaines sociétés, néo-guinéennes ou inuit, présentent des situations exemplaires de ce point de vue. Chez les Inuit, notamment, l'identité et le genre ne sont pas fonction du sexe anatomique mais du genre de l'âme-nom réincarnée. Néanmoins, l'individu doit s'inscrire dans les activités et aptitudes qui sont celles de son sexe apparent (tâches et reproduction) le moment venu, même si son identité et son genre seront toujours fonction de son âme-nom⁶. Un garçon peut être, de par son âme-nom féminine, élevé et considéré comme une fille jusqu'à la puberté, remplir son rôle d'homme reproducteur à l'âge adulte et se livrer dès lors à des tâches masculines au sein du groupe familial et social, tout en conservant sa vie durant son âme-nom, c'est-à-dire son identité féminine (cf. *infra*, chapitre 8).

J'évoque donc ces questions du sexe et du genre sous un éclairage anthropologique général, à partir de mes travaux de terrain et des travaux d'autrui. Et je me suis appuyée à plusieurs reprises explicitement sur ces travaux pour essayer de faire comprendre à des auditoires différents (médecins, juristes, psychiatres...) que les catégories

5. Claude Lévi-Strauss, « La famille », *Annales de l'université d'Abidjan*, série F, t. III, 1971.

6. Bernard Saladin d'Anglure, « Iqalling ou les reminiscences d'une âme-nom inuit », *Études inuit* 1 (1), p. 33-63.

de genre, les représentations de la personne sexuée, la répartition des tâches telles que nous les connaissons dans les sociétés occidentales ne sont pas des phénomènes à valeur universelle générés par une nature biologique commune, mais bien des constructions culturelles. Avec un même « alphabet » symbolique universel, ancré dans cette nature biologique commune, chaque société élabore en fait des « phrases » culturelles singulières et qui lui sont propres.

L'alphabet des données biologiques

Dans la perspective naïve de l'illusion naturaliste, il y aurait une transcription universelle et unique, sous une forme canonique qui légitime le rapport des sexes, de faits considérés comme d'ordre naturel parce qu'ils sont les mêmes pour tout le monde. Mais en réalité, les caractères observés dans le monde naturel sont décomposés, atomisés en unités conceptuelles, et recomposés dans des associations syntagmatiques qui varient selon les sociétés. Il n'y a pas un paradigme unique. Ces associations variées de traits, si nous en pouvions dresser des listes exhaustives, nous permettraient de décrire tout le paysage de la diversité culturelle. Mais là n'est pas la question.

Il demeure qu'autant pour la construction des systèmes de parenté (terminologie, filiation, alliance) que pour les représentations du genre, de la personne, de la procréation, tout part du corps, d'unités conceptuelles inscrites dans le corps, dans le biologique et le physiologique, observables, reconnaissables, identifiables en tous temps et tous lieux ; ces unités sont ajustées et recomposées selon diverses formules logiques possibles, mais possibles aussi parce que pensables, selon les cultures. L'inscription dans le biologique est nécessaire, mais sans qu'il y ait une traduction unique et universelle de ces données élémentaires.

On peut ainsi démontrer aisément, dans le domaine

de la filiation, que sont prises en considération des données brutes de caractère extrêmement simple : l'existence de deux sexes anatomiquement différents et qui doivent se réunir pour engendrer des rejets de l'un et l'autre sexe, un ordre des générations qui ne peut être renversé (qu'on parle de cellules ou d'individus, le géniteur précède l'engendré), une succession dans l'ordre des naissances des fratries et donc l'existence de lignes collatérales. À partir de ces données élémentaires, les combinaisons logiques qu'il est possible de faire entre des positions sexuées parentales et des positions sexuées d'enfants sont au nombre de six seulement : patrilineaire, matrilineaire, bilinéaire, cognatique, parallèle, croisée. Les deux dernières ne sont pratiquement pas réalisées, et il ne peut pas y en avoir d'autres. Mais il ne peut pas y en avoir moins non plus, car un agencement unique n'a pu s'emparer de tous les esprits : toutes les possibilités logiques, plausibles et réalisables, ont été explorées.

