



**HAL**  
open science

## Le structuralisme saisi par la politique

Jeanne Favret-Saada

► **To cite this version:**

Jeanne Favret-Saada. Le structuralisme saisi par la politique. *Europæa*, 2003, 1-2, pp.33-44. halshs-01188407

**HAL Id: halshs-01188407**

**<https://shs.hal.science/halshs-01188407>**

Submitted on 1 Sep 2015

**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.

## **Le structuralisme saisi par la politique**

par Jeanne Favret-Saada

Depuis 1995, les polémiques françaises sur la famille et le couple homosexuels ont jeté dans l'arène politique les théories de Claude Lévi- Strauss. Après un demi-siècle d'enfouissement dans les bibliothèques universitaires et les séminaires d'anthropologie, *Les Structures élémentaires de la parenté* est devenu le cheval de bataille des adversaires de l'égalité des sexualités, surtout au sein de la gauche conservatrice. Dans la presse et les commissions parlementaires, ce fut à qui citerait ce gros bouquin d'anthropologie, que son extrême technicité ne paraissait pas programmer pour un semblable destin.

Le débat politique portait sur notre parenté (à propos de laquelle le traité en question est à peu près muet) et non sur celle des Murngin, des Arapesh ou des Iroquois. Aussi les réactionnaires n'ont-ils exploité que les quelques pages susceptibles de conforter leur position. Du coup, l'idée s'est répandue, dans la gauche progressiste -- favorable à l'égalité des sexualités --, que la pensée de Lévi-Strauss était intrinsèquement réactionnaire. Déjà, au cours des années 70, des féministes avaient considéré *Les Structures élémentaires* comme un manuel de sexisme : voilà qu'à la faveur de la loi sur le PaCS, il devenait homophobe.

Et Lévi-Strauss, que pensait-il de tout ce tintouin ? Se laisserait-il utiliser par les adversaires du PaCS, parmi lesquels Françoise Héritier, la première de ses disciples, celle qui lui a succédé au Collège de France et qui constitue l'autorité suprême en matière d'anthropologie de la parenté ? Afin de parer à ce danger, Éric Fassin, un sociologue qui milite en faveur de l'égalité des sexualités, écrivait à Lévi-Strauss le 13 juillet 1999, quelques semaines avant le retour du projet de loi devant l'Assemblée : "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." Fassin en priait Lévi- Strauss : "Une phrase de vous, aujourd'hui, compterait beaucoup."

Malgré son aversion légendaire pour le débat politique, l'auteur des *Structures élémentaires...* répondit très vite. En substance : les citoyens en quête d'un nouveau choix de société n'apprendront rien à l'étude des systèmes de parenté institués par les groupes humains et décrits par les anthropologues -- rien, sinon un peu de sagesse. En somme, le citoyen Lévi-Strauss avait son opinion sur le projet de loi, mais il jugeait qu'elle ne concernait 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 ne se référant qu'à la variété des systèmes familiaux, Lévi-Strauss laissait dans l'ombre le cadre philosophique des Structures élémentaires exposé dans l'introduction, la première partie et le dernier chapitre. Or les adversaires du PaCS invoquaient surtout ce cadre, qui constituait donc l'objet réel du débat.

Dans ces pages, en effet, le père du structuralisme situe le point d'émergence de la culture dans la prohibition de l'inceste et dans sa conséquence, l'institution des règles de parenté et d'alliance matrimoniale. Et les adeptes du statu quo en matière de droit familial tiraient de cette idée très générale -- pure fiction philosophique -- une mise en garde politique : si l'on instituait l'égalité des sexualités (mariage, parentalité, accès aux technologies de la reproduction, adoption et succession), "l'ordre symbolique" s'effondrerait nécessairement, ce serait la fin de la culture et le retour de l'humanité à l'état sauvage.

Lévi-Strauss laissait donc entièrement irrésolues les questions relatives à ces pages des Structures élémentaires : faut-il les considérer comme de la « science » -- celle-là même dont l'anthropologue assure qu'elle n'a rien à déclarer sur la politique des sexualités? ou bien définissent-elles de manière implicite une quelconque politique des sexualités, ce pour quoi elles ont été déterrées après un demi-siècle d'oubli ? enfin, quelle relation entretiennent-elles avec le corps principal de l'ouvrage (qui développe les règles d'engendrement des systèmes de parenté) comme avec le projet structuraliste d'ensemble ?

