

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

Usages de la science et science des usages

À propos des famille homoparentales

Éric Fassin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/39>

DOI : 10.4000/lhomme.39

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 391-408

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Éric Fassin, « Usages de la science et science des usages », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 04 mai 2007, consulté le 22 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/39> ; DOI : 10.4000/lhomme.39

Usages de la science et science des usages

À propos des familles homoparentales

Éric Fassin

EN FRANCE, le débat public autour du Pacte Civil de Solidarité aura eu le mérite de remettre en cause l'évidence de notre définition du mariage, et même de la famille. C'est un mérite paradoxal, puisque la loi ne prétend toucher ni au premier, ni a fortiori à la seconde. Toutefois, qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, la définition du mariage et de la famille par la « différence des sexes » (pour reprendre les termes de la controverse), autrement dit par l'hétérosexualité du couple parental (si l'on renonce à euphémiser l'expression), a cessé d'aller de soi : on a basculé de l'implicite à l'explicite. Parce qu'elle n'est plus invisible, cette définition fait l'objet de discussions publiques ; elle devient, à proprement parler, discutable. La visibilité sociale et politique nouvelle de couples homosexuels, et au-delà de familles qui se déclarent « homoparentales » (le néologisme se répand à l'occasion du débat), oblige en effet à s'interroger sur nos présupposés.

C'est l'homosexualité des parents qui caractérise ces familles homoparentales, comme le montre l'hétérogénéité de leurs modes de composition : selon les cas, les enfants peuvent être issus d'un passé hétérosexuel, d'adoptions pour les célibataires, d'inséminations artificielles pour les femmes, ou de projets de coparentalité de gays et de lesbiennes. Autrement dit, il s'agit moins de différence des sexes, inscrite ou non dans la filiation, que de sexualités différentes, admises ou non dans la famille. L'actualité sociale et politique soulève donc une question : la famille est-elle hétérosexuelle par définition – ou bien, à côté de la variante homoparentale, la famille qu'on pourrait dire « hétéroparentale » est-elle, non pas le modèle, mais un modèle parmi d'autres, fût-il largement majoritaire ? La définition de la famille rend-elle impensable la réalité des familles homoparentales ? À l'inverse, la réalité des familles homoparentales ne nous conduit-elle pas à repenser la définition de la famille ? Et, dans ce cas, la question est-elle simplement d'élargir la définition pour faire place aux nouveaux venus, ou bien faut-il, plus radicalement, s'interroger sur l'opération de définition ? On le voit,

LA PARENTÉ... À QUOI ÇA SERT ?

cette remise en cause par la société n'est pas sans effets en retour sur les sciences de la société. Ce n'est pas seulement la définition sociale, mais aussi bien sociologique ou anthropologique, qui s'en trouve ébranlée.

Il ne faut pas s'en étonner : si les sciences sociales ont une histoire, cette histoire ne se déploie pas hors du monde. Bien au contraire, les savoirs sur la société s'enrichissent des questions que leur posent nos sociétés. Non pas, bien entendu, que le savant se contente de répondre à une demande sociale. C'est la reformulation des questionnements qui caractérise l'entreprise scientifique. On peut ainsi revendiquer l'autonomie de la science sans pour autant faire abstraction de la société dont elle parle, et d'où elle parle. Il ne faudrait donc pas imaginer la science sur le modèle d'une forteresse érigée contre le tumulte du temps, préservant ses vérités éternelles à l'abri des turbulences du siècle. À la différence d'un camp retranché, ses constructions provisoires lui permettent de toujours se déplacer, dans l'espoir d'avancer encore. Loin d'être immuables, les sciences de la société bougent – elles peuvent, et partant doivent bouger. Et si l'anthropologie ou la sociologie, tout autant que l'histoire, ont pour vocation le mouvement, plutôt que l'immobilité, comment croire que les évolutions de la société ne les affecteraient en aucune façon ?

L'abus des sciences sociales : une critique politique

Dans notre société, il semble aujourd'hui tout naturel, en préalable au débat démocratique sur le mariage ou la famille, d'en confier aux sciences sociales la définition. C'est l'évidence d'une séquence en deux temps : définition scientifique, puis délibération politique. On peut toutefois remettre en cause cette évidence et, à cette fin, déplacer la question qui nous est posée par l'actualité. On se demandera, en effet, non pas comment définir, mais plutôt qu'est-ce que définir le mariage et la famille ? Faut-il les définir ? Et qui doit les définir ? Autrement dit, l'opération de définition scientifique elle-même, loin d'être un point aveugle, entre ainsi dans notre champ de vision – elle devient objet de réflexion.

Il ne s'agit donc pas de proposer ici, au nom de la science, quelque définition alternative du mariage et de la famille, qui ouvrirait une porte aux homosexuels, au lieu de leur en interdire l'accès : l'ouverture du mariage et de la filiation aux couples de même sexe relève d'un choix politique, et non de quelque nécessité scientifique – autrement dit, la responsabilité en incombe au citoyen, et non au savant¹. Interrogé à propos du PaCS, Claude Lévi-Strauss le rappelle : « Les choix de société n'appartiennent pas au savant en tant que tel, mais – et lui-même en est un – au citoyen. »²

1. Sur cette distinction, je me permets en particulier de renvoyer à mon témoignage (« Pour l'égalité des sexualités ») devant la Commission des Lois du Sénat, le 27 janvier 1999, lors des auditions publiques sur le PaCS : « Je suis sociologue, mais si j'interviens aujourd'hui, c'est au nom d'un principe politique, et non pas scientifique : l'égalité. » Cf. Sénat, Rapport n° 258, Annexe au procès-verbal de la séance du 10 mars 1999, session ordinaire de 1998-99, p. 176.

2. La phrase de Claude Lévi-Strauss est citée en exergue de l'« Introduction » de Daniel Borrillo, .../...

Non pas, bien sûr, qu'il faille condamner les sciences sociales à quelque tour d'ivoire académique. Il n'est pas question de rejeter, sur ce point essentiel, l'héritage de Durkheim, qui écrivait il y a un siècle : « ... nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif »³. Il ne s'agit pas de revendiquer un absurde partage entre le savant, sourd à la politique, et le politique, aveugle au savoir. Il est donc bien entendu légitime que les sociologues ou les anthropologues interviennent comme experts, pour informer la décision politique – mais non pour la fonder scientifiquement.

Le problème résulte en effet d'une confusion des rôles⁴. Dans son rapport au gouvernement sur la famille, la sociologue Irène Théry, reprenant mot pour mot la définition qu'elle avait d'abord appliquée, en 1996, à la famille, puis en 1997, au mariage, entreprend de définir en 1998 la parenté : « Au sens le plus universel du terme, au-delà des différences selon les cultures, la parenté est l'institution qui articule la différence des sexes et la différence des générations. »⁵ *Couple, filiation et parenté aujourd'hui* – c'est le titre du rapport – sont de ce fait ancrés, à l'abri des vents de l'histoire, dans le havre réputé « anthropologique » (le terme est récurrent) d'une définition tout à la fois universelle et immuable, c'est-à-dire anhistorique.

