

La-pensée-Lévi-Strauss

* Une première version de ce texte a été écrite pour la Journée d'Études du CEDREF, « Lévi-Strauss et les théories féministes, Convergences et divergences », 16 janvier 1999.

(1) Paris, PUF, 1949. Rééd. Paris-La Haye, Mouton, 1967.

(2) Au sens premier du terme, ceux qui vont contre l'évolution des mœurs — ici, le projet d'un Pacte Civil de Solidarité, surtout destiné à donner quelques droits aux couples homosexuels.

(3) Ceux qui disposent de tous les droits sociaux estimant qu'il y a un monde entre le slogan des manifestants anti-PaCS « *Les pédés au bûcher !* » et un énoncé sur la « nécessaire » inégalité juridique des sexualités. Pour les minorisés, il s'agit plutôt d'une nuance, toute discrimination portant en elle la menace d'une extermination.

(4) Françoise Héritier, auteur de *L'Exercice de la parenté* (Gallimard, 1981), *Les deux sœurs et leur mère : anthropologie de l'inceste* (Ed. O. Jacob, 1994), *Masculin Féminin : La pensée de la différence* (Ed. O. Jacob, 1996). F. Héritier a pris position sur le PaCS dans un entretien à *La Croix* (nov. 1998) : « Aucune société n'admet de parenté homosexuelle » ; et elle a co-signé l'appel « Ne laissons pas la critique du PaCS à la droite ! » (*Le Monde*, 27 janv. 1999).

(5) Cet échange de correspondance entre É. Fassin et C. Lévi-Strauss est cité dans Borillo, D., Fassin, E., Iacub, M., *Au-delà du PaCS, L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, PUF, 1999, pp. 108-110.

Les polémiques récentes sur la famille et le couple homosexuels ont propulsé dans l'arène politique les théories de Claude Lévi-Strauss sur la parenté. Après un demi-siècle d'enfouissement dans les bibliothèques universitaires et les séminaires d'anthropologie, *Les Structures Élémentaires de la parenté* (1) devenait le cheval de Troie des adversaires du PaCS et de l'homoparentalité, surtout parmi la gauche conservatrice. Dans la presse et les commissions parlementaires, ce fut à qui citerait *Les Structures élémentaires*, ouvrage admirable que son extrême degré de technicité ne paraissait pas programmer pour un semblable destin.

Bien sûr, le débat politique portait sur *notre* parenté (à propos de laquelle Lévi-Strauss est à peu près muet) et non sur celle des Murngin, des Arapesh ou des Iroquois. Et de ce gros livre, les réactionnaires (2) n'utilisaient que les quelques pages susceptibles de conforter leur position. Selon eux, une reconnaissance de l'homosexualité dans le droit français signifierait la fin de la culture, le retour de l'humanité à l'état sauvage.

Du coup, l'idée s'est répandue, dans la gauche progressiste — favorable à l'union comme à la parentalité homosexuelles —, que la pensée de Lévi-Strauss était intrinsèquement réactionnaire. En 1949, Simone de Beauvoir avait accueilli la sortie des *Structures élémentaires* en accusant leur auteur de sexisme : voilà qu'à la faveur de la loi sur le PaCS, il devenait homophobe (3).

Et Lévi-Strauss, qui pensait-il de tout ce tintouin ? Se laisserait-il utiliser par les adversaires du PaCS, parmi lesquels la première de ses disciples, qui lui avait succédé au Collège de France (4) ? Le 13 juillet 1999 — avant le retour devant l'Assemblée du projet de loi sur le PaCS —, Éric Fassin, qui militait en sa faveur, écrivait à Lévi-Strauss : « *La lecture de vos travaux me conduit à penser que, quelle que soit votre position citoyenne dans ce débat, vous ne souscrivez pas à cette utilisation partisane de l'anthropologie qui me paraît dénaturer le projet scientifique mis en œuvre dans vos livres.* » Il l'en priait : « *Une phrase de vous, aujourd'hui, compterait beaucoup* » (5).

Très vite, l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* répondait, en renvoyant les adversaires dos à dos : les citoyens en quête d'un nouveau choix de société n'apprendront rien par l'étude des possi-

bilités mises en œuvre par les divers groupes humains, et décrites par les anthropologues. Rien, sinon un peu de sagesse. En somme, le citoyen Lévi-Strauss avait son opinion sur le projet de loi, mais elle n'intéressait pas le public ; quant au savant du même nom, il n'en avait aucune.

Bonne nouvelle : le grand savant n'était pas homophobe (du moins en tant que savant). Mauvaise nouvelle : en se réfugiant derrière la variété des sociétés humaines, Lévi-Strauss ne désarmait pas véritablement les adversaires du PaCS. Ceux-ci, en effet, se gardaient bien d'invoquer le corps principal des *Structures élémentaires*, dans lequel le célèbre anthropologue pose les principes d'engendrement des systèmes de parenté. Ils s'appuyaient, bien plutôt, sur l'introduction et la conclusion de l'ouvrage, où Lévi-Strauss exprime sa philosophie générale de la parenté.