A ces questions, j'essaierai de répondre en trois temps. Je commencerai par relire *Traffic on Women* de Gayle Rubin, texte fondateur de la critique féministe de l'anthropologie structuraliste. Ensuite, je montrerai les utilisations faites de la pensée de Lévi-Strauss par Lacan puis par ses élèves, notamment par Pierre Legendre, inspirateur de la gauche de gouvernement au cours des années 90. Je reviendrai enfin sur le cadre philosophique des *Structures élémentaires*.

### *Une bonne leçon*

En 1975, Gayle Rubin, alors étudiante à l'Université de Michigan, publiait un essai 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. 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 *Traffic on Women*, apprécier son actualité, apprendre quelque chose de ses naïvetés, encore faut-il prendre la peine d'entrer dans une démarche un peu datée.

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. Quand Rubin écrit, le principal obstacle épistémologique, pour un(e) matérialiste, c'est l'économisme. Aussi recourt-elle sur la distinction, posée par Engels dans *L'Origine de la famille, de la propriété et de l'État*, 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.

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 de *Traffic on Women* 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* : « Si les femmes sont des dons, alors ce sont les hommes qui sont les partenaires de l'échange ». 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 pour assurer la survie d'une «famille», il s'ensuit que l'homosexualité est proscrite. 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 identité sexuelle -- avec des critères exactement inverses selon qu'il s'agit des garçons ou des filles ou, plus tard, les adultes de chaque sexe. 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 ». 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.

Aussi la psychanalyse et l'anthropologie structurale sont-elles « en un sens, l'idéologie du sexisme la plus sophistiquée qu'on puisse trouver », 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 que ces systèmes ont un coût pour leurs victimes, les femmes et les homosexuels. Surtout, ils s'abstiennent 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'articulation 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, poursuit-elle, 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. »

Lisant Rubin aujourd'hui, 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 prééminence

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 confond parfois 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 s'interroge : 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 publiés en anglais. Pour écrire *Traffic on Women*, elle s'appuie principalement sur la traduction anglaise d'un article d'Althusser.

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

Baliteau ne cite pas Lacan lui-même mais Maud Mannoni, Françoise Dolto et Tosquelles, qui 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 citations 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 leçon de rigueur que lui donnait la brillante étudiante américaine. Et il en va de même pour Lévi- Strauss. Peut-on d'ailleurs réunir sérieusement ces deux auteurs, comme le fait Rubin ? Car leurs relations intellectuelles furent le produit d'un malentendu. Lévi-Strauss a cité Lacan dans son *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'aliéné 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 "inconscient" n'est d'ailleurs nullement celui de Freud, ni même celui du jeune Lacan des années cinquante. Pour sa part, Lacan 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. 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-cinq 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.

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 cadres de la gauche --, est "*la* théorie de Lévi- Strauss". Car entre les années soixante et quatre- vingt-dix, 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.

Au cours de la même période, Françoise Dolto et Maud Mannoni sont devenues des célébrités : réputées guérir les enfants psychotiques ou débiles, elles faisaient autorité pour enseigner aux parents la bonne méthode pour produire des enfants « normaux ». Le rude parler de Françoise Dolto envahit 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 assener à la télévision avec une extraordinaire tonicité). Elle engageait aussi les adultes à cesser de croire aux fables des fillettes qui prétendaient avoir été séduites ou violées par leur père : fantasmes œdipiens que tout cela !

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

Les *Structures élémentaires de la parenté* -- revisité par les lacaniens -- a ainsi servi de rempart idéologique contre l'accès des couples homosexuels à l'égalité des droits conjugaux et familiaux. Je citerai quelques exemples de ce discours réactionnaire, parus dans la presse à l'occasion des débats parlementaires.

Selon ces textes, 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".