C'est bien sûr en réaction à l'émergence de la question homoparentale, c'est-à-dire en opposition aux demandes d'innovation familiale, qu'il faut comprendre une telle définition : elle vaut non seulement par ce qu'elle permet de penser, mais aussi par ce qu'elle rend impensable. Pour en percevoir le caractère normatif, on peut songer à ses effets stigmatisants sur des familles, homoparentales mais aussi bien monoparentales, que ne fonde pas la « différence des sexes » – à savoir, la double filiation d'un père et d'une mère. Il ne s'agit d'ailleurs pas seulement de

Éric Fassin & Marcela Iacub, eds, *Au-delà du PaCS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, PUF, 1999 : 1 ; elle est extraite d'une lettre, reproduite dans le même volume (voir pp. 109-110), envoyée par l'anthropologue en réponse à mes interrogations.

3. Émile Durkheim, *De la division du travail social*, préface de la première édition, Paris, PUF, réédition 1930 (1^{re} édition 1893) : XXXIX.

4. J'ai développé ailleurs une critique politique des abus de l'expertise ; aussi n'en trouvera-t-on ici qu'un rappel, en prélude à une autre critique, de nature épistémologique. Ce rappel est pourtant nécessaire, dès lors qu'il s'agit d'articuler *in fine* les deux critiques. Je renvoie à mon analyse des travaux politico-scientifiques d'Irène Théry : « Le savant, l'expert et le politique. La famille des sociologues », *Genèses*, septembre 1998, 32 : 156-169. Je propose de dépasser l'alternative entre le « savant pur » et l'expertise dans : « "L'intellectuel spécifique" et le PaCS : politiques des savoirs », *Mouvements*, janvier-février 2000, 7, dossier : « Savoir, c'est pouvoir : expertise et politique » : 68-76.

5. Les définitions d'Irène Théry sont d'abord proposées dans deux articles (également publiés sous la forme de Notes de la Fondation Saint-Simon) : « Différence des sexes et différence des générations. L'institution familiale en déshérence », dossier dirigé par l'auteur : « Malaise dans la filiation », *Esprit*, décembre 1996, 12 : 65-90, citation p. 68 : « ... on peut considérer la famille comme l'institution qui articule la différence des sexes et la différence des générations. » Puis, dans « Le contrat d'union sociale en question », *Esprit*, octobre 1997, 10 : 159-187 (suivi d'un dossier documentaire préparé par Marianne Schulz, pp. 188-211), citation p. 181 : « ... le mariage n'est pas l'institution du couple, mais l'institution qui lie la différence des sexes à la différence des générations. » Ces réflexions trouvent leur aboutissement politique dans un rapport : Irène Théry, *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*, Rapport à la ministre de l'Emploi et de la Solidarité et à la Garde des Sceaux, ministre de la Justice, Paris, Odile Jacob-La Documentation française, juin 1998, citation p. 21.

normes sociales, mais aussi légales. Ainsi, l'adoption par un célibataire, légale en France, n'aurait plus sa place dans ce modèle : certains, à l'instar de l'Union nationale des associations familiales, s'en avisent à l'occasion des débats actuels.

S'il est donc vrai que le savant peut conseiller le politique, sans que pour autant l'on parle d'usurpation, en revanche, on s'inquiétera de l'abus de la référence savante lorsqu'elle prétend fonder scientifiquement la décision politique. L'expertise n'est légitime qu'à condition de se donner pour ce qu'elle est. À l'inverse, lorsqu'il fait passer la définition pour une vérité gravée dans le marbre éternel de la nature ou de la culture, substituant ainsi à la délibération démocratique quelque détermination « anthropologique », l'expert usurpe les prérogatives de la représentation démocratique. En effet, sous couvert de définition préalable, ce sont les paramètres et le périmètre du débat que l'on pose. À la manière d'axiomes, ils sont soustraits à la réflexion : ce n'est pas une définition de travail qui est proposée à la discussion scientifique, mais la vérité même de l'ordre des choses qu'on prétend imposer au débat politique. C'est abuser de la référence savante, en occultant les choix politiques de la définition.

C'est la « leçon » que développait déjà Pierre Bourdieu en 1982 : « Lorsqu'il s'arroge le droit, qu'on lui reconnaît parfois, de dire les limites entre les classes, les régions, les nations, de décider, avec l'autorité de la science, s'il existe ou non des classes sociales, et combien, si telle ou telle classe sociale – prolétariat, paysannerie ou petite bourgeoisie –, telle ou telle unité géographique – Bretagne, Corse ou Occitanie –, est une réalité ou une fiction, le sociologue assume ou usurpe les fonctions du *rex* archaïque, investi, selon Benveniste, du pouvoir de *regere fines* et de *regere sacra*, de dire les frontières, les limites, c'est-à-dire le sacré. »⁶ De la même manière, dire les limites de la famille, ce n'est pas décrire ce qui est, mais prescrire ce qui doit être – et donc qui en est, et qui n'en est pas. Délimiter un dedans et un dehors, une zone d'inclusion et une zone d'exclusion, c'est à proprement parler un travail politique, et non pas scientifique.

C'est d'ailleurs à Irène Théry que nous devons la mise en garde la plus sévère contre les dangers de l'expertise, tout particulièrement dans le domaine de la sociologie de la famille. Avec ses travaux sur le divorce, elle a bien montré les méfaits d'une référence scientifique abusive : « Ces prétendus savoirs sont la défaite de la connaissance, comme le "psy" est la défaite de la psychologie clinique, de la psychiatrie et de la psychanalyse, comme le sociologisme est la défaite de la sociologie. Transformés en expertise sociale, disant toujours plus et autre chose que ce qui est de leur compétence, ils ne cautionnent et ne nourrissent que le moralisme, cette forme dégradée de la morale. Ils laissent croire qu'il faut savoir, quand l'enjeu est de choisir, c'est-à-dire de se déterminer selon des valeurs. Ils pensent pour autrui. »⁷ Ce qui est vrai lorsqu'on invoque l'« intérêt de l'enfant » ne l'est pas moins pour qui veut tracer le cercle de la famille ; ce qui est vrai de l'expertise « psy » ne l'est pas moins de l'illusion « anthropologique ».

6. Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*. Leçon inaugurale prononcée au Collège de France le vendredi 23 avril 1982. Paris, Éd. de Minuit, 1982 : 12.

7. Irène Théry, *Le démariage*, Paris, Odile Jacob, 1996 (1^{re} éd. 1993) : 422.

La mise en garde vaut d'ailleurs pour tous : en tant que tels, les savants n'ont pas plus vocation à légitimer la revendication des familles homoparentales qu'à lui faire obstacle. Il ne s'agit donc pas de proposer une « contre-expertise », au service par exemple d'une association, par opposition à l'expertise soumise au gouvernement. La critique des abus de l'expertise vaut également, quelle que soit la politique, ou l'acteur politique, dont elle prétendrait fonder scientifiquement la légitimité. Cette critique est nécessaire pour protéger la délibération démocratique des empiétements de la science ; elle n'est pas moins indispensable pour préserver l'autonomie du débat scientifique des intrusions politiques. Elle est donc fondamentale si l'on veut sauvegarder la spécificité du travail scientifique autant que celle du choix politique : quand elle outrepassa ses droits, l'expertise abuse pareillement des légitimités savante et politique.