La décomposition en atomes des relations diverses de germanité et de collatéralité (frère ou sœur, aîné ou cadet, d'un homme ou d'une femme, du père ou de la mère d'un homme ou d'une femme, etc.) entraîne aussi des possibilités logiques d'appariement de ces divers traits élémentaires qui aboutissent aux systèmes-types terminologiques, en nombre fini, nonobstant les variations observables (*cf. infra*).

Je me considère donc comme matérialiste : je pars véritablement du biologique pour expliquer comment se sont mis en place aussi bien des institutions sociales que des systèmes de représentations et de pensée, mais en posant en pétition de principe que ce donné biologique universel, réduit à ses composantes essentielles, irréductibles, ne peut pas avoir une seule et unique traduction, et que toutes les combinaisons logiquement possibles, dans les deux sens du terme – mathématiques, pensables –, ont été explorées et réalisées par les hommes en société.

La valence différentielle des sexes

Il est un domaine, cependant, où il est probable qu'il n'y ait eu qu'une traduction de ce donné biologique, c'est ce que j'appelle la « valence différentielle des sexes ».

Dans *L'Exercice de la parenté*, j'ai écrit qu'aux trois « piliers » dont j'ai parlé ci-dessus, il fallait ajouter la « valence différentielle des sexes », qui est aussi un artefact et non un fait de nature⁷. Cette valence différentielle exprime un rapport conceptuel orienté, sinon toujours hiérarchique, entre le masculin et le féminin, traduisible en termes de poids, de temporalité (antérieur/postérieur), de valeur. Ce rapport conceptuel est aisément identifiable dans le traitement terminologique de la relation centrale de germanité (les paires frère/sœur et sœur/frère) et des positions de parenté qui en découlent, si on prend comme lieu d'examen ces systèmes où s'exprime de la manière la plus poussée la logique de règles de filiation, soit patrilinéaire que soit les systèmes *crow* et *omaha*⁸.

Quand je me suis intéressée particulièrement à la logique inscrite au cœur même des terminologies de parenté, il m'est apparu que dans les systèmes matrilineaires *crow*, qui devraient représenter la figure inverse, en miroir, des systèmes patrilineaires *omaha* – où le rapport frère/sœur s'analyse comme un rapport « père */ « fille » –, la logique de l'appellation inverse – où le rapport sœur/frère devrait se traduire comme un rapport « mère */ « fils » – ne va jamais jusqu'au bout. À un niveau générationnel donné, les rapports réels d'ainesse interviennent et font changer la logique interne des appellations : le frère aîné d'une femme ne peut être traité par elle de « fils », ou d'équivalent de fils, si son frère cadet peut l'être. Même si les systèmes *crow* postulent dans

leur essence une « dominance » du féminin sur le masculin au cœur de la relation centrale de germanité entre un frère et une sœur, toutes les conséquences n'en sont pas tirées, même dans le seul registre de la dénomination – je ne parle pas bien entendu du fonctionnement global des sociétés. Dans les systèmes *omaha*, cette « dominance » toute conceptuelle du masculin sur le féminin dans le rapport de germanité tire implacablement et inévitablement ses conséquences jusqu'au bout.

Ainsi, ce rapport conceptuel est, semble-t-il, inscrit dans la structure profonde du social qu'est le champ de la parenté. Les façons dont il se traduit dans les institutions sociales et le fonctionnement des divers groupes humains sont variées, mais c'est un fait d'observation générale que la domination sociale du principe du masculin. Prenons un bref exemple : chez les Iroquois, de droit pourtant matrilineaire, les matrones, femmes d'âge mûr, vraisemblablement ménopausées, disposaient certes de pouvoirs considérables, notamment sur les femmes plus jeunes qu'elles ; mais cela n'allait pas jusqu'à l'exercice politique du pouvoir, ni même jusqu'à l'égalité avec les hommes dans les processus de décision⁹.