Ces propos sont le fait d'intellectuels des deux sexes, et qui se situent politiquement à gauche. S'agissant de la famille et du couple homosexuels, ils invoquent le célèbre Lévi-Strauss, alors que celui-ci réserve ses rares déclarations publiques à des questions d'esthétique. A y regarder de plus près, toutefois, leur vocabulaire et la plupart de leurs idées viennent d'un autre penseur, pour l'instant moins célèbre : Pierre Legendre, parti d'une synthèse très personnelle de Lévi-Strauss et Lacan.

Legendre a écrit une vingtaine d'ouvrages dont sept de *Leçons*, et il tient un séminaire réputé auquel assistent de grands commis de l'État et des chercheurs en sciences humaines en quête de philosophie sociale. Son influence politico-intellectuelle vient de ce que son œuvre porte à la fois sur l'État et l'administration, sur le droit canonique, sur la religion et les fondements de la culture occidentale ; et enfin, sur la psychanalyse -- qu'il pratique ou qu'il a pratiquée. Bref, quand Legendre parle du rapport entre l'État et la famille, cela vaut d'être écouté. Par-dessus le marché, il n'est pas un homme de droite : Legendre dénonce sans fioritures l'exploitation ouvrière, la mondialisation de l'économie, l'hitlérisme et le Front National.

Voici deux passages de Pierre Legendre, l'un relatif à l'excision 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 récent ouvrage, *La 901e Conclusion*, après un développement sur ce point, on trouve une page étrange, intitulée « Apostille -- Sur la coutume de l'excision ».

Legendre n'est pas sans remarquer qu'elle n'est symétrique de la circoncision : l'excision est "réelle atteinte à l'intégrité du corps", tandis la circoncision est une "lésion toute symbolique ". 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" de l'idée que la femme pas une que 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". Les sujets « femmes » de ces sociétés apprécieront la générosité d'un tel processus

d'humanisation (ou de symbolisation, de civilisation...), qui leur laisse du moins la vie sauve. Cela vaut bien une clitoridectomie.

Chaque mot de ce texte placide pourrait faire l'objet d'un commentaire, mais deux phrases méritent d'être citées *in extenso*, car elles traitent de *nos* sociétés civilisées. "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*, mutilant non pas son corps, mais sa condition (incapacité juridique, inégalités civiques et civiles). Ces procédures politiques et juridiques doivent être considérées comme des équivalents rituels."

Voici donc un auteur qui nous ressasse depuis vingt volumes que "l'institution symbolique du sujet" impose aux deux sexes une égale sujétion au Phallus symbolique et qui, dans une "apostille", signale que l'accès à l'humanité des sujets "femme" requiert quelques petites mutilations spécifiques, et malheureusement inévitables. Après quoi, le savant médiéviste, tel une fourmi qui aurait été contrainte d'escalader une brindille, reprend tranquillement sa route -- vers la "saisie généalogique de la division des sexes par la culture".

L'autre passage est pris dans une interview de Pierre Legendre au *Monde de l'Éducation*, sur le projet de loi relatif au Pacte Civil de Solidarité : "Anthropologiquement, les États servent à exprimer, à l'échelle de la culture moderne, la logique de la limite 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." 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 a 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 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, c'est ça : traduire le principe de non-contradiction 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. Legendre pose une implication directe entre des registres aussi divers que les rapports entre les sexes, le supposé ordre symbolique, le droit, la possibilité de penser (la logique et la raison). Est-il plausible d'affirmer que l'enchaînement des causes est à ce point automatique, à ce point immédiat ? Les Leçons de Legendre relèvent-elles de la science et de la philosophie, ou bien du fondamentalisme religieux ? Car l'auteur s'y montre comme un prophète -- quoique très savant --, dont la figure rhétorique privilégiée serait la commination : si vous pensez, si vous faites ceci ou cela, vous serez responsables du retour de l'humanité à la barbarie.

Les idées de Legendre comme de Lacan sur les sexes et les sexualités tirent leur autorité du respect dont jouissent *Les Structures élémentaires de la parenté*. Lévi-Strauss n'a jamais pris la peine de démentir les utilisations faites de ses concepts si bien que, des années cinquante aux années quatre-vingt-dix, la confusion n'a cessé d'empirer. Aussi n'est-il pas étonnant qu'à la faveur de la bataille sur le Pacte Civil de Solidarité et sur ses suites possibles (l'égalité des sexualités), on ait vu s'édifier, en quelques mois, "*la-pensée-Lévi-Strauss*" : un ramassis de préjugés inégalitaires dont on

peut affirmer, sans risquer de se tromper, que l'illustre anthropologue ne les partage pas.