Selon lui, l'humanité serait passée de l'état de nature à l'état de culture en instituant l'échange matrimonial, le don mutuel de femmes entre des groupes d'hommes qui, de ce fait, deviennent des parents, des alliés, et des partenaires sociaux. Les anti-PaCS en tiraient une conclusion politique : cet « *ordre symbolique* » — par chance, hétérosexuel, serait inévitablement ruiné par le projet de loi sur le PaCS et, au-delà, par l'accès des homosexuels au mariage et à la parentalité.

On voit donc que l'interprétation des *Structures élémentaires de la parenté* fait, de toutes façons, problème. Les passages philosophiques du livre comportent-ils une politique de la famille et de la sexualité ? Dans quelle relation sont-ils avec le corps principal de l'ouvrage ? Et s'ils sont impropres à fonder une politique discriminatoire envers les homosexuels, pourquoi les réactionnaires de gauche se permettent-ils d'invoquer Lévi-Strauss ?

On suppose bien que, l'auteur étant lui-même muet sur ces questions, je n'ai pas tout à fait les moyens d'y répondre. Je voudrais pourtant m'y essayer - fût-ce de manière indirecte — en revenant sur quelques utilisations de la pensée de Lévi-Strauss : l'une, par une féministe radicale, en 1975 ; l'autre, par un inspirateur de la gauche conservatrice, au cours des années 90. Peut-être alors la discrétion du grand structuraliste dans les débats actuels sur les homosexualités s'en trouvera-t-elle éclairée d'une lumière nouvelle.

(6) Gayle Rubin, *L'Économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre*, Cahiers du Cedref, n° 7, 1998, Université Paris 7-Denis Diderot, trad. N.-C. Mathieu. Texte original : « The Traffic in Women : Notes on the Political Economy of Sex », in RAPP, Rayna R. : 1975, *Toward an Anthropology of Women*, New York & London, Monthly Review Press, pp. 157-210. Rubin est un auteur important, et méconnu en France, sur les homosexualités : on trouvera sa bibliographie en encadré à la fin du texte.

(7) Dans ce qui suit, je me référerai à l'excellente traduction française de N.-C. Mathieu, en maintenant toutefois dans le titre l'insistance de Rubin sur la notion de *Transactions sur les femmes*.

(8) *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel* (Paris/La Haye, Mouton) date de 1972. Les articles de C. Guillaumin sur « Pratique du pouvoir et idée de Nature » (« I, L'appropriation des femmes, II, Le discours de la Nature », *Questions féministes*, n° 2 et 3), de 1978. Ils ont été repris dans *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de Nature*, 1992, Paris, Indigo et Côté-Femmes.

(9) Engels, Friedrich, 1984. Trad. fçse : 1983, Paris, Messidor/Éditions sociales.

(10) Rubin, pp. 9-20.

(11) Les pp. 23 à 39 des *Transactions* portent sur Lévi-Strauss.

(12) Rubin, p. 27.

(13) P. 33. Rubin se réfère ici à un texte moins connu de C. Lévi-Strauss, paru en 1956 dans un ouvrage collectif de Harry L. Shapiro, *Man, Culture and Society*, New York, Oxford University Press. « La Famille » a été traduit en français en 1971 dans les *Annales de l'Université d'Abidjan*, Série F-3, fascicule 3, Ethnoscience. Ce texte, souvent invoqué par les féministes parce qu'il rend impossible une conception naturaliste des rapports entre les sexes, n'a pourtant jamais été considéré par son auteur comme suffisamment important pour figurer dans ses recueils d'essais.

Une bonne leçon

En 1975, Gayle Rubin, encore étudiante à l'Université de Michigan, publiait un essai fondateur dans l'un des premiers ouvrages collectifs d'anthropologie féministe. Récemment traduit en français, ce texte mérite d'être lu et médité pour son extrême radicalité, aussi bien par les féministes que par les gays et les lesbiennes — les anthropologues n'étant pas dispensés pour autant de réfléchir aux questions fondamentales soulevées par Gayle Rubin (6). En effet, celle-ci présente l'inégalité des sexes et la contrainte à l'hétérosexualité comme deux aspects d'une même politique du sexe. Mais pour profiter aujourd'hui de ces *Transactions sur les femmes*, apprécier leur actualité, apprendre quelque chose de leurs naïvetés, encore faut-il prendre la peine d'entrer dans une démarche un peu datée (7).

Rubin cherche à fonder une théorie matérialiste du sexe et du genre à la manière dont on pouvait le faire en 1975 : en partant du matérialisme marxiste, qui avait l'avantage de poser les faits sociaux en termes de rapports (de domination, d'oppression...). Car le travail de Colette Guillaumin sur l'idée de Nature — aujourd'hui le b-a ba des conceptions matérialistes du sexe — était alors en gestation (8). Quand Rubin écrit, le principal obstacle épistémologique, pour un(e) matérialiste, c'est l'économisme. Aussi s'appuie-t-elle sur la distinction, posée par Engels dans *L'Origine de la famille, de la propriété et de l'État* (9), entre la « production des hommes mêmes, la propagation de l'espèce » (nous dirions aujourd'hui « les rapports sociaux de sexe/genre »), d'une part ; et la « production des moyens d'existence », l'économie proprement dite, de l'autre (10).

