



La “ division des sexes ” chez Durkheim : éléments pour une sociologie comparative

Irène Théry

► To cite this version:

Irène Théry. La “ division des sexes ” chez Durkheim : éléments pour une sociologie comparative. *Revue internationale de philosophie*, 2017, 280, pp.117-139. 10.3917/rip.280.0117 . hal-03977305

HAL Id: hal-03977305

<https://hal.science/hal-03977305>

Submitted on 23 Jun 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La « division des sexes » chez Durkheim : éléments pour une sociologie comparative

Irène Théry

DANS **REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE** 2017/2 (N° 280), PAGES 117 À 139
ÉDITIONS **DE BOECK SUPÉRIEUR**

ISSN 0048-8143

ISBN 9782930560311

DOI 10.3917/rip.280.0117

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2017-2-page-117.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La « division des sexes » chez Durkheim : éléments pour une sociologie comparative

IRÈNE THERY

Ecrire l'histoire de la façon dont les sciences sociales ont traité de la question des sexes et de la distinction masculin/féminin (ou genre) est une tâche encore largement devant nous. Les études qui se sont efforcées de remonter en deçà de l'émergence des *women studies* dans les années 1970 et des *gender studies* dans les années 1980, se donnent en général pour objet de montrer le poids des préjugés de leur époque sur les conceptions de certains auteurs connus (Chabaud-Rychter et al. 2010). Une telle démarche est certainement utile. Elle révèle de façon frappante à quel point les valeurs de liberté et égalité de sexe qui sont les nôtres aujourd'hui sont nouvelles dans l'histoire des sociétés. Elle rappelle en outre à juste titre que le grand problème dont nous avons hérité en Occident est la « naturalisation » par la pensée moderne de la question des sexes, sous des formes profondément renouvelées par rapport à la cosmologie religieuse d'Ancien régime. Cependant, le risque d'une approche exclusivement centrée sur les « préjugés » des auteurs du passé est que l'adhésion à nos propres convictions nous conduise à oublier que l'une des règles élémentaires de la méthode sociologique est la distance concertée du chercheur par rapport à ses propres prénotions.

Dans ce domaine plus encore que dans d'autres, se donner les moyens d'aller contre notre tendance spontanée au sociocentrisme et au présentisme, est un enjeu important pour les sciences sociales. Comme l'a montré Louis Dumont dans sa réflexion sur l'individualisme (1976, 1991), ce travail de distance à soi combine deux tâches. L'une est de s'efforcer de *penser des valeurs qui ne sont pas (ou plus) les nôtres* – telles celles des sociétés traditionnelles holistes – comme étant des valeurs véritables aux yeux des membres de ces sociétés, alors que la tendance courante est, par adhérence au point de vue *hic et nunc*, de se contenter de les réduire à des non-valeurs – telle l'inégalité, le pouvoir ou la domination. Toute la complexité du travail sociologique est de savoir justement distinguer (et lier) la description des systèmes de valeurs d'une société, et celle des formes de pouvoir, d'inégalité ou de subordination qui s'y déploient. Cette démarche suppose de ne pas fondre des notions très différentes en une grande

catégorie fourre-tout – typiquement, la « domination » –, et en particulier de distinguer l'autorité et le pouvoir (Descombes, 2004), ou la hiérarchie et l'inégalité (Dumont, 1979).

L'autre tâche des sciences sociales est d'apercevoir qu'il existe toujours, sous la défense explicite de telles ou telles valeurs, des *enjeux conceptuels implicites*, comme y a insisté l'Ecole française de sociologie en travaillant sur l'histoire des catégories de l'esprit. Des sociétés qui n'ont pas les mêmes valeurs n'ont pas les mêmes idées, elles ne conceptualisent pas les choses de la même manière. Ce plan conceptuel sous-jacent, parce qu'il est plus difficile à saisir que les discours explicites, est souvent inaperçu, alors qu'il est capital dans une perspective compréhensive. Ces deux tâches combinées donnent son sens à la méthode comparative en socio-anthropologie issue de Marcel Mauss, dont le projet est de produire non seulement une meilleure description des « autres », mais aussi de forger les outils permettant de « nous voir nous-mêmes en perspective » au miroir de la comparaison.

Dans cette contribution, on voudrait montrer tout l'intérêt qu'il y a à suivre cette démarche comparative pour analyser la façon dont Emile Durkheim traite de la division sexuée des rôles et des statuts dans *De la division du travail social* (1893). Notre objectif n'est pas ici de proposer une analyse globale la façon dont le fondateur de l'Ecole française de sociologie a traité des sexes, ou de la distinction masculin/féminin, au fil de son œuvre. Cette tâche immense nécessiterait au moins un livre, comme le laissent pressentir les travaux qui ont traité, par exemple, de la question des femmes dans *Le suicide* (Besnard, 1973), de celle de la famille (Lamanna, 2002) ou encore de celle du masculin/féminin dans les textes sur l'éducation et la famille (Portis, 1991 ; Zaidman, 2007, Pfefferkorn, 2010).

Notre propos est plus modeste : inciter à situer Durkheim dans l'histoire d'une pensée sociologique en mouvement, dont l'un des grands enjeux fut d'emblée de travailler à s'émanciper de la façon dont la philosophie individualiste des Lumières avait construit la « naturalité » du partage sexué des rôles¹. Et pour cela se borner à une seule question : explorer le fait que l'auteur de *La division du travail social* ait tenu à parler de « division des sexes », et mesurer en quoi il s'éloigne ainsi de son prédécesseur, Auguste Comte – qui parlait quant à lui de « différence des sexes » – tout en ouvrant la voie à la relecture critique que

1. Donner à voir à la fois l'importance de cet héritage philosophique et la façon dont les sciences sociales se sont efforcées de le questionner est l'objet de mon livre *La distinction de sexe, une autre approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007. Cet article reprend de façon condensée et remaniée l'analyse développée aux chapitres II et III.

fera son disciple, Marcel Mauss, – qui choisira pour sa part l'expression de « division par sexes ».

Différence des sexes, division des sexes, division par sexes : d'une expression à l'autre ce sont bien plus que des nuances qui sont exprimées. Les explorer nous permettra de souligner l'originalité de Durkheim, qui contrairement à bien d'autres, et en particulier à Comte, considérait les statuts et rôles sexués, et même les caractères typiques masculins et féminins, non comme des traits d'une nature humaine anhistorique, mais comme *entièrement produits par l'histoire sociale*. On verra cependant que cet effort très important pour penser en sociologue la division sexuée des tâches trouve sa limite, non seulement dans l'adhésion personnelle de Durkheim au partage des rôles dans la famille conjugale moderne, mais aussi et surtout dans une question beaucoup plus large : sa théorie de l'opposition entre « solidarité organique » et « solidarité mécanique ». En effet, c'est en remettant en cause la notion même de « solidarité mécanique » que Mauss a proposé une analyse révolutionnaire de la division/relation dans les sociétés « primitives », et ouvert la porte à une conception des rôles sexués véritablement émancipée du mythe moderne de l'exception sexuelle à l'institution sociale². Comme quoi la question du genre, loin d'être isolable, *touche aux paradigmes fondamentaux des sciences sociales*, et est un puissant révélateur des efforts, des difficultés, et parfois des progrès de la pensée sociologique au fil du temps.

I. Point de repère : la « différence des sexes » selon Auguste Comte

Le *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte paraît en 1839, dans une période d'émergence des premiers mouvements féministes suffragistes en France. On y voit très clairement que la conception moderne de la différence des sexes comme principe organisateur de la vie sociale, qu'il défend, renvoie en réalité à une conception exorbitante, au sens propre, de la famille conjugale. C'est du côté de cette entité qu'il faut se tourner pour apercevoir le présupposé conceptuel implicite qui soutient toute la construction de Comte : il existerait deux types de liens sociaux, « l'association » et « l'union ».