Des sciences de l'usage social : une critique épistémologique

Pour éviter cet abus, les sciences sociales devraient-elles renoncer à définir ? Ne leur faudrait-il pas plutôt réviser leur définition de la définition ? La critique politique est en effet indissociable d'une critique épistémologique. D'une part, ce n'est pas aux savoirs de définir les règles du monde social – c'est la critique politique. D'autre part, même s'il renonçait à les imposer dans le débat politique, le savant n'aurait pourtant pas nécessairement vocation à proposer des définitions scientifiques du monde social – c'est la critique épistémologique, qu'il nous faut maintenant préciser.

La définition des sciences sociales

Et si le métier des sciences sociales n'était pas de produire des définitions du monde social, pour tracer les limites du pensable et de l'impensable, en même temps que du licite et de l'illucite ? Sans doute semble-t-il de bonne méthode de poser d'abord une définition de son objet, soit en compréhension (à l'aide d'une proposition théorique), soit en extension (en s'appuyant sur une catégorie statistique) – ainsi de la famille, ou de tout groupe social. Savoir au préalable de quoi l'on parle n'est-il pas la condition minimale de la rigueur ? Suggérons pourtant que ce n'est pas ainsi que procèdent les sciences sociales, pour autant qu'elles sont historiques. Ainsi, les livres les plus féconds dans cette tradition, alors même qu'ils portent sur une catégorie sociale, ne la définissent pas a priori : les groupes sont définis historiquement – aussi est-ce le travail social de définition qui fait l'objet de la recherche.

Deux ouvrages exemplaires illustrent bien cette démarche – l'un, en histoire, l'autre, en sociologie. Le premier analyse, en Angleterre, l'élaboration de la classe ouvrière : c'est le travail publié en 1963 par E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*. Le second retrace, en France, la constitution d'un nouvelle catégorie sociale : c'est en 1982 l'étude de Luc Boltanski sur *Les cadres*, c'est-à-dire, selon le sous-titre, sur la formation d'un groupe social. Si, dans les deux cas, la définition n'est pas posée comme un préalable, mais au contraire

développée tout au long de la recherche, c'est que, pour les auteurs, le travail de représentation est de nature politique : aussi le travail de définition est-il de nature historique. C'est la société, avant les sciences sociales, qui est engagée dans un travail permanent de définition et de redéfinition : l'histoire sociale et la sociologie historique rendent compte de ce travail – *work in progress*.

Pour le savant, il est non seulement de mauvaise politique, mais aussi de mauvaise méthode de se substituer aux acteurs sociaux en imposant par la science sa représentation du monde social. La définition n'est pas un instrument scientifique objectif et neutre : elle est l'enjeu de luttes politiques. Pour ne pas être instrumentalisées, les sciences sociales doivent donc prendre pour objet l'histoire politique des définitions. C'est pourquoi la définition de la famille ne saurait être posée par le savant. Il ne peut nous dire la « vérité » de la famille ; sa tâche est d'abord d'étudier les batailles qui se livrent autour de telles représentations. On retrouve l'avertissement de Pierre Bourdieu, faisant écho à la pensée de Michel Foucault : ce sont les rapports entre savoir et pouvoir qui se jouent dans l'idée même de vérité. C'est pourquoi le sociologue (et il en va de même pour l'anthropologue) « est celui qui s'efforce de dire la vérité de luttes qui ont pour enjeu – entre autres choses – la vérité »⁸. Fût-il expert, il doit donc refuser la tentation, héritée du philosophe-roi, de définir la vérité de la société à la place des acteurs sociaux. La critique épistémologique rejoint la critique politique.

Dès lors, la question se pose : comment parler d'un objet sans le définir au préalable ? Mais aussi, s'il lui faut renoncer à poser d'abord une définition, comment procède le savant, en particulier au moment de « parler famille » ? On proposera la réponse suivante : l'anthropologie et la sociologie reposent moins sur la définition que sur la description. Ou plutôt, loin de se substituer à la description, la définition se confond avec elle. Les sciences sociales sont en effet des sciences de l'usage social ; elles rendent compte des usages – au sens non pas d'us et coutumes, mais d'utilisations. Autrement dit, elles prennent pour objet les pratiques des acteurs sociaux. En ce sens, la définition n'est pas le principe des pratiques. À l'inverse, ce sont (par exemple) les pratiques familiales qui définissent, non pas « la famille », mais (nous y reviendrons) la « famille » des familles. Comment les acteurs sociaux jouent-ils de « la famille » pour « faire famille », c'est-à-dire pour faire leur famille ?

L'universalité anthropologique

Ce n'est pourtant pas ainsi que la question est posée aux sciences sociales, et qu'elles se la posent aujourd'hui, devant la réalité nouvelle des familles « homoparentales ». Il est vrai que l'expertise sociologique s'est trouvée quelque peu démunie ; elle a coutume de s'appuyer sur des réalités statistiquement repérées – sur des données démographiques, qui supposent des transformations quantitativement importantes. C'est ainsi qu'elle a pu prendre en compte les transformations accompagnant le divorce et les recompositions familiales, le

8. Pierre Bourdieu, *op. cit.* : 16.

concubinage et les naissances hors-mariage. Avec les familles homoparentales, comme avec les nouvelles techniques liées à l'assistance médicale à la procréation, la sociologie se trouve confrontée à une difficulté : il s'agit de réalités statistiquement invisibles. La question n'est plus alors de savoir si le droit doit rattraper les mœurs, mais de faire un choix juridique pour anticiper sur une évolution sociale. Autrement dit, il s'agit de faire appel à une expertise non plus *a posteriori*, mais au contraire *a priori*.

C'est pourquoi la demande d'expertise se tourne aujourd'hui, comme naguère dans les débats sur la bioéthique, vers l'anthropologie⁹. On sait en effet que les discours sur « l'ordre symbolique » opposés à l'homoparentalité, chez les politiques comme chez les intellectuels, chez les évêques aussi bien que chez les psychanalystes, ont constamment fait référence aux « fondements anthropologiques » de la culture¹⁰. L'adjectif « anthropologique » renvoie ici, pour définir la norme de manière intangible, à l'universalité qui transcende les spécificités culturelles. En réponse aux critiques, Irène Théry revient d'ailleurs sur la définition qu'elle a proposée, pour en justifier la fonction politique : « On voit mal, *a priori*, en quoi une définition abstraite à partir de *toutes les formes de famille et de parenté connues au monde* peut être "un usage abusif des sciences sociales". On aurait plutôt pensé qu'on avait là le meilleur des usages scientifiques (et même politiques) de l'anthropologie, puisque l'universalité de la catégorie a pour but de parer à toute tentation ethnocentriste, au sens où une catégorie plus restreinte assignerait l'Autre à l'étrangeté. »¹¹ L'universalité anthropologique a dès lors valeur normative : le dénominateur commun de la définition indique les caractéristiques minimales qui sont et doivent être toujours et partout présentes.