Donc, Rubin envisage les rapports sociaux de sexe et de genre pour eux-mêmes. A cet effet, elle s'appuie sur deux théories distinctes dont elle articule les éléments : celle, anthropologique de Lévi-Strauss ; et celle, psychanalytique, de Freud continué par Lacan. Au moment où Rubin écrit, féministes, lesbiennes et gays traitent ces théories — notamment la psychanalyse — avec mépris : les chiens de garde de l'ordre symbolique (sexiste ou hétérosexiste) n'ont rien à leur enseigner. Gayle Rubin, au contraire, montre l'immense profit que pourrait en tirer une théorie radicale du sexe et du genre.

Non pas, bien sûr, qu'elle leur épargne le feu d'une critique politique : une grande partie des *Transactions sur les femmes* y est consacrée. Rubin procède de deux manières : elle met en évidence les implicites politiques qui sous-tendent l'anthropologie structurale de la parenté ; et elle montre que la psychanalyse pratique constamment le double langage.

Ainsi, à propos des *Structures élémentaires de la parenté* (11) : « Si les femmes sont des dons, alors ce sont les hommes qui sont les partenaires de l'échange » (12). Dès lors, quand Lévi-Strauss désigne cette situation par l'expression neutre « échange des

femmes », il masque l'asymétrie entre les sexes et le rapport de domination de l'un par l'autre. Ou encore : s'il faut une division sexuelle du travail selon le sexe pour assurer la survie d'une « famille », il s'ensuit que l'homosexualité est proscrite (13). Enfin : s'il existe « une règle interdisant certains mariages et en prescrivant d'autres », cela présuppose « l'existence d'une règle imposant le mariage », et contraignant les humains à l'hétérosexualité.

Quant à la psychanalyse, d'après Rubin, elle décrit la crise œdipienne — à l'occasion de laquelle les enfants des deux sexes construisent leur personnalité sexuelle — avec des critères exactement inverses selon qu'il s'agit des garçons ou des filles ou, plus tard, les adultes de chaque sexe (14). Ainsi, « le masochisme est mauvais pour les hommes, essentiel pour les femmes. Un juste narcissisme est nécessaire pour les hommes, impossible pour les femmes. La passivité est tragique chez l'homme alors que le manque de passivité est tragique pour la femmes » (15). Ce mode de pensée — deux poids, deux mesures — oriente l'effort thérapeutique : les cliniciens se chargent « d'adapter les femmes à un rôle dont le caractère destructeur est si lucidement détaillé dans leurs propres théories ». De même, ils considèrent « le lesbianisme comme un problème à guérir plutôt que comme la résistance à une situation mauvaise, que leur propre théorie évoque » par ailleurs (16).

Aussi, la psychanalyse et l'anthropologie structurale sont-elles « en un sens, l'idéologie du sexisme la plus sophistiquée qu'on puisse trouver » (17), et ses inventeurs sont-ils aussi sexistes et homophobes que les systèmes dont ils parlent. A tout le moins, Lévi-Strauss, Freud et Lacan paraissent-ils incapables de distance critique à leur égard, au point d'ignorer qu'ils ont un coût pour leurs victimes — les femmes et les homosexuels. Ou encore, en s'abstenant de désigner comme domination, oppression et violence les dispositifs dans lesquels ces catégories minorisées sont prises, à leur corps défendant.

Néanmoins, Rubin soutient avec force que nous devons lire ces auteurs, car eux seuls fournissent les données permettant d'apercevoir, d'analyser et de nommer enfin la logique du système de sexe et de genre : l'engrenage réciproque des systèmes de parenté sur le complexe d'Œdipe ; ou la manière dont, ensemble, ils fabriquent des êtres sociaux à partir de mâles et de femelles.

La culture assure son auto-reproduction biologique et économique grâce aux systèmes de parenté et à la division sexuelle du travail ; et les individus sont façonnés pour s'y répartir et s'y comporter en hommes et femmes. « La concordance entre Freud et Lévi-Strauss est d'une précision remarquable. Les systèmes de parenté exigent une division des sexes. La phase œdipienne divise les sexes. Les systèmes de parenté comportent des séries de règles qui gèrent la sexualité. La crise œdipienne est l'assimilation de ces règles et tabous. L'hétérosexualité obligatoire est le produit de la parenté. La phase œdipienne institue le désir

hétérosexuel. La parenté repose sur une différence radicale entre les droits des hommes et ceux des femmes. Le complexe d'Œdipe confère au garçon les droits du mâle et force la fille à s'accommoder de droits moindres. » (18)

Une étrange indulgence

Lisant Rubin aujourd'hui, les féministes, lesbiennes et gays ne manqueront toutefois pas de s'étonner qu'elle puisse créditer la pensée de Lacan de vertus particulières. Car elle nous assure que, seul parmi les psychanalystes, il aurait trouvé le moyen de rompre avec l'organicisme (la référence au pénis comme justification de la pré-éminence masculine), dont l'œuvre de Freud conserverait des traces involontaires. Lacan échapperait à ce travers pour avoir réussi ce coup de maître : dissocier le père réel du père symbolique (le père et le Nom-du-père), d'une part ; et le pénis réel du Phallus symbolique, de l'autre.