Bien que sa philosophie positive ne soit pas empirique, Comte est considéré comme un des précurseurs de la démarche sociologique en raison de son refus de considérer les individus comme les éléments ultimes de la société. Mais au lieu de considérer que ces éléments ultimes sont de façon générale les « relations instituées » entre individus, il isole un type particulier de relation,

2. Sur les deux grands mythes modernes des origines, le mythe du Contrat social et le mythe de l'Interdit fondateur de l'inceste, cf I. Théry, *La distinction de sexe*, op. cit.

le couple hétérosexuel procréateur, qu'il définit comme la relation « élémentaire ». Quel est son raisonnement ? Puisque les éléments d'un tout doivent lui être homogène, explique-t-il, les éléments d'une société doivent partager cette même nature sociale. La véritable unité sociale est donc *la famille*, « au moins réduite au couple élémentaire qui en constitue la base principale » (p. 559). Cette famille conjugale a quelque chose de vraiment particulier selon Comte : alors qu'il définit la société comme une vaste *association*, il affirme que la famille est pour sa part une *union*. Nous avons donc affaire à deux entités sociales, mais différentes car dans la famille seulement « la nature a fait tous les frais de l'institution » (p. 562).

Pour le faire saisir, Comte se réfère à deux différences naturelles, celle des sexes et celle des âges. Selon lui, elles seules permettent de comprendre à la fois la spécificité de la famille comme lieu de passage de la nature à la société pour chaque nouveau-né, sa caractéristique de groupe formé par l'adéquation spontanée des fonctions de chacun, et son rôle irremplaçable de « germe » de la société tout entière, sans lequel l'ensemble de l'organisme social ne pourrait simplement pas vivre et se perpétuer dans sa dimension associative propre. En effet, bien que liant comme dans le règne animal « l'union sexuelle et l'éducation des petits », la famille humaine se distingue des liens animaux par la nature particulière d'entité sociale que lui confère *la vie domestique* transcendant toutes les formes de famille par-delà leur évidente diversité dans les sociétés existantes.

Cette vie domestique ne peut exister que grâce à la conjugaison de « deux ordres fondamentaux de relations nécessaires à savoir : la subordination des sexes, et ensuite celle des âges, dont l'une institue la famille et l'autre la maintient » (p.564). La dépendance naturelle des âges n'est niée par personne, souligne Comte. En revanche, dans la société française du XIX^e siècle hantée par « l'esprit révolutionnaire », rien ne va plus de soi concernant les sexes. À chaque occasion, des excités prônent une « vaine égalité » entre l'homme et la femme et des « déclamations sophistiquées inspirées par l'ignorance ou la dépravation » s'efforcent de porter « la hache métaphysique jusque sur les racines élémentaires de tout l'ordre social » (p. 565), au risque de plonger la société tout entière dans le chaos de l'anarchie. La femme n'est ni semblable ni égale à l'homme, et le prétendre est non seulement mener la société à sa perte, mais s'interdire de voir où gît la supériorité propre de la femme, indispensable à toute vie sociale.

La démonstration est implacable. Les humains se distinguent des animaux par deux « attributs généraux » : d'une part la *raison* et d'autre part la *sympathie*. L'activité proprement spéculative est « le principal attribut cérébral de l'humain ».

nité ». Or sous ce rapport « on ne peut que constater l'évidente infériorité relative de la femme » (p. 571), ce qui la rend inapte « aux fonctions quelconques de gouvernement », fussent-elles réduites au plus élémentaire « la conduite de la simple famille » (p. 572).

En revanche, à son niveau subordonné, la femme a une supériorité relative importante sur l'homme. La sympathie et la sociabilité féminines font certes de la femme un représentant nettement moins parfait de l'espèce humaine en général que l'homme, chez qui la hiérarchie raison/sentiment ou encore instinct individuel/instinct sympathique est exactement celle dont l'humanité doit se prévaloir. Ces caractères la maintiennent dans « *une sorte d'état d'enfance continue qui l'éloigne davantage, sous les plus importants rapports, du type idéal de la race* » (p. 570). Mais cette spécificité féminine est indispensable pour « modifier sans cesse, par une plus énergique et plus touchante excitation immédiate de l'instinct social, la direction générale toujours primitivement émanée, de toute nécessité, de la raison trop froide ou trop grossière qui caractérise habituellement le sexe prépondérant » (p. 574).

Bref, pour Comte la nature humaine n'a pas fait les hommes et les femmes seulement différents et complémentaires. Elle les a faits en outre merveilleusement inégaux en humanité, et à ce titre susceptibles de trouver dans la *subordination naturelle* des femmes aux hommes (et ensuite des petits aux adultes) un principe naturel de lien social. L'ordre spontané et le gouvernement de la famille sont inscrits dans cette *inégalité dans la perfection de la race* qui, tout en rendant la femme incapable de gouverner même sa propre famille, a réparti les caractères respectifs de chaque sexe pour la plus parfaite harmonie de la vie humaine. Les qualités féminines (premières dans l'ordre secondaire en perfection) s'y ajustent spontanément aux qualités masculines (premières dans l'ordre premier), faisant de la famille le modèle d'une douce et fertile sociabilité, où le gouvernement naturel de l'homme est nécessairement reconnu et tempéré par la sympathie naturelle de la femme liant les uns aux autres adultes et enfants sous le double signe de la plus grande intimité et du plus grand bonheur :

« Aucune économie naturelle ne peut mériter, sans doute, plus d'admiration que cette *heureuse subordination spontanée* qui, après avoir ainsi constitué la famille humaine, devient ensuite le type nécessaire de toute sage coordination sociale ». (p. 576)

On doit souligner ici que le sens donné à la « nature » chez Comte est particulier. Pas plus que chez les philosophes des Lumières, la nature humaine ne se confond chez lui avec la nature physique ou biologique : la différence des sexes

est naturelle donc psychique et mentale, puisque c'est par l'esprit que l'homme se distingue de l'animal. Mais alors que, dans les théories jusnaturalistes du XVII^e et du XVIII^e, cette nature humaine associant le physique et le psychologique était vue comme un donné universel originel, dans la perspective évolutionniste de Comte, les trois grands âges de l'humanité – théologique, métaphysique, scientifique ou positif – visent à montrer que la « véritable » nature humaine s'est *dégagée peu à peu* de la gangue irrationnelle des origines. Ainsi, on sait bien qu'historiquement tout n'a pas commencé par des familles conjugales, mais tout y tend grâce au progrès de l'humanité vers sa propre perfection. Comme ce sera le cas dans d'autres conceptions évolutionnistes ultérieures, aux fondements assez différents, cette spéculation anthropologique dote du sceau de la science tous les clichés occidentaux sur les « peuples arriérés » et l'amoralité foncière de leurs rapports sexuels et sexuels. Auguste Comte écrit, par exemple : « La polygamie des peuples arriérés doit y imprimer nécessairement à la famille un tout autre caractère que celui qu'elle manifeste chez les nations assez avancées pour être déjà parvenues à réaliser *cette vie pleinement monogame vers laquelle tend toujours notre nature* » (p. 563, souligné par moi).

