

## Due punti di vista su famiglia, sessualità, rapporti omoparentali: a colloquio con Éric Fassin e Anne Cadoret

A cura di ANNAMARIA FANTAUZZI  
con la collaborazione di ROSA PARISI

### Intervista a Éric Fassin<sup>1</sup>

Paris, Juillet 2014

*Annamaria Fantauzzi: Le débat sur la sexualité ou sur la famille homosexuelle, comme vous l'avez souligné dans votre travail, tels que les questions relatives à l'orientation sexuelle, la sexualité, le choix du Partner, vont au-delà de la sphère privée et envahissent la sphère publique. Ce changement de quelle façon modifie-t-il la relation entre la sphère privée intime et la sphère publique?*

Eric Fassin: Pour analyser ces transformations, j'ai été amené à forger le concept de "démocratie sexuelle". Je ne parle pas d'une conception institutionnelle de la démocratie; il s'agit plutôt de la manière dont les sociétés se représentent elles-mêmes l'ordre sur lequel elles reposent. J'appelle démocratique une

---

<sup>1</sup> Après avoir enseigné 5 ans à New York University et 18 ans à l'École normale supérieure, Éric Fassin est depuis 2012 professeur à l'université Paris 8 (Vincennes-Saint-Denis) au Département de Science politique et dans ce qui deviendra au 1<sup>er</sup> janvier 2015 le Département d'études de genre et de sexualité. Déjà membre depuis sa création de l'Institut Émilie du Châtelet (aujourd'hui au comité de direction et au comité scientifique), il rejoindra à cette date un nouveau centre de recherches CNRS / Paris 8 / Paris 10: le Laboratoire d'études de genre et de sexualité (LEGS). Sociologue engagé, il étudie et intervient sur la politisation des questions sexuelles et raciales, en France et aux États-Unis, et sur leurs croisements, en particulier en matière d'identité nationale et d'immigration, en France et en Europe. Membre du collectif *Cette France-là*, qui a consacré depuis 2008 quatre ouvrages à la politique d'immigration.

société qui considère que les règles, les normes et les lois ne sont pas imposées de manière transcendante (par Dieu, la Tradition ou la Nature, voire même par la Science); elles sont réputées définies de manière immanente (par “nous” - même si bien sûr se pose d’emblée la question de savoir qui est inclus, et donc qui est exclu dans ce pluriel). Pour de telles sociétés se pose la question des limites: l’immanence démocratique est-elle cantonnée à certains domaines (l’impôt, l’éducation, etc.), ou bien l’empire de la démocratie ne connaît-il pas de bornes? Tout peut-il faire l’objet de délibérations et de contestations, et donc potentiellement de transformations, ou bien reste-t-il des domaines réservés qui échappent à l’histoire et à la politique?

C’est tout l’enjeu des batailles actuelles – sur la sexualité, la conjugalité, la filiation, etc.: l’extension de la logique démocratique aux questions sexuelles, c’est ce que j’appelle la démocratie sexuelle. On ne s’en étonnera pas: l’Église catholique s’y oppose, de même que la plupart des institutions religieuses, avec des alliances parfois surprenantes (comme en France, contre le “mariage pour tous”, entre des autorités catholiques, musulmanes, juives...). C’est qu’elles revendiquent une forme de transcendance: ainsi, pour le Vatican, il y a un fondement de l’ordre social qui échapperait à toute volonté politique, soit à l’immanence. Prétendre changer l’ordre des choses, et en particulier l’ordre sexuel,

---

Il a notamment publié:

Fassin Éric, Fabre Clarisse (éd. par)

2003 (édition augmentée 2004), *Liberté, égalité, sexualités: actualité politique des questions sexuelles*, Paris, Belfond- Le Monde.

Fassin Éric

2005 (édition augmentée 2008), *L’inversion de la question homosexuelle*, Paris, éd. Amsterda.

Fassin Éric, Fassin Didier

2006 (édition augmentée 2009), *De la question sociale à la question raciale?*, Paris, La Découverte.

Fassin Éric, Descoutures Virginie, Digoix Marie, Rault Wilfried

2008, *Mariages et homosexualités dans le monde. L’arrangement des normes*, Paris, Autrement.

Fassin Éric, Halpérin Jean-Louis

2008, *Discriminations: pratiques, savoirs, politiques*, Paris, La Documentation française.