### *L'échange entre unités quelconques*

Récapitulons. En 1975, Gayle Rubin voulait fonder sur *Les Structures élémentaires de la parenté* une conception égalitaire de l'échange matrimonial, ce qui supposait au moins trois aménagements des principes exposés par Lévi-Strauss. D'abord, au lieu de concevoir le mariage comme un échange de femmes entre des groupes d'hommes, les unités échangistes et les objets de l'échange devraient être des groupes de sexe quelconques. Ensuite, la dimension de contrainte au mariage et/ou à la procréation, caractéristique des systèmes étudiés jusqu'ici par l'anthropologie, serait désignée comme oppression. Enfin, la procréation devrait être dissociable de l'alliance matrimoniale.

La jeune Américaine pensait aussi que Lacan compléterait dans ce sens le travail de l'anthropologue. Mais les écrits du psychanalyste français, une année après l'autre, n'ont cessé de la démentir. Au surplus, certains élèves de Lacan ont diffusé dans les médias et la société le principe d'une nécessaire inégalité entre les sexes ; puis, quand les droits des homosexuels sont devenus un enjeu politique, la non moins nécessaire inégalité des sexualités. Autant d'idées dont ils attribuent la paternité à Lévi-Strauss.

En somme, les progressistes à la Rubin ont besoin de corriger le cadre philosophique des *Structures élémentaires...* parce qu'ils ont le projet de modifier les règles de parenté existantes, d'en proposer des « modalités » inédites (pour parler comme Lévi-Strauss). Tandis que les conservateurs se cramponnent au même ensemble d'idées, affirmant qu'elles ont tracé une fois pour toutes la frontière entre la civilisation et la barbarie.

Lévi-Strauss n'a jamais répondu aux objections de sa jeune collègue américaine ni d'aucune féministe. Il a d'abord protesté, sur un ton goguenard, de ses bonnes intentions : non, *Les Structures élémentaires...* n'entend pas contribuer à l'oppression de catégories minorisées. Pour autant, il n'a pas justifié la manière dont il situe les femmes

dans l'économie de la parenté, qu'il les envisage en termes linguistiques et les dise «traitées comme des signes» par les groupes d'hommes qui se les « communiquent » ; ou en termes économiques, comme objets de l'échange et matière première du lien social. Ce sont les hommes qui constituent le lien social, les femmes n'y participant que par le truchement de ceux-ci. Le problème n'est pas que les sociétés dont Lévi-Strauss analyse les systèmes de parenté se comportent ainsi, mais que leur ethnologue partage leurs convictions, y compris quand il entreprend d'exalter les femmes : elles l'émeuvent quand elles occupent avec talent la place qui leur est assignée.

En 2000, dans sa « Postface » au dossier de la revue *L'Homme* sur les « Question de parenté », il marque son exaspération (" Combien de fois me faudra-t-il aussi répéter... "), comme si les critiques féministes tenaient à une mauvaise lecture des *Structures élémentaires*. Qu'elles se le disent : pour une théorie structurale de la parenté, des groupes de femmes pourraient aussi bien échanger des hommes ; ou des groupes formés d'hommes et de femmes pourraient échanger "des relations de parenté". Outre que cette formulation est obscure (en quoi pourrait consister un « échange de relations » ?) et ambiguë (le mot « échange » a-t-il le même sens dans les deux occurrences ?), elle modifie la conception d'ensemble des *Structures élémentaires*... Car on aura beau scruter ce livre génial, il n'envisage qu'une seule modalité d'échange : l'échange des femmes par des groupes d'hommes.

Pris entre deux feux dans la récente bataille sur l'égalité des sexualités, Lévi-Strauss a ignoré les arguments des conservateurs, et refusé publiquement qu'ils invoquent son nom ou qu'ils utilisent l'anthropologie. Enfin, il a suggéré que, depuis vingt ans déjà, il avait ouvert la voie à une conception de la parenté qui puisse intégrer les changements en cours dans nos sociétés. Après tout, c'est déjà ça.