On pourrait s'étonner que la logique « anthropologique » identifie l'universalité et la norme pour poser et imposer la « différence des sexes » au principe du mariage, de la famille et de la parenté. Rappelons en effet que pour Claude Lévi-Strauss, loin de se confondre avec l'universalité, la norme s'oppose à elle – comme la culture à la nature : « Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier. » L'argument des *Structures élémentaires de la parenté* repose précisément sur cette opposition, qui n'est dépassée que dans un cas. En effet, « la prohibition de l'inceste présente, sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnu les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs : elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un carac-

9. J'ai tenté d'analyser ce contraste entre les expertises anthropologiques et sociologiques dans « La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique », *Au-delà du PaCS, op. cit.* : 89-110, en particulier pp. 101-103.

10. Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon texte : « L'illusion anthropologique : homosexualité et filiation », *Témoin*, mai 1998, 12 : « Famille, nouvelles unions, bonheur privé et cohésion sociale » : 43-56.

11. Dans un article récent qui revient sur la polémique : Irène Théry, « PaCS, sexualité et différence des sexes », *Esprit*, octobre 1999, 10 : 139-181, citation p. 166, « L'avenir à reculons » (les italiques figurent dans le texte original).

tère d'universalité. » La prohibition de l'inceste est donc, pour Claude Lévi-Strauss, le seul exemple de règle universelle. Encore faut-il s'entendre sur le sens de cette universalité, qui n'a rien d'un invariant : elle ne suppose aucun noyau dur, contenu fixe ou dénominateur commun transcendant les particularités culturelles. « *Le fait de la règle*, envisagé de façon entièrement indépendante de ses modalités, constitue, en effet, l'essence même de la prohibition de l'inceste. »¹² Autrement dit, quand bien même on verrait partout différer les règles, nulle part la règle n'est absente : si la règle doit toujours être présente, elle peut néanmoins n'être jamais semblable¹³.

Ce n'est donc pas sur les travaux de Claude Lévi-Strauss que s'appuie la démarche qui voudrait fonder la norme familiale sur l'universalité de la règle. L'universalité de la différence des sexes invoquée dans le débat sur le PaCS¹⁴ renvoie en réalité aux analyses de Françoise Héritier sur la « valence différentielle des sexes ». Dans ses travaux sur la parenté, celle-ci rappelle bien sûr l'axiome posé en 1898 par Durkheim : « Toute parenté est sociale ». C'est ainsi, commente-t-elle, « qu'on a pu dire qu'un système de parenté n'existe que dans la conscience des hommes et n'est qu'un système arbitraire de représentations ». Et d'acquiescer : « Tout cela est vrai assurément. » Mais c'est pour nuancer aussitôt : « Nous prétendons toutefois que c'est à partir d'un donné biologique élémentaire, qui ne peut pas ne pas être le même de toute éternité, que la pensée humaine a raffiné et symbolisé en explorant toutes les possibilités logiques de combinaisons paradigmatiques que ce substrat pouvait offrir ». Il conviendrait alors de compléter l'analyse de Claude Lévi-Strauss : « On introduira donc ici une *deuxième loi fondamentale* de la parenté, condition de l'existence même de la première et tout aussi profondément masquée et ignorée qu'elle pour les mêmes raisons, à savoir la force apparemment naturelle de son évidence : il s'agit de la *valence différentielle des sexes*, ou, si l'on préfère, la *place différente des deux sexes sur une table des valeurs*, plus généralement la dominance du principe masculin sur le principe féminin. »¹⁵

L'ajout de Françoise Héritier représente un écart par rapport à l'analyse de Claude Lévi-Strauss. Il est vrai que dans l'ouvrage que celui-ci publiait en 1949, ce sont toujours des hommes qui échangent des femmes. « La relation globale

12. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967 (1^{re} éd. 1949) : 10, 37.

13. C'est de la même manière que, pour penser l'universalité de la fonction symbolique, Claude Lévi-Strauss refuse de lui prêter aucun contenu : par contraste avec le subconscient, plein d'images accumulées durant une vie particulière, « l'inconscient est toujours vide ; ou plus exactement, il est aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent » (« L'efficacité symbolique », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 : 224).

14. Nous ne discuterons pas ici l'autre versant de la définition (« la différence des générations »), dont le rôle politique aura été moindre. Renvoyons du moins à Claude Lévi-Strauss : « De nombreuses sociétés pratiquent, à l'occasion même du mariage, la confusion des générations, le mélange des âges, le renversement des rôles, et l'identification de relations à nos yeux incompatibles. » Il critique ici Malinowski, qui affirmait imprudemment qu'« aucune société ne pourrait exister dans des conditions pareilles ». *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.* : 557-558.

15. Françoise Héritier, *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1981 (« Hautes études ») : 15, 16 et 50.

d'échange qui constitue le mariage ne s'établit pas entre un homme et une femme qui chacun doit, et chacun reçoit quelque chose : elle s'établit entre deux groupes d'hommes, et la femme y figure comme un des objets de l'échange, et non comme un des partenaires entre lesquels il a lieu. »¹⁶ Toutefois, cette dissymétrie sexuelle n'est pas nécessaire dans la logique structurale de l'échange. L'auteur s'en expliquera d'ailleurs : « Que des lectrices, alarmées de se voir réduites au rôle d'objets d'échange entre des partenaires masculins, se rassurent : les règles du jeu seraient les mêmes si l'on adoptait la convention inverse, faisant des hommes des objets d'échange entre des partenaires féminins. Quelques rares sociétés d'un type matrilineaire très poussé ont, dans une certaine mesure, formulé les choses de cette façon. » Mais il ne s'agit pas d'une simple permutation, car on peut pousser plus loin le raisonnement : « Et les deux sexes peuvent s'accommoder d'une description du jeu un peu plus compliquée, qui consisterait à dire que des groupes, chacun formés d'hommes et de femmes, échangent entre eux des relations de parenté. »¹⁷ Autrement dit, selon Claude Lévi-Strauss, la différence des sexes n'est pas constitutive de l'échange : la logique structurale permet de penser au-delà des faits. À l'inverse, pour Françoise Héritier, « les faits sont têtus ». « Si la logique implique la totale réversibilité (ou réciprocity) de la formule sans nuire au système en son entier, la réalité s'entête à montrer qu'à une confondante majorité les sociétés humaines ont illustré une seule des deux faces pourtant logiquement possibles d'une même réalisation. »¹⁸ La « valence différentielle des sexes » est bien alors la « deuxième loi fondamentale de la parenté ».