II. Emile Durkheim : de la différence à la division des sexes

Dans les dernières décennies du XIX^e siècle, la création en France de la sociologie comme discipline scientifique veut rompre avec l'idée de « nature humaine » comme ensemble de traits physiques, mentaux et psychologiques, caractérisant universellement les individus de l'espèce à l'état isolé. Pour Durkheim et les durkheimiens, l'objet propre de la sociologie est le fait social spécifiquement humain, témoignant de la capacité propre à notre espèce *d'instituer sa propre vie, de se donner à elle-même règles et lois*. Cette capacité instituante est indissociable du langage, outil majeur de la symbolisation, et fait de l'humanité une espèce fondamentalement historique. Cette approche n'est pas partagée par toutes les écoles sociologiques. Mais comme elle est celle de Durkheim, je m'y tiendrai en cherchant à voir ce qu'elle apporte d'emblée à sa réflexion dans *De la division du travail social*.

Dans ce livre, Durkheim opère un renversement total des hypothèses comtiennes sur la différence des sexes, en lui opposant une tout autre conception, celle de la « division des sexes ». Ce renversement passe par deux grandes ruptures liées : les caractères psychologiques masculins ou féminins distinctifs des hommes et des femmes dans les sociétés modernes ne sont pas innés, mais *acquis* ; la famille conjugale n'est ni une entité spontanée, ni ce modèle néces-

saire « vers lequel tend toujours notre nature », mais un groupe inscrit dans un *système symbolique de parenté*. C'est une petite révolution. Elle a cependant de sérieuses limites, dont l'une des raisons est le schéma évolutionniste de la division sexuelle du travail défendu par Durkheim.

Les caractères sont acquis : la division des sexes

Toute la démonstration de *La division du travail social* repose sur l'idée que, dans la société occidentale moderne, la femme se caractérise par l'affectivité, la douceur et la sociabilité, et l'homme par la raison. Sur ce plan, il est clair que Durkheim ne rompt pas avec les évidences de son temps sur la différence des capacités masculines et féminines. Il va même loin dans l'adhésion aux thèses de l'anthropologie physique de l'époque qui prétendaient apporter à cette croyance sociale le sceau de la scientificité anthropométrique : l'homme a un cerveau *plus gros*, il est donc plus intelligent que la femme !

Pourtant, ce n'est pas du tout pour Durkheim un fait de nature. Conformément à sa démarche générale, pour laquelle il n'existe pas d'individu humain qui ne soit toujours-déjà social, il s'attache à montrer que la capacité masculine à l'intelligence et la capacité féminine à la sympathie, tout comme la taille croissante du cerveau et du corps de l'homme, sont un pur produit de l'histoire, d'une histoire entièrement *sociale* : celle de la progression historique de la division sexuelle des tâches dans les sociétés dont l'accroissement numérique a engendré une spécialisation toujours croissante. Les sociétés humaines ne se composent pas d'individus isolables et préconstruits, elles différencient au contraire leur propre masse en relations qui distinguent des acteurs individuels unis par une solidarité sociale toujours instituée, jamais seulement intersubjective. Il n'y a donc aucune raison de traiter à part la question des sexes. Pas plus qu'il n'y a entre eux d'union primordiale, il n'y a en chacun d'eux de caractère spécifique interne et universel du « féminin » ou du « masculin » par-delà la pure différence physique mâle/femelle.

Durkheim inscrit donc sa description de la différenciation progressive des capacités masculines et féminines dans la vaste fresque de l'évolution humaine qui illustre la thèse générale de son livre sur la division du travail social comme source de la cohésion des sociétés modernes. Elle a fait passer des petites sociétés primitives unies par la similitude de leurs membres, dont les activités sont peu ou prou les mêmes et qui fusionnent dans les mêmes représentations collectives – « la solidarité mécanique » – aux grandes sociétés modernes individualistes, unies au contraire par la division du travail, où chacun se trouve lié aux autres par la complémentarité de fonctions différentes – « la solidarité organique ».

Pour mesurer le chemin parcouru, il trace à grands traits l'évolution qui nous conduit des temps les plus reculés de la préhistoire à aujourd'hui. « La division du travail sexuel est susceptible de plus et de moins : elle peut ne porter que sur les organes sexuels et quelques caractères secondaires qui en dépendent, ou bien au contraire s'étendre à toutes les fonctions organiques et sociale » (p. 20), et « plus nous remontons dans le passé, plus elle se réduit à peu de chose » (*ibid.*)

Aux origines de l'humanité règne « l'homogénéité primitive de la horde », marquée par une quasi indistinction des sexes et plus généralement des individus. À cette époque originelle, la division du travail sexuel se réduit à sa plus simple expression, la copulation, la grossesse et l'allaitement. En dehors de ces actes biologiques, hommes et femmes vaquent aux mêmes affaires, rien ne les distingue l'un de l'autre et leurs squelettes comme leurs cerveaux ont à peu près le même développement. Puis apparaît une seconde phase, moins conjecturale puisque en témoignent cette fois des sociétés connues, les sociétés primitives de la solidarité mécanique liant le semblable au semblable. Pour un long temps encore « les fonctions féminines ne se distinguent pas nettement des fonctions masculines (...) les deux sexes mènent à peu près la même existence » (p. 21). Durkheim en donne des exemples en citant des « peuples sauvages » où, comme chez les Indiens Iroquois, la femme « se mêle à la vie politique » et prend une part active à la guerre. Ce qui lui permet de souligner au passage « qu'un des attributs aujourd'hui distinctifs de la femme, la douceur, ne semble pas lui avoir appartenu primitivement » (p. 21-22).

Mais peu à peu les sociétés deviennent plus nombreuses, l'individualisme progresse, la division du travail s'amplifie et devient la source majeure de la solidarité sociale. Dans ce cadre se développe une division sexuelle des tâches. Il y a déjà très longtemps, souligne Durkheim, que la femme s'est retirée de la guerre et des affaires publiques, sa vie se concentrant à l'intérieur de la famille. Dans celle-ci même, « à mesure qu'on avance vers les temps modernes », son rôle se spécialise toujours davantage. L'aboutissement est connu : « Aujourd'hui, chez les peuples cultivés, la femme mène une existence tout à fait différente de celle de l'homme » (p. 23), et ces existences différentes ont modelé jusqu'à leur psychisme respectif. Tout se passe, souligne Durkheim, comme si la division du travail sexuel avait dissocié les deux grandes fonctions de la vie psychique : « L'un des sexes a accaparé les fonctions affectives et l'autre les fonctions intellectuelles » (p. 23).

On voit donc que Durkheim a entièrement retourné l'argumentation de Comte. Les caractères sexués masculins ou féminins ne sont pas des dispositions internes naturelles de congénères isolés, générant spontanément une relation sociale

spéciale, le couple conjugal socle de l'ordre social tout entier. Bien au contraire, la vie en société est première. L'évolution sociale de l'humanité commence dans une certaine indifférenciation et c'est le progrès de la division sexuelle des tâches qui est l'origine unique de la différence que l'on constate entre caractères masculins et féminins dans l'Occident moderne, par une sorte de translation des manières d'agir sociales, instituées et transmises de génération en génération, vers des aptitudes individuelles. Durkheim serait-il le premier théoricien du « genre » comme construction sociale ? Il semble même aller plus loin que bien des théories actuelles en incluant d'emblée la taille du corps et du cerveau dans ce qui est partiellement façonné par la vie sociale. Soulignons cependant que son analyse des caractères sexués est bien différente des thèses contemporaines fondant le genre comme identité du *moi* sur l'intériorisation précoce de stéréotypes sociaux dont la fonction serait d'asseoir en la naturalisant la domination masculine. Durkheim ne parle pas d'identités mais de capacités ou d'aptitudes différentes et n'évoque aucune volonté collective « des hommes » de dominer « les femmes ». Pour lui, les aptitudes personnelles sont tout simplement issues de l'action sociale coordonnée des hommes et des femmes au sein d'une société qui assure sa solidarité sexuée en valorisant et instituant la division des rôles masculins et féminins. S'il souligne la hiérarchie des statuts et rôles sexués dans ce qu'il nomme la « famille patriarcale » des sociétés traditionnelles, en revanche la permanence d'une dimension hiérarchique dans le couple occidental moderne semble lui échapper complètement. Il faudra chercher à comprendre pourquoi.