On se demande tout d'abord pourquoi Rubin n'a pas vérifié dans le texte que Lacan est bien en mesure de tenir ces distinctions. En effet, il a traité explicitement de l'Œdipe dans les séminaires de 1956 sur la psychose ; et de 1957, sur la relation d'objet. Il y est revenu en 1960 dans une communication pour un congrès sur la sexualité féminine. Par la suite, ses formulations sont devenues plus philosophiques, mais le texte original des séminaires antérieurs à 1975 (le texte qu'il a effectivement prononcé, pas celui que l'édition posthume lui attribue) montre quelques douzaines d'exemples de ce que Lacan est incapable de tenir la distinction entre le symbole (le phallus) et l'organe (le pénis) — alors qu'il n'a aucun mal à distinguer le père « symbolique » (ou Nom-du-Père, métaphore paternelle) du père « réel ».

Certes, la lacanolâtrie n'était pas encore suffisante, en 1975, pour que les textes des conférences de Lacan aient pu tomber entre les mains de Gayle Rubin. Mais les *Écrits* qu'il a tirés de ces interventions orales datent de 1966. Ils sont un peu plus équivoques, mais ils n'auraient pas dû résister à un esprit aussi aigü que le sien. Ainsi, à la page 579, Lacan évoque l'un des traits les plus étonnants de la division sexuelle du travail symbolique.

Dans le couple parental, l'homme et la femme sont censés avoir réussi l'un et l'autre l'épreuve de la castration symbolique : ils reconnaissent n'être pas possesseurs du phallus. Pourtant, quand il s'agit de transmettre cette expérience fondatrice à l'enfant (garçon ou fille), c'est la mère seule qui en a la charge. Comment ? Par la façon dont elle signifie l'instance paternelle à l'enfant. Le père « réel », lui, peut rester muet, ou être absent : il suffit que le Nom-du-Père existe dans le discours de la mère. Si l'on n'est pas un dévot de Lacan, on se pose quelques questions : en vertu de quel privilège le père réel est-il

dispensé de signifier à l'enfant la castration symbolique ? qu'a donc le père réel que la mère n'aurait pas — sinon un pénis réel ? Puisque le phallus, il ne l'a pas plus que son épouse.

Pourquoi Gayle Rubin ne questionne-t-elle pas ce texte ? Tout bonnement parce qu'elle ne lisait pas le français, et que très peu de textes de Lacan étaient alors traduits en anglais. Pour écrire *Transactions sur les femmes*, elle s'appuie principalement sur un texte d'Althusser traduit en anglais (19).

Elle crédite donc Lacan de tout ce qu'elle aurait voulu trouver chez Freud. Malheureusement, même en 1975, cela n'y était pas. Le hasard veut que, cette année-là, une féministe française, Catherine Baliteau, ait donné un texte très vif aux *Temps Modernes*, « La fin d'une parade misogyne : la psychanalyse lacanienne » (20). Elle montre, entre autres, l'usage que l'analyse lacanienne des enfants fait de cette idée : si un enfant rate son entrée dans l'Œdipe et qu'il devient psychotique ou pervers (c. à d. homosexuel), c'est de la faute de sa mère, dont le discours ne lui a pas assez signifié l'instance paternelle.

Baliteau, il est vrai, ne cite pas Lacan lui-même, mais Maud Mannoni, Françoise Dolto, et Tosquelles. Mais enfin, ce ne sont pas précisément des deuxièmes couteaux du lacanisme. Rompue aux débats de l'époque sur la psychanalyse, Baliteau cherche — et trouve sans difficulté — des textes susceptibles de nous faire retomber du ciel de la théorie dans l'enfer de la fabrication, par la cure psychanalytique, de petites filles « normales ».

On voit donc qu'en 1975, ni Lacan ni ses disciples les plus renommés n'abandonnent la justification organiciste de la domination masculine : la théorie de l'Œdipe est toujours là, et bien là pour fabriquer, sur un modèle très précis, les femmes des sociétés à structure de parenté complexe (les nôtres aujourd'hui). Depuis, Lacan ne semble guère avoir tiré profit de la belle leçon de cohérence intellectuelle que lui donnait la brillante étudiante américaine. Et il en va de même pour Lévi-Strauss. Peut-on d'ailleurs, sérieusement réunir ces deux auteurs, comme le fait Rubin ?

Leurs relations intellectuelles, en effet, sont le produit d'un malentendu. Lévi-Strauss a cité Lacan dans *L'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (1950), mais en faisant un contre-sens caractérisé sur le texte de Lacan qui, pourtant, n'écrivait pas encore en énoncés agrammaticaux. Il s'agissait de *L'agressivité en psychanalyse* (1950), et Lévi-Strauss attribuait à Lacan l'idée que l'individu normal est celui qui s'adapte à la norme sociale, tandis que l'allié en serait incapable. Or Lacan s'opposait avec une vigueur particulière, au cours de ces années-là, aux prétentions normalisatrices de la psychanalyse américaine.

L'intérêt de Lévi-Strauss pour la psychanalyse a été passager : tout compte fait il a peu utilisé le terme d'inconscient, et seulement pour marquer que les structures échappent aux individus. Cet

(14) Rubin prend la peine de montrer que Freud lui-même n'est pas aussi naturaliste qu'on ne dit. Néanmoins, il pratique le double langage. Cf. *Transactions*, pp. 39 à 57.

(15) Rubin, pp. 61-62.

(16) Rubin, p. 62.

(17) Rubin, p. 60. Elle n'est pas sans le regretter : « *La psychanalyse est une théorie féministe manquée* » (en français dans le texte, N. d. T.), p. 41.