Selon Françoise Héritier, l'universalité biologique de la différence des sexes ne détermine certes pas la parenté : sinon, ses variations resteraient incompréhensibles. Toutefois, les « données de base » de ce substrat contraignent la pensée. Certaines figures, « logiquement possibles et conceptuellement pensables », demeurent ainsi « naturellement impensables, viscéralement inadmissibles et techniquement irréalisables. »¹⁹ Autrement dit, « c'est l'observation de la différence des sexes qui est au fondement de toute pensée, aussi bien traditionnelle que scientifique » : « la différence sexuée et le rôle différent des sexes dans la reproduction », voilà le « butoir ultime de la pensée »²⁰. Les potentialités normatives de cette contrainte cognitive sont clairement apparues dans le débat récent ; c'est ainsi que Françoise Héritier, dans un entretien au journal *La Croix* à propos du PaCS (novembre 98), rappelant sa conception de la différence des sexes comme « butoirs indépassables de la pensée » pour expliquer (l'expression est reprise en titre de l'article) qu'« aucune société n'admet de parenté homosexuelle », commente ainsi ce refus : « Penser, c'est d'abord classer, classer, c'est d'abord discriminer, et la discrimination fondamentale est basée sur la diffé-

16. Claude Lévi-Strauss, *op. cit.* : 135.

17. Claude Lévi-Strauss, « La famille », texte repris dans *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983 : 90-91.

18. Françoise Héritier, « La citadelle imprenable », *Critique*, janvier-février 1999, 620-621 : *Claude Lévi-Strauss* : 78. Françoise Héritier discute l'analyse de François Héran : « De Granet à Lévi-Strauss. 1. L'échange à sens unique », *Social Anthropology*, 1998, 6 (1) : 1-61.

19. Françoise Héritier, *L'exercice de la parenté*, *op. cit.* : 51.

20. Françoise Héritier, *Masculin / féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996 : 19, 20.

rence des sexes. C'est un fait irréductible : on ne peut pas décréter que ces différences-là n'existent pas, ce sont des butoirs indépassables de la pensée, comme l'opposition du jour et de la nuit. » Et l'anthropologue d'ajouter : « Nos modes de pensée et notre organisation sociale sont donc fondés sur l'observation principale de la différence des sexes. Et l'on ne peut raisonnablement soutenir que cette différence se déplace au cœur du couple homosexuel. » La « parenté homosexuelle » serait donc impossible, car impensable.

Notons au passage que si l'universalité de la différence des sexes définie comme loi fondamentale de la parenté peut, on le voit ici, déboucher sur une anthropologie normative, cette conséquence n'était pourtant pas inévitable. En effet, on trouve aussi chez Françoise Héritier le programme d'une anthropologie critique : dans *Masculin / féminin*, elle revendique en effet une logique de « dévoilement » : « De la permanence des idées et des pensées de la différence ainsi mises au jour ne doit pas naître le constat que tout effort pour faire disparaître les disparités établies est condamné inexorablement à l'échec, mais au contraire la certitude que pour mieux lutter, encore faut-il connaître, pour adapter le combat, la nature de l'ennemi. »²¹ C'est qu'alors l'objet est moins la différence des sexes elle-même que (comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage) « la pensée de la différence » – autrement dit, des « représentations » qui sont des « interprétations ». L'auteur se réclame donc de Voltaire, au moment de combattre des « préjugés ». Dans ce cas, l'anthropologie peut servir à « faire bouger les choses », et non l'inverse.

Redéfinir la définition

On le voit, il n'est pas plus inéluctable d'identifier universalité empirique et norme sociale que de supposer, derrière la définition, fût-elle universelle, le noyau dur d'un dénominateur commun invariant. Pour échapper à cette double identification, on peut commencer par chercher des failles dans la muraille, c'est-à-dire des exceptions à l'universalité de la règle. C'est ainsi qu'on regardera du côté des « mariages de femmes », bien connus des anthropologues depuis les années 1930. C'est chez Evans-Pritchard qu'on en trouve l'exemple le plus célèbre : « Ce qui apparaît, à nous mais non pas aux Nuer, comme une union quelque peu étrange, c'est lorsqu'une femme en épouse une autre et compte comme le père social (*pater*) des enfants nés de cette femme. »²² Il est vrai qu'aux yeux de Françoise Héritier, toujours dans l'entretien accordé à *La Croix*, cette exception n'en est pas une, puisque celle des deux femmes qui est stérile, Evans-Pritchard l'avait clairement dit, « compte pour cette raison, à certains égards, comme un homme. »

21. Françoise Héritier, *op. cit.* : 10.

22. E.E. Evans-Pritchard, *Kinship and Marriage Among the Nuer*, Oxford-New York, Oxford University Press (« Clarendon Paperbacks »), 1990 (1^{re} éd. 1951) : 108. On pourrait également envisager l'exemple radical des Na de Chine : Cai Hua suggère en effet qu'il s'agit d'« une société sans père ni mari » – autrement dit, d'une société radicalement matrilineaire : la filiation est définie seulement par un sexe, et le mariage n'existe pas. Cf. Cai Hua, *Une société sans père ni mari : les Na de Chine*, Paris, PUF, 1997. Que l'analyse soit confirmée ou infirmée, à tout le moins, on s'accordera à dire qu'elle donne à penser.

Pour revenir à notre actualité, dans cette logique, il faudrait donc (mais il suffirait aussi sans doute) que, dans un couple lesbien, l'une fût l'homme, et dans un couple gay, l'un fût la femme, pour que la parenté homosexuelle devînt pensable. En effet, le problème selon Françoise Héritier, c'est que, contrairement à l'exemple Nuer, « il n'existe pas dans nos sociétés de définition sociale disant qui, dans le couple homosexuel, est le père et qui est la mère ». Il serait pourtant hâtif d'en conclure que cette filiation n'est pensable que dans des sociétés inégalitaires, assignant aux deux sexes des rôles clairement distincts, et qu'en conséquence « aucune société n'admet de parenté homosexuelle ». Peut-être à l'inverse, dans nos sociétés à filiation indifférenciée, la différence des sexes (établissant qui est le père et qui la mère) est-elle moins indispensable que dans des sociétés à filiation unilinéaire. En tout cas, aujourd'hui même aux États-Unis, la parenté « homosexuelle » existe, non seulement en pratique, mais aussi aux yeux de la loi²³ : voilà aussi un fait, non moins têtue. L'anthropologie ne pourra manquer d'en tenir compte, en France aussi²⁴.

L'intérêt ultime de telles exceptions, ce n'est pas qu'elles obligeraient à reformuler la définition, mais plutôt qu'elles invitent à remettre en cause l'universalité de toute définition : aucune ne dira la vérité universelle (et donc définitive) du mariage et de la filiation. On peut relire dans ce sens les réflexions critiques engagées dans l'anthropologie britannique par des lecteurs assidus de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss. Déjà dans les années 1950, Edmund Leach suggérait que le mariage n'est qu'un « faisceau de droits » (*bundle of rights*) : il en tirait la conclusion que « toutes les définitions universelles du mariage sont vaines » – et la même chose valait pour la famille. Il récusait ainsi la définition, alors formulée dans un manuel d'anthropologie anglais, dont la substance est aujourd'hui reprise un peu partout en France : « Le mariage est une union entre un homme et une femme telle que les enfants nés de la femme sont reconnus comme la descendance légitime des deux partenaires. »²⁵ La critique empirique conduit ainsi au rejet de la définition universaliste – ou peut-être d'une certaine conception de l'universalité. Il en va du mariage comme de la prohibition de l'inceste : le fait en est universel, et non les caractères, infiniment variables.