La famille est une institution inscrite dans un système de parenté

L'institution du partage sexué des rôles nous amène à la seconde rupture radicale avec Comte, liée à la précédente : la conception de la famille. Il n'est pas question dans la démarche sociologique de l'Ecole française d'imaginer la famille comme une simple relation intersubjective (physique, psychologique et morale) ni sa forme conjugale comme le modèle « vers lequel tend toujours notre nature ». Pour Durkheim, la famille n'est pas cette « union primordiale » dont parlait Comte, c'est une *institution sociale*. Cette approche emprunte d'abord à l'histoire du droit, permettant de mesurer la dimension éminemment normative des relations familiales : elles sont ordonnées par des règles sociales qui évoluent avec l'histoire.

Par-delà, sa démarche s'inscrit déjà et s'inscrira toujours davantage dans la grande perspective ouverte par l'américain Lewis Henry Morgan : le concept anthropologique de *systèmes de parenté*. Le livre de celui-ci, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* publié en 1870 est considéré comme

l'acte de fondation de l'anthropologie de la parenté. On doit s'y arrêter un instant. Morgan, avocat ami et défenseur des Indiens contre les expropriations qu'ils subissaient de la part des Blancs, se passionna pour leurs coutumes et décida d'y consacrer sa vie. Ses échanges avec une tribu iroquoise l'amènèrent à constater que, dans leur vocabulaire de parenté, ces indiens Seneca faisaient des distinctions là où les euro-américains n'en faisaient pas (entre les deux types de cousins que l'on dit aujourd'hui « parallèles » et « croisés ») et n'en faisaient pas là où les euro-américains en faisaient : par exemple, entre le père et les frères du père. Ce sera le début d'une immense enquête, d'abord dans l'ensemble des tribus indiennes d'Amérique du Nord, puis à l'échelle du monde entier, qui a donné à l'anthropologie l'un de ses objets majeurs, la parenté. Maurice Godelier (2004) a souligné l'importance capitale de cette rupture avec « la pratique spontanée des missionnaires, des militaires, des administrateurs de colonies, des commerçants » (p. 31). Il y a chez Morgan un effort méthodique de décentrement de la pensée par rapport aux catégories de sa propre société et de sa culture, alliant suspension du jugement, observation empirique, élaboration de concepts théoriques ancrés dans une démarche comparative.

Pour Durkheim, cet apport fondamental prolonge et éclaire ce qu'apprend déjà l'histoire du droit occidental de la famille. Pas plus que la famille n'est une simple union physique, psychologique et morale interindividuelle, la parenté n'est le simple décalque de la procréation. C'est un système symbolique de représentations et d'organisation des relations qui existe dans toutes les sociétés, qui s'enracine dans la vie sociale elle-même comme vie instituée, et dont les formes varient non seulement d'une société à l'autre, mais dans l'histoire d'une même société. Quant à la petite famille conjugale, c'est un groupe domestique en tant qu'institution sociale inscrite dans la parenté, non une sorte de « société primordiale » constituée par agencement spontané des dispositions complémentaires propres aux individus des deux sexes et des différents âges. Il n'y a pas plus ici qu'ailleurs de « relation naturelle » et certainement aucun noyau initial de toute la socialité humaine.

Inscrire la relation familiale entre individus dans le système social de parenté qui seul lui *accorde sens*, c'est rompre l'amarre qui attachait la société tout entière à l'union primitive des sexes dans le couple conjugal comme élément originel, naturel et fondamental, de toute la vie en société. Ce présupposé, sur lequel reposaient – sous des formes certes différentes – la cosmologie chrétienne, le droit naturel moderne, la philosophie du contrat social et le positivisme comtien lui-même, est tombé avec la critique sociologique de la philosophie sociale individualiste et l'anthropologie de la parenté.

Les conséquences à terme de l'inscription sociologique de la famille dans la parenté sont immenses dans une perspective d'anthropologie comparée. Car c'est par là que pourra passer la mise en question progressive des catégories universelles de l'Homme et de la Femme si prégnantes en Occident, en commençant à détacher l'une de l'autre les deux significations qu'on y avait fusionnées : les deux moitiés de l'humanité, les deux moitiés d'un couple³. Pas question pour Durkheim de confondre un *statut d'époux* et le couple de « l'homme » et de « la femme » comme forme première naturelle et universelle de société. Voyons comment il en vient à renverser totalement la perspective sur le couple et la société conjugale.

Le couple conjugal moderne : non pas origine mais aboutissement

L'un des apports majeurs de Durkheim à la sociologie de la parenté est d'avoir mis en lumière que la famille conjugale est une institution nouvelle, qui émerge en Occident avec la modernité démocratique et que conforte ensuite le développement de l'Etat social. Le paradoxe est que, pour le montrer, il propose un grand scénario évolutionniste dont nous savons bien aujourd'hui qu'il est erroné : le rétrécissement progressif des formes de la famille depuis la préhistoire. Pour ce faire, il prend appui sur un second livre de Morgan publié en 1877 – *Ancient Societies* —, un ouvrage spéculatif qui allait avoir une audience exceptionnelle parmi les penseurs les plus différents, comme en témoignent l'enthousiasme d'Engels dans *L'Origine de la famille*, et bien sûr le *Totem et tabou* de Freud. Godelier rappelle que Morgan « y décrivait comment l'humanité avait progressé d'un état de sauvagerie primitive (qui la distinguait à peine du monde animal et où régnait la promiscuité entre les sexes) jusqu'au stade de la civilisation, dont les plus grandes inventions étaient nées en Europe occidentale et se poursuivaient dans les Etats-Unis d'Amérique. » (p. 22).

Durkheim emprunte à *Ancient Societies* l'hypothèse de la « horde primitive » et de l'indifférenciation originelle des sexes pour construire son propre schéma anthropologique évolutionniste. Celui-ci s'inscrit aisément dans sa thèse générale du passage des petites sociétés primitives liées par la similitude aux grandes sociétés modernes liées par la division du travail. Le centre du raisonnement est le rapport entre la progression de la division sexuelle du travail social et la transformation des systèmes de parenté comme systèmes « juridiques » qui reconnaissent cette évolution et la stabilisent en l'instituant. À la suite de la

³ Pour une analyse synthétique de la fusion entre les deux sens des mots « homme » et « femme » dans l'histoire occidentale, voir I. Théry, *La distinction de sexe*, op. cit., chapitres 1 et 2.

horde primitive, Durkheim postule donc le caractère inorganisé, « amorphe » des premières formes de sociétés humaines. C'est en ce sens qu'il évoquera le « communisme primitif » régnant entre des humains qui, au sein des clans, ne distinguent ni leurs fonctions, ni leurs biens, ni vraiment leurs individualités.