(18) Rubin, p. 57.

(19) Communication personnelle de Gail Rubin, 26/1/99. De fait, toutes ses références sont des traductions en anglais. Le texte de L. Althusser, « Freud and Lacan », était paru en 1969 dans la *New Left Review* (55 : 48-65). De Lacan, elle avait lu « The function of Language in Psychoanalysis » (1968, in A. Wilden, *The Language of Self*) ; « The Insistence of the Letter in the Unconscious » (in *Structuralism*, édité par J. Ehrmann, 1970) ; et une traduction inédite de « *The Signification of the Phallus* ».

(20) Juillet 1975, n° 348, pp. 1933-1953.

(21) 1953, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* (1953) : *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient* (1960).

(22) Ce fut mon expérience des séminaires lacaniens au début des années 70. J'étais anthropologue et j'avais enseigné sur *Les Structures élémentaires de la parenté* : de petits groupes de psychanalystes me demandèrent de les aider à entrer dans ce livre difficile, dont Lacan leur répétait qu'il était essentiel. Or il me fut impossible d'accréditer l'idée que Lévi-Strauss avait développé une pensée indépendante de celle du Maître. Le sommet du comique fut atteint quand on demanda aussi - j'étais philosophe de formation - d'exposer la pensée d'Aristote, Lacan y faisant des allusions cryptiques à l'époque : pour mes auditeurs, le philosophe grec était, lui aussi, censé gloser la pensée de Lacan, et non l'inverse.

(23) Irène Théry, « La fausse bonne idée du contrat d'union sociale, c'est de tout mélanger », *Le Monde*, 25/9/97. Cet entretien précède de peu la publication de son rapport pour la Fondation Saint-Simon, *Le Contrat d'Union Sociale en question* (octobre 1997).

(24) Auteur de plus de vingt volumes, dont sept de *Leçons*. L'influence politico-intellectuelle de son œuvre vient de ce qu'elle porte sur l'État (*ENA, miroir d'une nation*, Mille et une nuits, 1999 ; *Trésor historique de l'État en France*. L'Administration classique, Fayard, 1992 ; *Histoire de l'Administration de 1750 à nos jours*, PUF, « Thémis », 1968) ; le droit et la religion (*Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, 1999, *La 901e Conclusion*, Fayard, 1998 ; *La Fabrique de l'homme occidental*, Mille et une nuits, 1996 ; *Les enfants du texte*, Fayard, 1993 ; *Le Dossier occidental de la parenté*, Fayard, 1988). Legendre a touché à la clinique psychanalytique dans *Filiation, Fondement généalogique de la psychanalyse* (en collaboration avec avec Alexandra Papageorgiou-Legendre) Fayard, 1990. Enfin, c'est un spécialiste du droit canonique (*Écrits juridiques du Moyen Âge occidental*, Variorum, 1988 ; *L'Amour du censeur*, Seuil, 1974).

« inconscient » n'est d'ailleurs nullement celui de Freud, ni même celui du jeune Lacan des années cinquante. Quant à Lacan, il a utilisé la référence à Lévi-Strauss pendant une quinzaine d'années et, de fait, il l'a cité dans deux des trois textes auxquels Rubin se réfère (21). Malheureusement, l'utilisation qu'il fait du terme de « symbolique » — substantivé et pris dans une opposition ternaire avec « le réel » et « l'imaginaire » — n'a aucun rapport avec la pensée de Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss lacanisé

Transportons-nous à présent vingt ans plus tard. Il existe aujourd'hui deux sortes de théories attribuées à Lévi-Strauss. La première alimente le débat des anthropologues qui, relisant *Les Structures élémentaires de la parenté*, interrogent les systèmes de parenté rencontrés sur le terrain, ou re-travaillent à nouveaux frais la théorie de la parenté et de l'alliance. La seconde a été produite par Lacan et ses disciples pour reformuler la théorie de l'Œdipe. Les lacaniens sont persuadés que c'est la seule vraie : quand ils lisent Lévi-Strauss, ils y trouvent ce que dit Lacan, et rien d'autre (22).

Pour autant que je sache, Lévi-Strauss n'a jamais pris position sur cette utilisation de sa pensée. Or c'est elle qui, pour la majorité des élites françaises — notamment les intellectuels et les politiques —, est « la théorie de Lévi-Strauss ». Car entre les années soixante et quatre-vingts, ces élites ont beaucoup recouru au divan, dont l'efficacité, pour inculquer une conviction, est autrement plus forte que la lecture du texte original : quand il s'agit de sauver sa peau, on ne fait pas le mauvais élève.

Par ailleurs, Françoise Dolto et Maud Mannoni ont été réputées guérir les enfants psychotiques ou débiles. Et le rude parler de Françoise Dolto a envahi les médias, rappelant leurs devoirs aux mères, et leur « destin » aux femmes (« *La femme est passive ! passive ! passive ! C'est son destin !* ») l'ai-je vue asseoir à la télévision avec une extraordinaire tonicité). Elle engageait aussi les adultes à cesser de croire aux fables des fillettes qui prétendent avoir été séduites ou violées par leur père : fantasmes œdipiens que tout cela !