Cherchant d'où pouvait provenir cette « valence différentielle des sexes », quels seraient les phénomènes premiers pris en considération pour expliquer son universelle présence, j'en suis arrivée à la conclusion hypothétique qu'il s'agit moins d'un handicap du côté féminin (fragilité, moindre poids, moindre taille, handicap des grossesses et de l'allaitement) que de l'expression d'une volonté de contrôle de la reproduction de la part de ceux qui ne disposent pas de ce pouvoir si particulier. Ce qui nous amène à parler de la procréation.

On ne peut faire l'économie, quand on parle des catégories de sexe, de toutes les représentations touchant à la procréation, à la formation de l'embryon, aux apports

7. P. 62-67.

8. Du nom de populations indiennes d'Amérique du Nord.

9. Judith K. Brown, « Economic organization and the position of women among the Iroquois », *Ethnohistory* 17 (3-4), 1970, p. 151-167.

respectifs des géniteurs, et donc aux représentations des humeurs du corps : sang, sperme, lait, salive, lymphes, larmes, sueur, etc. ; on observe d'ailleurs d'étroites articulations entre ces représentations et les données plus abstraites de la parenté et de l'alliance, notamment.

Les humeurs du corps sont partout des données d'observation, soumises à trituration intellectuelle, si elles ne sont pas partout réductibles à un même cœur élémentaire non sécable en dehors de leur caractère fluide, épanchable, et projetable hors du corps.

On sait qu'Aristote explique la faiblesse inhérente à la constitution féminine par son humidité et sa froideur, dues aux pertes de substance sanguine que les femmes subissent régulièrement sans pouvoir s'y opposer ni freiner le cours des choses. Les hommes ne perdent leur sang que volontairement, si l'on peut dire : dans des occasions qu'ils ont recherchées, comme la chasse, la guerre, la compétition. La perte de substance ne touche donc pas les individus de la même manière. La perte de substance spermatique est aussi contrôlable, et bien des systèmes sociaux et idéologiques préconisent et organisent ce contrôle. Bref, il se pourrait que ce soit dans cette inégalité-là : maîtrisable *versus* non maîtrisable, voulu *versus* subi, que se trouve la matrice de la valence différentielle des sexes, qui serait donc elle aussi inscrite dans le corps, dans le fonctionnement physiologique, ou qui procéderait, plus exactement, de l'observation de ce fonctionnement physiologique.

Cette hypothèse peut être creusée, bien qu'apparemment tautologique : les sexes anatomiquement et physiologiquement différents sont un donné naturel ; de leur observation découlent des notions abstraites dont le prototype est l'opposition identique/différent, sur laquelle se moulent tant les autres oppositions conceptuelles dont nous nous servons dans nos discours de tous ordres, que les classements hiérarchiques que la pensée opère et qui, eux, sont de valeur.

Est-ce un invariant, une catégorie universelle ? Un

certain nombre de nos collègues féministes, ou qui traivaillent sur l'anthropologie des sexes, contestent l'idée et cherchent à démontrer qu'il y aurait ou qu'il y aurait eu des sociétés où la valence différentielle des sexes n'existerait pas, ou fonctionnerait au rebours de ce que nous connaissons. Mais la démonstration reste assez illusoire.

Cependant, dire exactement pourquoi la valence différentielle des sexes semble s'être imposée de façon universelle, tout comme la prohibition de l'inceste, me paraît ressortir des mêmes nécessités : il s'agit de construire le social et les règles lui permettant de fonctionner. À côté des trois piliers qu'étaient pour Claude Lévi-Strauss la prohibition de l'inceste, la répartition sexuelle des tâches et une forme reconnue d'union sexuelle, j'en ajouterai volontiers un quatrième, si évident qu'il ne se voyait pas, mais absolument indispensable pour expliquer le fonctionnement des trois autres, qui, eux aussi, ne tiennent compte que du rapport du masculin et du féminin. Ce quatrième pilier, ou si l'on préfère, la corde qui lie entre eux les trois piliers du tripode social, c'est la valence différentielle des sexes. Ce pourrait être désespérant, mais cela ne l'est pas vraiment.