Les premières sociétés se caractérisent donc par une absence de solidarité sociale *spécifiquement sexuée*, quand les individus humains sont simplement solidaires en tant que semblables dans des sociétés très peu différenciées. Ensuite, dans les plus simples des sociétés connues, « le mariage est dans un état tout à fait rudimentaire ». Durkheim souligne que dans la « famille maternelle » – qu'il imagine sous l'influence de Bachofen être la première forme de famille – l'époux a désormais des obligations claires à l'égard des parents de son épouse mais les liens conjugaux sont très peu définis. Au fur et à mesure que se dégagent par différenciation les modèles successifs de famille qu'instituent les divers systèmes de parenté, les obligations matrimoniales se précisent (dot, répression de l'adultère, du divorce, etc.), ce qui indique que le *lien entre époux* prend de plus en plus d'importance dans l'ensemble du système de la parenté. Ainsi, le mariage se rapproche par degrés de ce qu'il devient au terme du parcours, quand les obligations mutuelles des époux se dégagent nettement des autres obligations de parenté – envers sa propre lignée, envers celle de l'autre – pour devenir des obligations conjugales entièrement spécifiques et personnelles. C'est le mariage conjugal moderne. Dans ce schéma linéaire d'évolution, la différenciation sociale progressive des sexes par la division sexuelle du travail, les caractères acquis masculins et féminins qui différencient les sexes et les poussent à « se rechercher passionnément », l'institution juridique du couple fondée sur le libre choix du conjoint dans le mariage moderne, la recherche du bonheur privé et la redéfinition du mariage comme socle de la famille conjugale, sont issus d'un seul et même grand processus d'évolution historique.

Il est probable que ce grand schéma d'évolution explique l'indifférence relative de Durkheim à l'égard de la hiérarchie des sexes dans le couple occidental moderne, qu'il présente de façon très euphémisée comme une bienheureuse complémentarité entre les modes de vie et les caractères différents d'époux liés avant tout par l'amour qu'ils ont l'un pour l'autre. On fera sa part aux croyances du temps sur le cerveau et l'intelligence. Il est indéniable que Durkheim croit vrai ce que ses contemporains spécialistes affirment être scientifiquement prouvé, et il le croit d'autant plus que cela n'entame pas chez lui l'idée de l'égalité fondamentale des sexes en humanité : simplement, chaque sexe a dans la vie sociale moderne son excellence propre, l'un a accaparé la raison et l'autre le cœur.

Cependant, le plus fondamental n'est pas là, mais dans le raisonnement sociologique lui-même. Pour Durkheim, la complémentarité naturelle des sexes est un mythe, leur solidarité spécifique est entièrement due à la division sexuelle du travail social et à son institution juridique ; ce sont elles qui, comme toute division/relation sociale, en *font* des complémentaires, qui s'attirent l'un l'autre. Or il valorise non seulement cette solidarité, mais la forme particulière qu'elle a prise dans la modernité. Toute sa démonstration veut montrer que ce qu'on prend pour l'origine naturelle du social est en réalité l'aboutissement d'une très longue histoire, et que seuls les temps modernes démocratiques ont donné à la relation conjugale d'un homme et d'une femme sa pleine dimension de relation *individuelle*. C'est cela qui lui apparaît comme un progrès, parce que cela donne la primauté au couple et plus précisément dans ce couple à la dimension du désir et de l'amour comme relation éminemment personnelle, élective et intime, de chaque individu par l'autre. Il établit donc un lien entre la place sociale désormais reconnue à l'amour et à la sexualité dans le choix du conjoint, et le fait qu'au cours de l'évolution s'est progressivement détachée dans le réseau de parenté une solidarité spécifiquement sexuée, cette complémentarité socialement construite qu'il nomme (retrouvant une expression de Locke) la « société conjugale ». En instituant cette société sous la forme très particulière du mariage moderne, les sociétés occidentales en ont fait le fondement d'une forme nouvelle de famille : la famille conjugale.

On voit donc que le couple conjugal, dont la philosophie sociale individualiste de la différence des sexes faisait toujours le *point de départ* naturel des relations entre hommes et femmes, se trouve placé ici à la fin d'une immense évolution sociale et historique de division/relation des sexes. L'hypothèse de Durkheim est que l'institution du couple a pu être en quelque sorte détachée à l'intérieur du système de parenté au fur et à mesure que gagnait la valeur d'autonomie individuelle dans les grandes sociétés à solidarité organique fonctionnant sur la division du travail. C'est une intuition passionnante, qui éclaire la force du mythe moderne du couple originel de l'état de Nature : il est d'abord l'expression de valeurs individualistes fondamentales. On peut faire l'hypothèse que c'est cela qui amène Durkheim à en relativiser, voire à en nier, la dimension hiérarchique.

Où l'on retrouve l'exception sexuelle à l'institution sociale

Pour dessiner cette vaste fresque de l'évolution sociale des rapports entre hommes et femmes, Durkheim a imaginé toute solidarité sexuée à partir d'une seule coordonnée : l'histoire de la « société conjugale » recomposée à partir du mariage occidental moderne qui en est l'aboutissement. Tout ce qui s'en

différencie, que ce soit dans d'autres sociétés ou dans le passé occidental, est du « moins ». C'est bel et bien un présupposé sociocentriste, où les conceptions et valeurs modernes servent de référence évidente pour penser toutes les autres.

Par-delà le schéma linéaire erroné sur le rétrécissement progressif de la famille au cours de l'évolution, on aperçoit alors où se trouve la faille du raisonnement de Durkheim en général. Il lui a fallu imaginer dans les sociétés primitives une solidarité de semblables (donc non spécifiquement *sexuée*) alliée à une division *sexuelle* du travail minimale, à laquelle *aucune valeur ou signification particulière n'est associée*. Citons à nouveau ce passage important : « La division du travail sexuel est susceptible de plus et de moins : elle peut ne porter que sur les organes sexuels et quelques caractères secondaires qui en dépendent, ou bien au contraire s'étendre à toutes les fonctions organiques et sociales » (p. 20).

Phrase tout à fait étonnante. En quoi une division ne portant que sur « les organes sexuels et quelques caractères secondaires qui en dépendent » serait-elle une division *sociale* ? On ne voit ici aucune trace de l'institution, caractéristique même du fait social humain selon les durkheimiens. L'extension minimale purement « biologique » de la division sexuelle du travail posée comme point de départ de toute l'évolution permet d'explicitier un problème plus général. Durkheim décrit en général les processus de division du travail comme des processus sociaux spontanés de spécialisation des tâches, dont la cause est l'extension des sociétés, et qui sont au fur et à mesure institués par le droit. Cette dissociation entre une logique causale d'évolution quasi physiologique des « faits bruts » empruntée à la métaphore de l'organisme, et leur institution juridique subséquente est problématique, mais elle n'apparaît pas à première vue, car dans la thèse durkheimienne le droit évolue en instituant au fur et à mesure les processus de division des tâches qui se passent dans les faits, et qu'il stabilise en les légitimant. *Sauf dans un cas* : la division du travail sexuel dans les sociétés primitives fonctionnant sur la similitude. Ici, imaginer une vie commune d'hommes et de femmes solidaires comme des « semblables » suppose de donner à leurs relations sexuelles reproductives un caractère vraiment très particulier : c'est la forme minimale de toute division sexuelle du travail, mais elle n'a pas besoin d'être instituée pour fonctionner.

Tout se passe donc comme si Durkheim, tout en critiquant le mythe moderne de la société conjugale naturelle et originelle, voire même *pour* critiquer ce mythe qui nomme « nature humaine » une forme occidentale moderne de relations sociales, n'avait pas réussi à échapper à l'idée si prégnante en Occident de « l'exception sexuelle » à l'institution sociale. Cette croyance fait toujours des relations sexuelles/reproductives entre les sexes le *point de passage obligé de la*

nature à la société, ou de l'animalité à l'humanité, alimentant chez Locke et les théoriciens du droit naturel le mythe de la famille originelle de l'état de Nature, puis dans la spéculation anthropologique évolutionniste celui de la promiscuité sexuelle des sauvages⁴. Il est intéressant de remarquer à ce sujet que la distinction que nombre de sociologues, anthropologues ou historiens tâchent de faire aujourd'hui systématiquement entre les adjectifs *sexué* et *sexuel* en français est très récente et n'est pas encore toujours comprise. À l'époque de Durkheim, en tout cas, un adjectif vaut l'autre tant la différence sexuelle mâle/femelle apparaît comme le centre de gravité de toute différence des sexes, fût-elle considérée aussi comme l'effet d'une division sociale des tâches et des rôles.