Depuis 1995, la version lacanisée des théories de Lévi-Strauss est invoquée à l'occasion de débats politiques sur la famille, le statut juridique des couples homosexuels, leur droit ou non à adopter des enfants, etc. Elle apparaît surtout dans les arguments de sociologues, engagés comme experts dans la préparation des lois ; de psychanalystes et de philosophes, dans des éditoriaux et des débats télévisés.

Les Structures élémentaires de la parenté — revisitées — sont ainsi devenues un rempart idéologique contre l'accès des couples homosexuels au droit de la famille. Je citerai quelques exemples parus dans la presse, montrant les usages réactionnaires

récemment faits de ce type de discours.

Le projet même de faire accéder les homosexuels au droit de la famille serait typique « d'une véritable passion de désymbolisation, qui justifie de mettre à bas toutes les distinctions ». En particulier, « la différence des sexes », fondatrice de « l'ordre symbolique ». D'ailleurs, pourquoi faudrait-il légiférer à propos de l'homosexualité, puisque c'est un choix « privé » ? Le droit, rappelle-t-on, c'est « l'ordre symbolique » lui-même, « il occupe une position instituante fondamentale », « il n'est pas qu'un instrument de police et de gestion » (23).

Ce genre de propos est le fait d'intellectuels des deux sexes, et qui se situent politiquement à gauche. S'agissant de la famille et du couple — notamment homosexuel —, ils invoquent le célèbre Lévi-Strauss, qui lui-même réserve ses rares déclarations publiques à des questions d'esthétique. A y regarder de plus près, leur vocabulaire et la plupart de leurs idées viennent d'un autre auteur, pour l'instant moins célèbre : Pierre Legendre, auteur d'une synthèse des pensées de Lévi-Strauss et Lacan.

C'est un historien du droit canonique et du droit administratif ; il a été un élève de Lacan, et il pratique (ou a pratiqué) la psychanalyse. Il a écrit une vingtaine d'ouvrages, a fait un film (*La Fabrique de l'homme occidental*), tient un séminaire réputé... bref, quand Legendre parle du rapport entre l'État et la famille, cela vaut d'être écouté (24). Par-dessus le marché, ce n'est pas un homme de droite : il dénonce sans fioritures l'exploitation ouvrière, la mondialisation de l'économie, le fascisme et le Front national.

Je voudrais évoquer deux passages de Pierre Legendre, l'un relatif aux sujets « femmes », et l'autre au projet de Pacte Civil de Solidarité.

Depuis Lacan, un peu d'eau a passé sous les ponts, et l'on ne trouve pas chez Legendre, par exemple, l'idée que la structuration œdipienne de l'enfant est à la seule charge de la mère. Il a, au contraire, un souci déclaré de la parfaite symétrie des deux sexes au regard du Phallus symbolique. Pourtant, dans son plus récent ouvrage, *La 901e Conclusion*, après un développement sur ce point, on trouve une page étrange, intitulée « Apostille — Sur la coutume de l'excision » (25).

Legendre n'est pas sans remarquer qu'elle n'est pas symétrique de la circoncision : l'excision est une « réelle atteinte à l'intégrité du corps », tandis que la circoncision est une « lésion toute symbolique » (26). Pourquoi cette asymétrie, pourquoi cette « mutilation sanglante » des filles ? Il reconnaît son embarras : voilà qui « n'est pas sans demeurer énigmatique ».

Aussi avance-t-il l'hypothèse qu'il doit s'agir d'un « rejeton inconscient » (27) de l'idée que la femme serait un homme mutilé. Donc l'excision est structurellement nécessaire : c'est un rituel, destiné à maîtriser symboliquement ce « fantasme de la 'mutilation' féminine ». « Là où il y a exigence symbolique, remarque-t-il sans émotion apparente, il y a prix à payer, et le premier prix, c'est le prix de la chair. » Et il

nous renvoie à l'idée, exposée au début du livre, que « la parole, manifestation symbolique par excellence, [...] ne peut avoir émergé que comme effet et transposition du meurtre. » Puis-je faire remarquer au lecteur combien le processus legendrien d'humanisation (ou de symbolisation, de civilisation...) est généreux pour les sujets « femmes » ? Il leur laisse enfin la vie sauve. Cela vaut bien une clitoridectomie.

Chaque mot de ce texte placide pourrait faire l'objet d'un commentaire, mais il me tarde d'en venir aux deux phrases suivantes, où Legendre traite de nos sociétés. « L'Occident quant à lui, qui a joué sa partie sur le mode non sanglant, n'en a pas moins accroché le non-être à la femme (28), mutilant non pas son corps, mais sa condition (incapacité juridique, inégalités civiles et civiles). Ces procédures politiques et juridiques doivent être considérées comme des équivalents rituels. »

Voilà donc un auteur qui nous répète depuis vingt volumes que « l'institution symbolique du sujet », c'est le « nouage de l'image, du corps et du nom » (c. à d. aussi du langage et du droit) : qu'elle impose aux deux sexes une égale sujétion au Phallus symbolique ; et qui, après cette « apostille » relative au sujet « femme », reprend tranquillement sa route — tel une fourmi qui aurait été contrainte d'escalader une brindille — vers la « saisie généalogique de la division des sexes par la culture ».