Fassin Éric

2009a, *Le sexe politique. Genre et sexualité au miroir transatlantique*, Paris, éd. EHESS.

2009b, *Género, sexualidades y política democrática*, Ciudad de México, El Colegio de México.

Fassin Éric, Margron Véronique

2011, *Hommes, femmes: quelle différence?* Paris, éd. Salvator.

Fassin Éric

2012, *Démocratie précaire. Chroniques de la déraison d’État*, Paris, La Découverte.

2014a, postface à la réédition d’*Herculine Barbin, dite Alexine B.*, de Foucault Michel, Paris, Gallimard.

2014b, *Gauche: l’avenir d’une désillusion*, Paris, Textuel.

Fassin Éric, Fouteau Carine, Guichard Serge, Windels Aurélie

2014, *Roms & riverains. Une politique municipale de la race*, Paris, La Fabrique.

relèverait de l'hubris démocratique. Pourquoi le sexe (soit à la fois du genre et de la sexualité) est-il devenu un tel enjeu politique? C'est qu'il apparaît comme l'ultime frontière de cette logique démocratique. Le corps lui-même y est-il soumis, ou bien y échappe-t-il? L'institution du mariage (ou de la filiation) est-elle "naturelle", ou bien faut-il y voir un oxymore? Ceux qui s'opposent à la démocratie sexuelle érigent ainsi la "nature" comme un rempart contre l'histoire et la politique. C'est ainsi que, paradoxalement, le Vatican a fini par confondre la loi naturelle avec les lois de la nature pour revendiquer une "écologie humaine". Et c'est ainsi qu'en France, la Manif pour tous a célébré la biologie comme fondement de l'ordre familial.

Mais il y a une deuxième raison qui éclaire l'importance politique actuelle du sexe: elle renvoie à l'histoire de la démocratie. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, celle-ci s'est fondée sur le partage entre les deux sphères, publique et privée. C'est qu'il s'agissait, comme pour Tocqueville au siècle suivant, de soustraire la vie domestique à la logique démocratique – d'où l'exclusion des femmes du suffrage. Depuis lors, nos sociétés sont hantées par ce dont elles ont cru se débarrasser, à savoir, la démocratie sexuelle. La sphère privée était supposée extérieure à la politique; c'est justement pourquoi elle est devenue un terrain politique par excellence. C'est qu'elle pose la question des limites de la démocratie – ou, pour le dire positivement, de son extension.

*AF: Comment la politisation de la sexualité affecte la redéfinition de la notion de genre, la sexualité elle-même, l'homosexualité et l'hétérosexualité?*

EF: La politisation de la sexualité, mais aussi du genre, est l'effet de cette démocratisation sexuelle: si l'ordre des choses n'est pas donné *a priori*, s'il est plutôt construit *a posteriori*, alors, il est possible de le remettre en cause. Bien sûr, cet ordre a toujours déjà été politique, au sens où s'y jouent des rapports de pouvoir. Mais si l'on peut parler de politisation, et pas seulement de politique, c'est que ces rapports de pouvoir sont constitués en enjeux: je parle ainsi de "questions" (comme la "question homosexuelle"). La politisation passe par la publicisation, c'est-à-dire par le débat public sur l'ordre des choses.

La première conséquence de cette politisation, c'est que les valeurs démocratiques de liberté et d'égalité sont mobilisées dans le domaine sexuel. La liberté des femmes, mais aussi l'égalité entre les sexes; la liberté en matière de sexualité, mais aussi l'égalité entre les sexualités. On pourrait d'ailleurs être tenté de conférer un statut absolu à ces valeurs – comme si elles échappaient elles-mêmes à l'histoire et à la politique. Ce serait paradoxal: la démocratie, par définition immanente, aurait un fondement transcendant. Mais en réalité, le sens de la liberté et de l'égalité n'est pas donné une fois pour toutes. Bien au contraire, il est l'enjeu de nos débats. Songeons à la prostitution: ce ne sont pas seulement les abolitionnistes qui se réclament de la liberté et de l'égalité en dénonçant la domination masculine, mais tout autant leurs adversaires, qui insistent sur le

droit à disposer de son corps. Prenons encore un exemple: la querelle sur ce qu'il est convenu d'appeler le "voile". Qu'on veuille l'interdire ou qu'on s'y oppose, c'est encore et toujours au nom de la liberté et de l'égalité.