Il faudra près de trente ans à Marcel Mauss pour remettre en cause le présupposé qui soutient toute cette construction : l'indifférenciation des semblables dans les sociétés primitives.

III. Marcel Mauss : l'institution de la « division par sexes »

Marcel Mauss partagea longtemps toutes les conceptions de Durkheim sur la division des sexes. Mais les leçons issues du développement sans précédent de *l'ethnographie de terrain* l'amènèrent peu à peu à une véritable reformulation de ses hypothèses. Son trait le plus visible est que, tout en prolongeant l'effort de Durkheim pour déparcelliser la question des sexes, elle opère un retournement complet des hypothèses de celui-ci sur les relations entre hommes et femmes dans les sociétés primitives : loin que la division par sexes y soit moindre, voire absente, elle y est au contraire *plus intense, plus prégnante, plus développée, plus omniprésente et plus valorisée* que dans aucune autre forme de société. Ce renversement de perspective est crucial pour toute pensée sociologique et anthropologique sur la question des sexes. Comment Mauss y est-il arrivé et que signifie-t-il ?

D'abord les faits : les progrès de l'ethnographie

C'est le développement rapide de l'ethnologie scientifique dans les premières décennies du XX^e siècle qui l'amène à donner à la grande thèse de Durkheim sur la division des tâches et des rôles comme principe d'organisation du lien social une portée nouvelle, quitte à mettre par terre son hypothèse de l'existence d'un très vaste ensemble de sociétés fonctionnant sur une autre base : la solidarité mécanique des semblables. Si imparfaite soit-elle encore, l'ethnographie a révélé

4. Pour un développement, cf. I. Thery, *La distinction de sexe*, op. cit., chapitre I et II.

en effet que les sociétés les plus simples n'ont rien d'informe et ne vivent pas dans le « communisme primitif » de l'indifférenciation des individus, des statuts et des biens, même à l'intérieur du clan. Elles sont au contraire extraordinairement différenciées et organisées. Quant à la promiscuité sexuelle, Malinowski a montré dans un livre pionnier publié en 1928, *La Vie sexuelle des sauvages*, que ce fantasme occidental est bien loin de la réalité. Bref, il n'y a pas *moins* de division du travail social que dans les grandes sociétés modernes, mais *une autre division*, et donc une autre cohésion sociale. Le montrer est l'objet d'une importante conférence sur « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » que donne Mauss en 1931⁵.

Sa grande idée est que, dès qu'il y a société humaine, si simple et primitive soit-elle en apparence, quatre grandes divisions l'organisent : par sexes, par âges, par générations et par clans. Elles embrassent toutes les dimensions de la vie sociale qu'elles inscrivent dans une cosmologie. Comme ces divisions ne sont pas juxtaposées mais toujours combinées les unes aux autres, elles font des sociétés dites « polysegmentaires » des tissus extraordinairement complexes de relations instituées. Ce qu'on prenait pour la simple coexistence de différents segments « amorphes » (les phratries, les clans, les moitiés...) est en réalité un enchevêtrement très subtil de liens nombreux et parfaitement distincts organisant à la fois la vie sociale à l'intérieur de chaque segment et les relations entre eux. On s'est donc entièrement trompé et il faut le reconnaître. Il le disait déjà en 1927 :

« Nous sommes tous partis d'une idée un peu romantique de la souche originaire des sociétés : l'amorphisme complet de la horde, puis du clan ; les communismes qui en découlent. Nous avons mis peut-être plusieurs décades [sic] à nous défaire, je ne dis pas de l'idée, mais d'une partie notable de ces idées⁶ ».

Il ouvre en 1931 une nouvelle perspective :

« Il faut voir *ce qu'il y a d'organisé* dans les segments sociaux, et comment l'organisation interne de ces segments, plus l'organisation générale de ces segments entre eux, constituent la vie générale de la société » (p. 13).

5. Le texte en est reproduit en ouverture de Mauss M., *Œuvres III*, 1981.

6. Ce passage de sa conférence de 1931 (*op.cit.* p. 13) reprend une idée déjà amorcée en 1927 : « Ce fut une erreur de génie de Morgan d'avoir cru retrouver ce fait : la horde de consanguins ; et ce n'est qu'une hypothèse de Durkheim mais, à notre sens, une hypothèse nécessaire, celle qui suppose, à l'origine de toutes les sociétés, des sociétés amorphes » dans « Divisions et proportions des divisions de la sociologie », repris in *Œuvres III, op. cit.* p. 221.

Dans cette perspective nouvelle, la conception de la division des sexes a radicalement changé et on peut, sans trop de témérité, faire l'hypothèse que ce changement précis, parce qu'il était de loin le plus difficile à penser, a fait basculer toute la conception de la cohésion sociale chez Mauss. Certes Durkheim parlait de division sociale des sexes et non de différence naturelle. Mais il continuait d'imaginer qu'une division progressive des tâches – et secondairement des aptitudes – se produisait entre deux grands ensembles d'individus dont les relations étaient prédéfinies par la différence biologique entre mâles et femelles, forme minimale naturelle de la division sexuelle du travail. Mauss voit désormais les choses tout autrement : il y a, dans les sociétés polysegmentaires une division sociale *spécifiquement sexuée*, mais elle n'a strictement rien à voir avec ce que Durkheim supposait à la fin du XIX^e siècle être la division minimale du travail selon les « organes sexuels et quelques caractères secondaires qui en dépendent ». Exactement à l'inverse de l'hypothèse durkheimienne, plus on s'éloigne du modèle des grandes sociétés étatiques modernes, plus la division par sexes est forte et irrigue toute la vie sociale, et nulle part cela n'est plus visible que dans ces sociétés où l'on croyait les sexes si « semblables » et leur « promiscuité sexuelle » si avérée :

« Vous avez une division en sexes extrêmement prononcée : division technique du travail, division économique des biens, division sociale de la société des hommes et de la société des femmes (Nigritie, Micronésie), des sociétés secrètes, des rangs de femmes (NW Américain, Pueblos), de l'autorité, de la cohésion » (p. 15).

Soulignons les trois grands points sur lesquels, prolongeant et dépassant Durkheim, Mauss révolutionne le regard.

La division par sexes chez Mauss : la force de la règle

La dimension fondamentale que Mauss a perçue dans les sociétés qu'étudient les ethnologues, et qui bouleverse toute la conception classique de la différence des sexes, est ce qu'on pourrait appeler dans un vocabulaire wittgensteinien « la force de la règle » (Bouveresse, 1987). Dans les sociétés polysegmentaires existe, « à un degré que nous ne soupçonnons pas », une règle sociale majeure et omniprésente : *il faut* distinguer, différencier, souvent même séparer les sexes. Cette règle de différenciation, loin de désolidariser les hommes et les femmes, semble véritablement structurer leur vie commune, les lier dans toute une vannerie de relations. Tout se passe donc comme si, ce qui pour les Occidentaux, est un donné de nature évident et premier – *il y a* partout des individus

différents, congénères hommes et femmes de l'espèce humaine – était justement ce qui, dans ces sociétés, n'avait aucune sorte d'existence en soi. Non seulement on « fabrique » rituellement des humains des deux sexes, mais on semble n'y compter sur aucune différence naturelle entre les propriétés respectives des mâles et des femelles humains susceptible de les lier en quelque sorte d'elle-même. Au contraire, on met tout son effort à produire et reproduire symboliquement et pratiquement une règle de distinction sexuée des manières d'agir, et ce dans tous les aspects de la vie sociale. Mille usages codés et cérémonies rituelles, prescriptions et interdits, montrent que la division par sexes doit être vue comme une véritable opération intellectuelle et pratique, même si elle n'est pas explicitée tant elle va de soi. Loin donc de se borner à « reconnaître » une différence d'attributs entre les êtres, ou même à donner force coutumière à une division des tâches qui se serait produite spontanément, on divise *activement* l'agir commun en référence à la distinction masculin/féminin. Diviser, c'est lier. En effet, cette opération est si *valorisée* qu'elle semble associée à la constitution même d'un « nous les humains » et à son inscription dans un cosmos qui, rappelons-le, a toujours une dimension spirituelle, magique et religieuse. Enfin, insiste Mauss, la division par sexes porte sur tous les aspects de la vie – cultiver, chasser, pêcher, chanter, prier, tuer, posséder, transmettre, guérir, danser, manger... – et jamais seulement sur les relations sexuelles, l'engendrement et les soins aux enfants, qui ne forment pas un domaine isolable de la configuration générale des représentations et des valeurs.