Examinons à présent une interview de Pierre Legendre au *Monde de l'Éducation*, sur le projet de loi relatif au Pacte Civil de Solidarité (29) : « Anthropologiquement, les États servent à exprimer, à l'échelle de la culture moderne, la logique de la limite (30) dans l'ordre de la reproduction. 'Instituer la vie' [...] signifie : une mère est une mère, un père est un père, les enfants sont les enfants » (31). Ce « montage de la différenciation subjective et sociale notifie l'interdit majuscule, à savoir que les catégories généalogiques, qui sont des catégories logiques, ne sont pas à la disposition de l'individu, mais l'œuvre de la Cité. »

« On peut subvertir l'interdit en mettant à sac la Cité, comme le firent les hitlériens, ou en dévastant le système des filiations. Aujourd'hui, l'interdit à imploré, nous sommes dans une course folle... » Legendre en voit la raison dans la maxime de mai 68 — à ses yeux, détestable entre toutes —, « il est interdit d'interdire ». Depuis, nous vivons sous « la chape de plomb de l'anti-tabou » qui nous fabrique des enfants « par avance déconstruits », et sous la loi de « l'homosexualisme », cette « imposture », ce « nouvel obscurantisme ». « Savoir à quoi l'on touche et qui paiera la note dans trente ans de ce nouveau pas dans la déraison (le PACS) (...) vous me donnez l'occasion de dire ce que j'en pense. Je dis non. Non à la casse. »

Bien sûr, Legendre admet l'existence des « amours homosexuelles » et il veut « la non-discrimination sociale des citoyens en raison d'une position subjective [= privée] quant au sexe ». Mais il serait fou de « casser les montages anthropologiques au nom de la démocratie et des droits de l'homme ». « C'est que les montages du droit civil (mariage, filiation et leurs

suites) ont partie liée avec la raison. La base institutionnelle (qu'il ne faut pas miner), c'est ça : traduire le principe de non-contradiction (32) par la division sexuelle, c. à d. par la définition juridique du couple... », «...en termes authentiquement symboliques, le droit met en œuvre la 'ternarité' (liens mère, père enfant), c. à d. l'Œdipe. Voilà du compliqué, qui signifie simplement : on ne peut pas fabriquer du mariage homosexuel et de la filiation unisexuée ou asexuée, pas même de succédané 'contrat de vie de couple' à l'usage des homosexuels, sans mettre à bas toute la construction à l'échelle de la culture. »

Le seul commentaire que je ferai de ce fragment porte sur la méthode de pensée. Peut-on poser une implication aussi directe entre les registres suivants — les rapports entre les sexes, le supposé ordre symbolique, le droit, la possibilité de penser (la logique et la raison) ? Poser que l'enchaînement des causes est à ce point automatique, à ce point immédiat ; poser qu'il y a si peu de jeu entre les registres, n'est-ce pas la marque d'un discours religieux ? Est-ce que Legendre n'est pas, à tout prendre, une sorte de prophète — très savant, mais prophète ? Son discours n'est-il pas construit sur le mode, bien décrit par la rhétorique, de la commination : si vous pensez ou si vous faites ceci ou cela, vous serez responsables du retour de l'humanité à la barbarie (33) ?

Les idées de Legendre comme de Lacan — du moins celles que j'évoque ici — prennent leur source dans l'œuvre de Lévi-Strauss. Bien sûr, le célèbre anthropologue n'est pas responsable des conceptions que lui prêtent les analystes ou les conseillers du Prince. D'ailleurs, quoi que Lévi-Strauss pense à part lui du PaCS ou de l'homoparentalité, jamais il n'aurait engagé sa pensée dans une bataille politique. Enfin, il est sans doute trop sceptique pour se camper dans la posture d'un prophète de malheur. En principe, il n'y a donc pas de rapports entre « la-pensée-Lévi-Strauss » (c'est-à-dire de Lacan, Théry ou Legendre) et la pensée de Lévi-Strauss, celle que tente de construire son œuvre.

Pourtant, les choses sont-elles aussi simples ? En 1975, Gayle Rubin posait avec force les conditions auxquelles devrait satisfaire la théorie lévi-straussienne de la parenté et de la famille pour penser le sexe et le genre en évitant les pièges du conservatisme. L'auguste professeur connaît certainement *Transactions sur les femmes*, mais on ne voit pas qu'il ait accepté de répondre aux objections de sa jeune collègue. Il y a quelques chances pour qu'ensuite, à la faveur d'un nouvel enjeu politique (sur l'homosexualité), « la-pensée-Lévi-Strauss » n'ait été hâtivement bricolée par quelques bateleurs de la gauche conservatrice. L'ennui, pour le grand anthropologue, est qu'elle se fonde sur la part idéologique de sa « science », sur les insuffisances « scientifiques » qui sont aussi, en l'occurrence, politiques - de la pensée de Lévi-Strauss.

(25) Fayard, 1998. L'Apostille se trouve aux pp. 188-189.

(26) Ici, « symbolique » est opposé à « réelle ».

(27) Un peu plus loin, il parle d'un « refoulé de l'es-pèce », idée qui devrait faire problème à un auteur qui répudie l'idée d'un « inconscient collectif ».

(28) C'est lui qui souligne, j'aurais eu honte de croire mon lecteur assez stupide pour avoir à le faire.

(29) Décembre 1997.

(30) Il appelle aussi cela « le principe de raison ».

(31) C'est le « principe de non-contradiction ».