Cette posture théorique est reprise à son compte par Rodney Needham, ce qui le conduit à repenser la définition. Par delà les débats techniques portant sur un point ou un autre, l'anthropologue propose en effet une approche « sceptique » de la parenté. Selon lui, « les phénomènes classés sous la rubrique “parenté”, par exemple, n'ont pas toujours des traits spécifiques justifiant la for-

23. Non plus seulement, d'ailleurs, avec l'adoption successive par les deux parents, mais aussi, depuis 1997 dans le New-Jersey, avec l'adoption conjointe. L'impensable est déjà pensé, ailleurs.

24. Les premiers travaux d'anthropologues américaines datent déjà de quelques années : Ellen Lewin, *Lesbian Mothers*, Ithaca, Cornell University Press, 1993 ; Kath Weston, *Families We Choose : Lesbians, Gays, Kinship*, New York, Columbia University Press, 1991. En France, Anne Cadoret poursuit une recherche sur les familles homoparentales.

25. L'article, d'abord publié dans *Man*, est repris en recueil dans E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, Londres, Université de Londres-Athlone Press, 1961 : 105. Edmund Leach revient sur la controverse qu'il a suscitée, et précise son argument, dans son manuel : *Social Anthropology*, Glasgow, Fontana Paperbacks, 1982, ch. 6 : 176-211.

mulation de propositions générales ». Plus généralement, « il n'est pas nécessaire que les phénomènes de "parenté" aient aucun élément commun, pas plus que ceux d'"alliance", de "filiation", de "terminologies de parenté" ou d'"inceste" ». Le problème tient à notre manière de penser la classification : « Nos habitudes conceptuelles nous poussent malheureusement à supposer sans réfléchir que tous les phénomènes que nous classons ensemble, comme la "parenté" et le reste, ont des points communs – d'où nos difficultés théoriques. » En matière de parenté, il nous faut renoncer à chercher des dénominateurs communs²⁶.

Bref, « la "parenté", ça n'existe pas ; d'où il s'ensuit qu'il ne saurait y avoir de "théorie de la parenté" ». Il ne s'agit pas de renoncer à parler de « mariage », de « famille », ou de « parenté ». Comme le dit Needham, « si un ethnographe décide de parler du mariage, on sait au moins à l'avance qu'il ne va pas se précipiter sur le problème de la construction des barrages ». Autrement dit, des mots tels que « mariage » sont commodes, à condition de les prendre pour ce qu'ils sont, en ne leur attribuant pas une fonction théorique unifiant la diversité de leurs usages. Ce sont en effet des « mots à tout faire » : Needham emprunte l'expression à Wittgenstein (*odd jobs*), et au-delà, toute la théorie dite des « ressemblances familiales »²⁷. Aussi la critique porte-t-elle également sur la science et sur le langage ordinaire : on retrouve la même illusion, qui nous fait chercher un dénominateur commun là où il n'y a que des « ressemblances familiales », dans l'ensemble de nos « représentations collectives, qu'il s'agisse des généralisations presque techniques de l'anthropologie sociale ou des ressources ordinaires du langage quotidien »²⁸.

L'apport du philosophe peut en effet être décisif pour les sciences sociales – certains l'ont bien compris, en France même, de Jacques Bouveresse à Pierre Bourdieu²⁹. Wittgenstein propose en effet une critique des illusions inhérentes au langage philosophique, et tout particulièrement de notre « soif de généralité »³⁰ : « La tendance à chercher quelque chose de commun à toutes les entités que nous

26. L'argument est développé dans de nombreux articles et ouvrages. Voir en particulier *Remarks and Inventions : Skeptical Essays about Kinship*, Londres, Tavistock, 1974. Rodney Needham en donne une présentation d'autant plus commode dans l'ouvrage sur la parenté qu'il a dirigé que celui-ci a été traduit en français : Rodney Needham, ed., *La parenté en question*, Paris, Le Seuil, 1977 (1^{re} éd. anglaise *Rethinking Kinship and Marriage*, 1971) ; les citations (pp. 129 et 128) sont extraites de son chapitre : « Remarques sur l'analyse de la parenté » : 103-132. Le livre est d'ailleurs dédié à Edmunch Leach, et Needham s'y réfère d'emblée. On s'étonne qu'en dépit de la traduction, il semble si peu pris en compte dans le débat français : ainsi, la synthèse de Francis Zimmermann ne cite pas l'ouvrage en bibliographie ni l'argument, pour ne discuter que les contributions plus techniques de Needham – présenté dans une notice biographique seulement comme « vigoureux défenseur du structuralisme et de la théorie de l'alliance dans le monde anglo-saxon », cf. *Enquête sur la parenté*, Paris, PUF, 1993 : 228.

27. Rodney Needham, « Remarques sur l'analyse de la parenté », *op. cit.* : 107 et 108.

28. Rodney Needham, « Polythetic Classifications », d'abord paru dans *Man* en 1975, est repris dans *Against the Tranquility of Axioms*, Berkeley-Londres, University of California Press, 1983 : 65 (ma traduction, É.F.).

29. Pour le premier, voir « L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie », le commentaire publié en postface au texte de Wittgenstein, *Remarques sur Le rameau d'or de Frazer*, Paris, L'Âge d'homme, 1982. Pour le second, voir en particulier *Le métier de sociologue* (avec Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron), Berlin-New York-Paris, Mouton, 1968, et *Le sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.

30. Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 1958. J'utilise la traduction.../...

subsumons communément sous un terme général. – Nous avons tendance à penser qu'il doit y avoir quelque chose de commun à tous les jeux, alors qu'en fait les jeux forment une "famille" dont les membres ont des ressemblances de famille. Certains d'entre eux ont le même nez, d'autres les mêmes sourcils, et d'autres encore la même démarche ; et ces ressemblances se chevauchent » (57/17). En ce sens, mais en ce sens seulement, « "les jeux" forment une famille »³¹. L'abstraction de la définition est toujours un contresens, qui prétend assigner au mot un sens unique, universel et définitif. En réalité, mieux vaudrait faire l'inventaire des usages, qu'unissent seulement des ressemblances partielles.