Ce discours se situe, certes, à un niveau très abstrait et très général. Bien sûr, il y a des analyses fines et précises à faire des évolutions actuelles et du rôle des acteurs sociaux. Mais il ne faut pas oublier que, des temps primitifs jusqu'à nos jours, il y a toujours eu des acteurs sociaux, même si nous avons du mal à décrypter leur rôle et les effets de ces rôles sur les représentations fondamentales des catégories ancrées dans le corps. Et le rapport conceptuel orienté se traduit en inégalité vécue.

Catégories cognitives, inégalité, domination

Ce qui frappe, malgré les agencements divers, ce sont les constantes. Si le rôle des acteurs sociaux à l'heure

actuelle est extrêmement important, dans l'amenuisement des différences vécues, notamment dans les sociétés développées, si l'on voit se produire des mutations profondes, soit d'origine technique (les biotechnologies), soit par l'évolution des mœurs (les changements intervenus au sein de la famille, dans l'exercice de la sexualité, etc.), il ne me semble pas cependant que l'on en soit venu au temps où le rapport des sexes serait nécessairement et universellement conçu comme un rapport égal, intellectuellement et pratiquement. Et il me paraît difficile d'y parvenir, compte tenu de la liaison étroite qui existe, à mes yeux, entre les quatre piliers fondateurs de toute société.

Tout s'aménage et les inégalités s'amenuisent peut-être, mais régression asymptotique ne veut pas dire disparition. Même si les femmes accèdent de plus en plus aux tâches masculines, il y a toujours plus loin, plus avant, un « domaine réservé masculin », dans le club très sélect du politique, du religieux, des responsabilités entrepreneuriales, etc. Il ne s'agit pas, bien évidemment, de l'expression de compétences particulières inscrites dans la constitution physique de l'un et l'autre sexe. L'inscription dans le biologique n'est pas à chercher de ce côté-là, mais dans des données certes de nature biologique, mais si fondamentales qu'on en perd de vue leur nature de fait biologique. Ce sont elles qui sont à l'origine des catégories cognitives : opérations de classement, opposition, qualification, hiérarchisation, grilles où le masculin et le féminin se trouvent enfermés. Ces catégories cognitives, quel que soit leur contenu dans chaque culture, sont extrêmement durables, puisqu'elles sont transmissibles, inculquées très tôt par l'éducation et l'environnement culturel, et relayées par tous les messages et signaux explicites et implicites du quotidien.

Une des fonctions actuelles de l'anthropologie dite des sexes est de mettre en lumière les problèmes soulevés par la domination masculine. C'est un travail plus que légitime et nécessaire, il n'y a aucun doute à ce sujet.

Mais quant à croire que la connaissance anthropologique de mécanismes complexes puisse influencer sur les décisions politiques ou autres, j'en doute, d'autant que des situations objectives ne se changent pas par simple prise de conscience ou par décret.

Bien sûr, il y a le rôle essentiel des « acteurs sociaux », hommes et femmes : on peut donc espérer aller vers une égalité des sexes de plus en plus grande, si c'est bien la tendance observable actuellement. Leur rôle n'est pas négligeable, loin de là, et l'évolution positive des sociétés occidentales est à mettre à leur crédit. Mais je doute cependant qu'on arrive jamais à une égalité idyllique en tous domaines, dans la mesure où toute société ne pourrait être construite autrement que sur cet ensemble d'armatures étroitement soudées les unes aux autres que sont la prohibition de l'inceste, la répartition sexuelle des tâches, une forme légale ou reconnue d'union stable, et, je l'ajoute, la valence différentielle des sexes.

Si l'on admet cette construction, bien qu'elle ne soit pas démontrable mais seulement dotée d'une puissance probable puisque cette ossature conceptuelle trouve sa source dans les données immuables que les hommes observent de toute éternité : leur corps et leur environnement, alors oui, la difficulté majeure sur le chemin de l'égalité est de trouver le levier qui permettrait de faire sauter ces associations.