L'enquête ethnographique a donc commencé de décrire dans les sociétés dites « primitives » une vie sociale sexuée *exactement inverse de celle que le préjugé occidental y avait projetée plusieurs siècles durant*. Dans la pensée évolutionniste, ce préjugé associait toujours la différence nette des qualités masculines et féminines à la perfection du développement de la nature humaine, au progrès moral du respect de la femme et au raffinement de la civilisation.

Mais reconnaître la force de la règle de division par sexes dans les sociétés polységmentaires ne signifie pas chez Mauss faire le simple constat de l'existence d'un partage sexué des tâches très ample et très strict là où on le croyait inexistant. Il s'agit de tout autre chose, qui a supposé un véritable travail intellectuel de distance à soi. Pour comprendre l'organisation de la vie dans ces sociétés, il faut mettre de côté l'évidence occidentale qui fait du sexe, de l'âge ou de la naissance, la quintessence même des *attributs* individuels voire naturels de la personne : je suis de tel sexe, j'ai tel âge, je suis né(e) de tel parents. On aperçoit alors que ce qui nous semble le *moins* social, le plus naturel et le plus individuel, est dans ces sociétés au cœur même de ce qu'il y a de *plus* social, de plus culturel et de plus commun :

un imaginaire collectif, des rites religieux, des manières de faire quotidiennes, des techniques et une esthétique. Ils donnent à chaque société plus encore qu'une organisation sociopolitique : un rapport au monde, une conception de la vie et de la mort, une façon de s'ouvrir à l'instant et vers l'infini qui la distingue de toutes les autres, donnant son *style* unique à sa version de l'humanité concrète. Aussi l'importance primordiale que Mauss accorde à la division par sexes vient-elle de ce qu'il l'inscrit avec les trois autres divisions fondamentales dans ce qu'il nomme la *constitution non écrite* des sociétés sans État : chacune forme une véritable communauté, un « nous », sans être un improbable agrégat de semblables et sans pourtant être organisée sur le même modèle que les nôtres. Et c'est justement dans et par le fait que les distinctions par sexes, âges et générations structurent de part en part les divisions par clans que cette cohésion différente se construit. Dans cette perspective, le mot *sexe* change de sens.

Diviser par sexes, ce n'est pas la même chose que diviser les sexes

La seconde rupture prolonge et explicite la première. Si la division sexuée participe directement de la constitution d'une société sans État comme un « tout » organisé, il faut la comprendre non pas comme une simple division *des* sexes, comme le disait Durkheim, mais comme une division *par* sexes. Mauss, qui savait ce que parler veut dire, a introduit la notion de division *par* sexes conjointement à celles de divisions par âges, par générations et par clans. Dans cette perspective, le sexe n'est plus seulement l'*objet* de la division, mais son *moyen* ou encore son *critère*. Le mot « sexe » change de sens, puisqu'il devient ce qui permet de diviser quelque chose qui ne l'est pas. Comment est-ce possible ? Pourquoi Mauss ne s'est-il pas contenté de parler d'une division des sexes ? Parce qu'il veut montrer que la division par sexes n'est pas une opération mentale et sociale qualitativement différente de la division par âges, par exemple. Comme celle-ci est beaucoup plus facile à percevoir, on peut s'appuyer sur ce qu'il en dit.

Chacun sait que dans les sociétés sociocosmiques cette division très importante consiste à instituer des *statuts d'âge* formant des classes d'âges, désignées par des noms particuliers et souvent marquées par des rituels de seuils. Tout un ensemble de pouvoirs et devoirs sociaux sont conférés aux membres de telle ou telle classe dans la vie commune de la société. Ce qui définit chaque statut d'âge est à la fois ce qu'on est censé faire ou ne pas faire, ou faire d'une certaine façon en tant qu'acteur de ce statut, et ce que doivent faire pour vous les acteurs des autres statuts d'âge partageant une même vie sociale. Une classe d'âge n'existe jamais en soi mais seulement relativement aux autres. La division par âges est donc du même mouvement ce qui distingue des statuts d'âge les uns des autres et ce qui les lie les uns aux autres. Ils sont entièrement relatifs et relationnels.

On doit donc comprendre que la division par sexes consiste, elle aussi, à instituer des *statuts de sexe*, entièrement relatifs et relationnels. Si elle est beaucoup plus difficile à percevoir, c'est d'abord à cause de l'écran que forme la différence naturelle des corps mâles et femelles, semblant constituer par elle-même deux sous-ensembles humains. Cela, c'est l'illusion classique des congénères mâles et femelles constituant le « donné biologique de base » constitutive de la pensée occidentale de la différence des sexes, et à laquelle Durkheim lui-même a cédé. Mais pas seulement. Il se trouve aussi que ces statuts de sexe ont une particularité qui les rend très difficiles à percevoir en tant que tels : ils n'existent pas à l'état séparé, mais se constituent par la qualification ou plus exactement la modalisation d'une multitude d'autres statuts sociaux, voire de tous les autres. Pour Mauss, être « une femme » comme partenaire d'une vie sociale n'est en rien réductible à être une épouse ou une mère, si importantes soient les alliances matrimoniales et la famille dans la vie d'une société. C'est tout aussi bien être une sœur, une initiée, une prêtresse ou une magicienne, une chanteuse de « voceros », une ordonnatrice de vendetta, une belle-mère, une ancêtre, une horticultrice... Toutes choses qui ne sont pas des caractères internes de la personne mais des statuts, supposant des *manières sociales d'agir* en relation à autrui. Toute relation sociale instituée, et non pas seulement toute relation de parenté, peut être divisée par sexes.

Cela veut dire qu'un même statut peut avoir au moins deux modalités. Selon sa modalité masculine ou féminine, il n'aura pas la même définition, au sens où il ne sera pas investi des mêmes attentes sociales : ce qui est attendu de vous, ce que vous pouvez attendre d'autrui n'est pas semblable. La relation instituée entre germains, par exemple, varie dans les attentes sociales qui la définissent selon qu'elle est entre germains masculins (ce qu'un frère doit à son frère et réciproquement), entre germains féminins (ce qu'une sœur doit à sa sœur et réciproquement), entre germains masculin et féminin (ce qu'un frère doit à sa sœur et une sœur à son frère). La règle de division par sexes est donc complexe car elle combine deux complémentarités sociales instituées : celle des statuts qu'elle qualifie (par exemple, donateur /donataire ou parent/enfant) et celle qui repose sur la distinction masculin/féminin qualifiant en outre ces statuts. Par contraste, on prend conscience que, dans nos sociétés contemporaines, la distinction père/mère, par exemple, est perçue en général simplement comme une différence de *fait* concernant l'identité physique de la personne qui a le statut de parent, plutôt que comme une distinction *normative*, visant la définition même du statut de père ou de mère (bien que cette distinction existe, comme on le sait).