Comme l'écrit Jacques Bouveresse, « l'erreur que l'on commet ici est de croire que la tâche de la philosophie est de dégager de l'extrême diversité des usages et des exemples des concepts unitaires ou des essences ». Non qu'il faille renoncer à utiliser ces mots : « on peut parfaitement les utiliser, et même leur donner une place centrale dans la recherche philosophique sans se croire obligé auparavant de les définir »³². Le problème, ce ne sont donc pas les mots, mais l'illusion de la définition : « Nous sommes incapables de circonscrire clairement les concepts que nous utilisons ; non parce que nous ne connaissons pas leur vraie définition, mais parce qu'ils n'ont pas de vraie "définition" » (68/25). Le dénominateur commun de la définition n'existe pas : entre les usages, il y a seulement « un air de famille ». Toutefois, et c'est le dernier point que nous allons à présent aborder, la remise en cause de la définition universelle ne réduit pas à néant le projet anthropologique en le condamnant au relativisme culturel. En effet, plutôt que les invariants, l'anthropologie pourrait se donner pour objet d'étude, en s'inspirant de Wittgenstein, la grammaire des usages sociaux.

Un air de famille : quand faire, c'est dire

La double critique qu'on vient ici d'esquisser aspire à tracer les limites, non de la famille, mais du pouvoir et du savoir des sciences sociales. La critique politique porte sur les usages de la référence savante : ce n'est pas la raison scientifique qui doit trancher dans le débat démocratique. L'expertise est abusive lorsqu'elle substitue au choix politique une prétendue nécessité savante. Quant à la critique épistémologique, elle pourrait être résumée en ces termes : « la plus belle science du monde ne peut donner que ce qu'elle a ». N'allons pas demander au sociologue, ou à l'anthropologue, de nous donner des définitions universelles et immuables du monde social : ce n'est pas leur métier. Autrement dit, il s'agit de rappeler tout à la fois ce que la science ne doit pas faire, et ce qu'elle ne peut pas faire. Toutefois, cette double critique a aussi pour vocation, positi-

de Marc Golding et Jérôme Sackur, *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996. Entre parenthèses sont indiquées les pages de la traduction, puis celles de l'édition originale.

31. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations (Philosophische Untersuchungen)*, tr. par G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1958 [édition bilingue allemand-anglais] : § 67 : 32. (Ma traduction, É. F.)

32. Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Éd. de Minuit, 1976 : 211.

vement, d'ouvrir une réflexion sur ce que les sciences sociales peuvent dire et faire – à condition de prendre en compte la place des acteurs sociaux et le rôle des pratiques sociales dans la définition, non pas de « la famille », on l'a vu, mais de « la famille des familles ».

Pour Wittgenstein, appréhender le sens d'un mot, ce n'est pas trouver la définition qui serait au principe de ses usages. Le philosophe y insiste en effet : « n'oublions pas qu'un mot n'a pas un sens qui lui soit donné, pour ainsi dire, par une puissance indépendante de nous, de sorte qu'il pourrait y avoir une recherche scientifique sur ce que le mot veut réellement dire » (71/28). La critique politique peut toutefois renverser la critique épistémologique : au moment où sociologues et anthropologues croient dégager une définition absolue du mariage, de la famille ou de la parenté, ils ne font que retrouver, non pas leur signification universelle, mais la définition imposée par un pouvoir « indépendant de nous » – à savoir l'État. De fait, l'expertise a d'autant plus d'autorité auprès de l'administration qui la sollicite qu'elle produit scientifiquement la définition qui organise déjà la pensée d'État – elle en explicite les catégories implicites.

C'est l'argument du texte de Pierre Bourdieu sur « l'esprit de famille » : face à la définition de la famille, le scepticisme a raison contre le réalisme – du moins dans un premier temps. En effet, « s'il est vrai que la famille n'est qu'un mot, il est vrai aussi qu'il s'agit d'un mot d'ordre » – cette catégorie a pour elle le poids des institutions : cette fiction est donc bien réelle. C'est que les agents de l'État (statisticiens, travailleurs sociaux et magistrats, mais aussi sociologues) « contribuent à reproduire la pensée étatisée qui fait partie des conditions du fonctionnement de la famille ». Pour résumer, « la famille est bien une fiction, un artefact social, une illusion au sens le plus ordinaire du terme, mais une "illusion bien fondée", parce que, étant produite et reproduite avec la garantie de l'État, elle reçoit à chaque moment de l'État les moyens d'exister et de subsister »³³.

Toutefois, on peut tirer de la pensée de Wittgenstein une autre leçon, qui nous écarte de l'analyse de Pierre Bourdieu. La critique épistémologique, lorsqu'elle est conjointe à la critique politique, ouvre la possibilité de penser, non plus seulement la reproduction qui condamnerait la famille à ne jamais changer, mais un changement. Après tout, la famille ne cesse de se transformer : elle est dans l'histoire, traversée par l'histoire. Si elle change, c'est que de nouveaux usages parviennent à s'imposer – c'est-à-dire que de nouveaux acteurs parviennent à les imposer. Les acteurs sociaux peuvent bousculer la définition circulaire qu'échange l'État et les savoirs d'État ; ils ébranlent parfois cette reproduction à l'identique. Autrement dit, il convient de remplacer l'analyse de la définition par l'étude des usages. La vérité de la famille n'est pas plus inscrite dans l'éternité des catégories d'État que dans le ciel platonicien d'idées abstraites ; les familles s'incarnent dans des pratiques. Elles sont donc susceptibles de changement.

33. Ce texte est repris dans *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éd. du Seuil (« Points »), 1994 : 137, 144, 145. Voir aussi les analyses de Remi Lenoir sur « Le familialisme et le PaCS », in *Au-delà du PaCS*, *op. cit.* : 45-60.

Et de fait, il y a du nouveau. La nouveauté, c'est d'une part une évolution sociale, et d'autre part une transformation politique. L'évolution sociale nous renvoie aux changements de modes de vie homosexuels – avec la (ré)appropriation du couple et, via les enfants, de la famille. La transformation politique, c'est le travail de représentation, devant les médias et dans la sphère proprement politique, qui donne à voir ces changements – l'Association des parents gays et lesbiens en est un vecteur, mais aussi d'autres associations, quelques politiques, des intellectuels, etc. On l'a vu, une expression résume cette nouveauté : la famille homoparentale. Le coup de force, c'est de parvenir à imposer cet usage nouveau. Hier encore, la famille homoparentale semblait un oxymore. Aujourd'hui, affirmer que les familles homoparentales ne seraient pas des familles commence d'apparaître comme une contradiction dans les termes. Ce sont les pratiques, sociales et politiques, qui transforment ici le langage, et la définition, par l'usage. L'imposition de la vérité de la famille par les instances légitimes s'en trouve quelque peu ébranlée : leur magie performative est perturbée par le jeu des acteurs. La proposition classique sur les actes de langage peut ici être renversée : faire, c'est dire.