(32) Ou « principe d'identité » : le père est le père, l'enfant est l'enfant...

(33) Tous les adversaires du PaCS n'affichent pas le conservatisme de Théry ou Legendre : Héritier, par exemple, n'incrimine jamais la supposée « passion de désymbolisation ». Si l'on « ouvre l'adoption aux couples homosexuels, déclare-t-elle à *La Croix* (op. cit.), il faudra admettre que l'on innove. » Son argument vise à contrer celui d'Éric Fassin sur la variabilité des sociétés humaines en matière de sexualité, mais enfin, elle n'accuse pas les partisans du PaCS de préparer le retour de l'humanité à l'état sauvage.

Jeanne FAVRET-SAADA

La bibliographie de Gayle Rubin

Articles

Sous presse : "Sites, Settlements, and Urban Sex : Archeologie and the study of gay leathermen in San Francisco 1955-1995", in Robert Schmidt and Barbara Voss, eds, *Archeologies of sexuality*, London, Routledge

1998 : "The Miracle mile :South of Market and Gay Male Leather in San Francisco 1962-1996", in James Brook, Chris Carlsson, and Nancy Peters, eds., *Reclaiming San Francisco : History, Politics, Culture*, City Lights Books.

1997 : "Elegy for the Valley of Kings :AIDS and the Leather Community in San Francisco 1981-1996", in Martin P. Levine, Peter M. Nardi, and John H. Gagnon, eds., *In Changing Times : Gay men and Lesbians Encounter HIV/AIDS*, Chicago, University of Chicago Press.

1993 : "Misguided, dangerous and wrong : an analysis of anti-pornography politics", in Allison Assiter and Avedon Carol, eds., *Bad girls and dirty pictures : the challenge to reclaim feminism*, London, Pluto.

1992 : "Of Catamites and Kings : reflections on butch, gender, and boundaries," in Joan Nestle, ed., *The Persistent Desire*, Boston, Alyson.

1991 : " The Catacombs : a temple of the butthole," in Mark Thompson, ed., *Leatherfolk*, Boston, Alyson.

1989 : "Requiem for the valley of the Kings", *Southern Oracle*, Fall.

1984 : "Anti-porn laws and women's liberation," *Gay Community News*, December 22.

1984 : "The Valley oh the kings", *The Sentinel*, September 14.

1984 : "Thinking sex", in Carole Vance, ed., *Pleasure and danger*, N. Y., Routledge & Kegan, Paul.

Le texte est un classique, plusieurs fois republié ainsi : 1998 in Peter Nardi and Beth Schneider, *Social Perspectives in lesbian and gay studies*, London, Routledge; 1993 in Linda S. Kauffman, ed., *American feminist thought at century's end*, Oxford, Blackwell; 1993 in Henry Abelove, Michelle Barale, and David Halperin, *The Gay and lesbian studies*, New York, Routledge; 1999 in Richard Parker and Peter Aggleton, *Culture society and sexuality*, London, UCL Press.

1982 : "The Leather menace", in Samois, ed., *Coming to*

power, Boston, Alyson. Republié : 1982, *The body Politic*, April.

1979 : "Sexual politics, the new right and the sexual fringe", *Gaysweek*, jan. 15, 1979, n° 99. Republié : 1981, Dan Tsang ed., *The age taboo : gay male sexuality, Power, and consent*, Boston, Alyson.

1976 : "Introduction" to a *Woman appeared to me*, by Renee Vivien, Reno, Naiad.

1975 : "The traffic in women" in Rayna Reiter, ed., *Toward an anthropology of women*, New York, Monthly review. Reprinted : 1997, Linda Nicholson, ed., *The Second wave : a reader in feminist theory*, NY, Routledge; 1990 in Karen Hansen and Ilene Philipson, *Women, class and the feminist imagination*, Philadelphia, Temple; 1996 : Joan Scott, ed., *Feminism and History*, Oxford.

Traduit en français en 1998 par Nicole-Claude Mathieu et Gail Pheterson : L'Économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre, Cedref, Etudes féministes, Paris 7.

1974 : "A contribution to the critique of the political economy and gender," Part I, *Dissemination* 1:1. 6-13; Part II; *Dissemination* 1:2, 23-32.

1969 : "Woman as Nigger" in *Masculine/Feminine*, ed. B. and T. Roszak, New-York, Harper.

Interviews

1998 : "Revisioning Ann Arbor's radical past : an interview with Gayle Rubin", with Karen Miller, *Michigan Feminist studies*, 12.

1998 : "Another place to breathe", with Jewelle Gomez and Amber Hollibaugh, in Sara Miles and Eric Rofes, eds., *Opposite sex : gay men on lesbians, lesbians on gay men*, N. Y., New-York University Press.

1995 : "Sexual traffic" with Judith Butler, *Differences* 6:2, 62-99. Republié, 1997, Naomi Schor and Elisabeth Weed, eds., *Feminism meets Queer theory*, Bloomington, Indiana University Press; 1998; Mandy Merck and Naomi Segals, eds., *Coming out of feminism*, Oxford, Blackwell, 1998.

1981 : "Talking sex", with Deirde English and Amber Hollibaugh, *Socialist review*, n° 58 (july / august). Republié : 1982, *Feminist Review* n° 11; 1987, *Feminist review*, eds., *Sexuality : a reader*, London, Virago.