Sexes, âges, générations : le temps, la vie et la mortalité

Enfin, et c'est la troisième grande rupture, la division par sexes n'est pas seulement ce qui qualifie ou modalise potentiellement toutes les relations sociales instituées. En se combinant aux divisions par âges, par générations et par clans qui organisent la société dans son ensemble, elle contribue directement à l'institution sociale de la *temporalité* comme la dimension de la vie collective chargée de la plus éminente signification et qui fait l'objet des rites les plus importants.

Le cycle de vie ritualisé de la naissance à la mort inscrit chacun des individus dans le double rapport entre la mort et la vie, la vie et la mort, qui assure la régénération cosmique. Il y a donc une dimension temporelle caractéristique de la distinction masculin/féminin, dimension que Mauss aperçoit d'autant mieux qu'il se garde de réduire les divisions par sexes, âges et générations au seul domaine des relations familiales. Elle ne fige pas, comme nous le faisons souvent sans même nous en rendre compte, « les hommes » et « les femmes » dans une sorte d'âge adulte essentialisé, prototypique d'un modèle de *l'individu humain absolu* dont la jeunesse et la vieillesse ne seraient que la préparation ou la dégradation. Les statuts d'âge, si importants dans les sociétés sociocosmiques, comme en témoignent en particulier les initiations dont le cycle peut s'étendre sur toute la vie, sont toujours modalisés par sexes. L'enfance et la vieillesse n'y sont pas moins importantes que l'âge adulte : tous les âges se vivent en relation les uns aux autres et la vieillesse est souvent le statut d'âge hiérarchiquement le plus élevé.

Présentant dans une section du *Fragment d'un plan de sociologie descriptive* quelques éléments rapides sur l'éducation dans les sociétés polysegmentaires, Mauss souligne que la division par sexes « conditionne tout, enveloppe tout »⁷ et il en donne une série d'exemples, des tout premiers âges de la vie où « très souvent les garçons impubères (...) sont supposés avoir une nature encore féminine » (ibid. p. 342) et les enfants des deux sexes sont éduqués en commun par les femmes, jusqu'au *fosterage* et aux initiations masculines qui « ont pour but de séparer les sexes, presque encore plus que d'enseigner à chaque sexe les occupations qui lui reviennent », avant que ne vienne le moment du mariage

7. « Deux divisions fondamentales coexistent et se recoupent, par sexe et par âge. La diversité des éducations par sexe commence à s'effacer chez nous ; ailleurs elle conditionne tout, enveloppe tout. La division du travail et des droits, même la division des idées, des pratiques et des sentiments est infiniment plus marquée entre les sexes qu'elle ne l'est chez nous. Nous sommes sûrs de cette affirmation, quoique l'étude sociologique de la partie féminine de l'humanité tout entière n'ait pas encore été approfondie d'une façon suffisamment grande et suffisamment spécifique. » Mauss M., « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive », 1934, repris in *Œuvres III, op.cit.* p. 341.

dont il considère qu'il est souvent, en brutalité, l'équivalent pour les filles de ce qu'est l'initiation pour les garçons (ibid. p. 342-345).

Sans faire dire à Mauss plus qu'il ne dit, on doit reconnaître qu'en apercevant dans les sexes, les âges et les générations non plus seulement des *attributs* individuels absolus et séparés de congénères de l'espèce humaine (je suis de tel sexe, j'ai tel âge, je suis fils ou fille d'untel, père ou mère d'untel...), mais des *attributions* statutaires relatives et combinées de partenaires d'une vie sociale, il a ouvert la possibilité de percevoir tout autrement la règle de « division par sexes » qu'il disait fondamentale. Dans les sociétés sans État, combinée aux âges et aux générations, la division par sexes s'inscrit directement dans la façon dont ces sociétés donnent sens au cycle de la vie de la naissance à la mort, au rapport entre vivants et morts, entre vivants et non encore nés, faisant de la mortalité humaine une question non pas individuelle mais commune, et même la plus éminemment commune de toutes les questions. Non seulement elle irrigue toutes les relations sociales qui lient les individus les uns aux autres comme partenaires d'une même société, mais elle participe sans doute directement de la façon dont une société s'inscrit elle-même dans une temporalité qui la dépasse, que sa conception du temps soit cyclique ou linéaire, et que ce soit par l'institution de l'ancestralité ou tout autrement. On ne peut pas séparer la façon particulière dont chaque société formule et agit à sa façon la règle de division par sexes de ce qu'elle dit toujours à travers ses usages et ses coutumes du lien entre naître et mourir, transformant la nature de l'espèce vivante que nous sommes en une condition signifiante : la condition humaine d'êtres sexués et mortels.

La « division des sexes » chez Durkheim n'est pas un concept aussi aisé à comprendre qu'il y paraît : en le situant par rapport à la « différence des sexes » de Comte et à la « division par sexes » de Mauss, nous avons cherché à en montrer simultanément le caractère très novateur et les limites. Cette façon d'entrevoir ce que pourrait être une histoire et une épistémologie de la distinction masculin/féminin dans les sciences sociales est encore très peu habituelle. Sa particularité est de lier les enjeux dits de « genre » aux grands paradigmes de la sociologie et de l'anthropologie et de repérer les moments d'une histoire longue de la pensée occidentale moderne sur la dimension sexuée de la vie sociale. Notre conviction est qu'une telle histoire aurait beaucoup plus à nous apprendre sur nos propres dilemmes contemporains que le ressassement, au fond très confortable, des « préjugés » sexistes et machistes de ceux qui ont eu le tort de vivre avant le temps présent, où l'égalité de sexe, devenue une valeur cardinale des sociétés démocratiques, transforme en profondeur nos représentations collectives.

EHESS

Bibliographie

Besnard, Philippe, 1973, « Durkheim et les femmes, ou *Le Suicide* inachevé », *Revue française de sociologie*, vol. 14, p. 27-61.

Bouveresse Jacques, *La Force de la règle*, Paris, Minuit, 1987.

Chabaud-Rychter Danielle, Descoutures Virginie, Devreux Anne-Marie, Varikas Eleni, 2010, *Sous les sciences sociales, le genre*, Paris, La découverte.

Comte Auguste, 1839, *Cours de philosophie positive*, Tome IV, Paris, Bachelier Imprimeur-Libraire.

Descombes Vincent, 2004, *Le complément de sujet, enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard.

Dumont Louis, 1979, *Homo hierarchicus, Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, coll. Tel.

Dumont Louis, 1991, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, coll. Points-essais.

Dumont Louis, 2008 (1976), *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, coll. Tel.

Durkheim Emile, 2008 (1893) *De la division du travail social*, Paris, PUF coll. Quadrige.

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

Lamanna Mary-Ann, *Emile Durkheim On The Family*, London, Sage.

Mauss Marcel, 1981 (1931), La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires, in *Œuvres III*, Paris, ed. de Minuit.

Pfefferkorn Roland, « Durkheim et l'unité organique de la société conjugale » in Chabaud-Rychter et al *Sous les sciences sociales, le genre* (op. cit).

Portis Larry, 1991, Sexe, moralité et ordre social dans l'œuvre d'Emile Durkheim, *L'homme et la société*, vol. 99, p. 67-77.

Théry Irène, 2007, *La distinction de sexe, une autre approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob.

Zaidman Claude, 2007, « Derrière le suicide, le divorce ; Durkheim et les rapports de sexes », *Les cahiers de CEDREF*, p. 217-227.