Pour illustrer cette appropriation du langage par les pratiques, et le renouvellement des représentations qui en découlent, on pourra prendre l'exemple contrasté de deux grands quotidiens nationaux, du matin et du soir. Prolongeant le débat sur le PaCS, *Le Monde* (daté du 14-15 mars 1999) a récemment titré, en première page, sur « ces couples homosexuels qui veulent des enfants ». Les articles rappellent bien sûr qu'il y a débat (« Sociologues, psychiatres et psychanalystes sont divisés »), mais en même temps diffusent l'image de familles ordinaires – des familles comme les autres. Cette banalisation tient au parti pris descriptif : c'est une « réalité », même si elle est encore « statistiquement invisible ». Les lecteurs du *Monde* peuvent ainsi s'y reconnaître : au fond, la différence ne serait pas si grande... Le signe le plus sûr de la « normalisation » de la question homoparentale, c'est qu'on peut en sourire sans verser dans le sarcasme homophobe – les dessins de Plantu et de Pessin le montrent bien.

Quelques mois plus tard, *Libération* (le 24 août 1999) a choisi d'inscrire la famille homoparentale dans une série consacrée aux « familles du siècle ». L'exemple de Carla et Marie-Laure ne sert plus à illustrer la nouvelle banalité de l'homoparentalité ; au contraire, il s'agit de mettre l'accent sur « la vie de cette famille pas comme les autres » : « Filles de mai 68, Carla et Marie-Laure ont vécu à trois (avec le petit ami de Carla), à deux puis à cinq, depuis qu'elles ont eu, ensemble, trois enfants par insémination artificielle ». Dans cette liberté du désir, héritée des années 1970, les lecteurs de *Libération* se reconnaîtront peut-être plus volontiers. Ce n'est plus la normalité de la famille homoparentale, mais la remise en cause de la norme qui est mise en avant. Autrement dit, ce sont deux manières opposées, mais complémentaires, d'inscrire la famille homoparentale dans le paysage de la famille. La diversité des usages qu'indiquent ces deux exemples montre bien que l'usage s'est imposé : à chacun sa famille homoparentale.

Nous pouvons donc revenir à notre point de départ. Qu'est-ce qu'une famille ? Le singulier est trompeur, chacun le sait, tant il existe de familles différentes. Mais il faut pousser plus loin l'analyse du pluriel : derrière la diversité des familles, on ne trouvera pas de définition minimale. L'intérêt des familles homoparentales est donc grand pour les sciences sociales : elles aident à repenser la définition – non pas seulement en vue de l'élargir, comme hier avec les familles recomposées, mais pour remettre en cause notre définition de la définition. En effet, avec la différence des sexes, c'est sans doute, au principe de la famille, le dernier dénominateur commun qui s'apprête à disparaître. Il est vrai que l'ethnologie nous l'avait déjà appris depuis longtemps ; mais nous n'avions pas pu l'entendre, tant les évidences les mieux ancrées dans notre société nous empêchaient de prêter attention à la leçon de Leach dans les années 1950, et de Needham dans les années 1970. Il fallait que notre culture change dans les années 1990 pour que nous comprenions ce que remettaient pourtant clairement en cause d'autres cultures – à savoir, l'idée d'une définition unitaire surplombant la diversité des familles.

Bien entendu, aucun modèle de famille n'incarne la famille, en réunissant tous ses traits : le modèle idéal n'est pas un type-idéal – c'est une norme légitime, sans doute, mais pas une définition. Avec les autres familles, les familles homoparentales ont seulement (mais c'est bien suffisant) « un air de famille » : la bouche de celle-ci, les yeux de celle-là, le menton de l'une, le nez de l'autre. Comme les familles hétéroparentales, elles peuvent être recomposées. Comme les familles monoparentales, elles peuvent se construire avec un seul parent, et en tout cas sans la double filiation d'un père et d'une mère. Comme les familles qui ont recours à l'adoption simple, elles peuvent reposer sur une filiation plurielle, avec la coparentalité. Comme les familles hétéroparentales issues de l'assistance médicale à la procréation, ou qui empruntent les voies de l'adoption plénière, elles mettent parfois entre parenthèses l'origine biologique – et parfois non. Bref, les familles « homoparentales » s'inscrivent dans une « famille de familles », sans qu'au-delà des ressemblances partielles il soit nécessaire, ni possible, de supposer un dénominateur commun (même entre elles, pour revenir à l'hétérogénéité de leurs modes de composition) : il faut ainsi renoncer à substituer à la différence des sexes, pour faire une place à cette réalité nouvelle, quelque autre noyau dur. La description des usages de la famille suffit à la définir.

C'est d'ailleurs pourquoi, bien qu'il soit statistiquement marginal, l'exemple des familles homoparentales nous conduit à repenser l'ensemble des configurations familiales : elles mettent le doigt sur l'impensé de la famille, ce qu'hier encore nous croyions impensable. Comme toujours, les sciences sociales ont donc beaucoup à apprendre de la réalité sociale. Elles peuvent étudier les transformations de la définition de la famille, mais non les empêcher au nom de la définition qu'elles en donnent. Anthropologues ou sociologues, il ne faudrait pas nous tromper de vocation : nos définitions ne sont jamais définitives, parce qu'elles sont toujours descriptives. L'histoire nous impose donc des révisions régulières, pour rendre compte d'une réalité en mouvement. Mieux vaudrait

renoncer à imaginer que nos définitions sont au principe de la réalité : le métier de sociologue ou d'anthropologue, c'est d'étudier la grammaire des usages sociaux. Si les sciences sociales pouvaient ainsi modifier leur définition de la définition, il est permis de penser qu'elles échapperaient plus facilement à la tentation normative de fixer le « bon usage ».

MOTS CLÉS/KEYWORDS: famille homoparentale/*homoparent family* – ressemblances familiales/*family resemblances* – parenté/*kinship* – expertise/*expertise* – droit de la famille/*family law*.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Éric Fassin, *Usages de la science et science des usages. À propos des famille homoparentales.* — Le débat politique sur le PaCS conduit à repenser nos définitions de la famille à la lumière de l'homoparentalité. La critique développée ici est double. Politique d'abord, contre l'expertise qui, au nom d'une anthropologie normative, prétend délimiter la famille en posant en guise de fondement anhistorique la « différence des sexes ». Épistémologique ensuite, contre une conception de la science qui suppose, au principe de la diversité des familles, un dénominateur commun invariant. En partant des lecteurs anglais de Lévi-Strauss, on propose de repenser l'anthropologie de la parenté comme une science des usages, pour mieux renoncer aux abus de la science : entre les familles, la description des pratiques ne reconnaît alors que des « ressemblances familiales » (Wittgenstein).

Éric Fassin, *Uses of Science and the Science of Usages: On Homoparental Families.* — The political debate in France on the Civil Solidarity Pact (PACS) for uniting two persons of like or different sexes who want to organize their life together is leading us to take a new look at definitions of the family in relation to « homoparents ». A political argument is worked out against the experts who, in the name of a normative anthropology, claim to define the family by laying the difference between the sexes down as the family's ahistorical foundation. An epistemological argument is used against a conception of science that supposes, for the sake of the diversity of families, a common denominator, a constant. On the basis of interpretations of Lévi-Strauss in English-speaking lands, the proposal is made to rethink the anthropology of kinship as a science of usages so as to better avoid the abuses of science.