Mais la politisation ne transforme pas seulement le contenu des normes, en introduisant dans la sphère privée des valeurs démocratiques historiquement réservées à la sphère publique. Elle affecte aussi notre rapport aux normes, la manière dont nous les habitons. En effet, la politisation implique que les normes n'apparaissent plus comme des données immuables, quasi-naturelles, en tout cas hors de l'histoire; elles sont susceptibles d'être mises en question. Dès lors, elles ne peuvent plus être transparentes: elles deviennent visibles. C'est ainsi qu'on peut comprendre historiquement le "trouble dans le genre" (mais aussi dans la sexualité) de la philosophe Judith Butler, soit à la fois l'essai de 1990 et son retentissement considérable, dans le monde entier. Il y a du trouble dans les normes, comme on parle d'une eau trouble, qui cesse d'être transparente.

Si cette proposition théorique résonne autant aujourd'hui, c'est qu'elle parle de notre actualité: pour nous, les normes sexuelles ont perdu de leur évidence. L'ordre sexuel, ce n'est plus (tout à fait) ce qui va de soi. Or c'est précisément parce qu'il ne nous apparaît plus "naturel" que les adversaires de la démocratie sexuelle s'emploient à le refonder en nature: la biologisation mise en œuvre par les conservateurs, religieux ou non, peut donc se comprendre comme une réaction contre la dénaturalisation des normes qu'implique la constitution du genre et de la sexualité en enjeux.

Le corps apparaît ainsi comme le terrain privilégié du combat politique. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les questions intersexe et transgenre gagnent en importance: dans les années 1950 et 1960, au moment où le concept de genre est forgé dans les milieux "psy" et médicaux, il s'agit de faire rentrer dans l'ordre les exceptions à la règle, autrement dit, de normaliser les anormaux. Aujourd'hui, au contraire, il s'agit d'interroger la règle à partir des exceptions. C'est ainsi que la norme de genre n'apparaît plus tant "normale" (naturelle, évidente, allant de soi) que normée (construite, conventionnelle, contestable). Pour les études de genre, mais aussi pour les mouvements sociaux autour des questions sexuelles, les intersexes et les trans sont devenus, ou redevenus, des figures centrales qui nous disent, à la manière d'Herculine Barbin pour Michel Foucault, la vérité de l'ordre sexuel – à savoir l'idée qu'il y a une vérité du sexe, et que le sexe est notre vérité.

*AF: À votre avis, de quelle façon le concept de citoyenneté intime, introduit par Plummer, ou la citoyenneté sexuelle de Weeks, permet un avancement démocratique et égalitaire de la citoyenneté? De quelle façon, ils introduisent ou pas des nouvelles formes de responsabilité, de justice et d'équité qui touchent la vie de tous les citoyens?*

*EF: Pour ma part, j'insiste non seulement sur le lien entre les deux sphères, et en particulier sur la manière dont le débat public transforme l'intimité en "troublant" la manière dont nous adhérons aux normes, mais je suis également*

attentif aux enjeux normatifs de la démocratie sexuelle. Ce concept n'a pas seulement une dimension descriptive (analyser l'évolution de nos sociétés); on voit bien qu'il revêt un aspect normatif (prescrire comment on doit se comporter).

Or je crois qu'il y a une différence de contexte historique entre les propositions de Weeks et Plummer et la mienne. Dans les années 1990, la "citoyenneté sexuelle" ou la "citoyenneté intime" sont pensées dans une logique libérale de progrès: c'est la conception "whiggish" de l'histoire, qui met l'accent sur l'émancipation de l'individu. Mais à la fin des années 1990, en France, à l'occasion du PaCS, s'engage une bataille politique, qui continue jusqu'à ce jour. La démocratie sexuelle, c'est donc un concept pour penser la polémique, soit la constitution d'enjeux, et donc pour penser politiquement. Il s'agit donc moins de l'évolution des mœurs que de la politisation des normes – celle-ci entraînant celle-là au moins autant que l'inverse.

Ensuite, dans les années 2000, que voit-on? La démocratie sexuelle est instrumentalisée dans le contexte de politiques xénophobes et racistes. Déjà aux États-Unis, on voit le discours sur le "conflit des civilisations" reformulé, après le 11 septembre, comme un "conflit sexuel des civilisations". Dans "l'Europe forteresse", la rhétorique de la liberté des femmes (et parfois des homosexuels) et de l'égalité entre les sexes (voire entre les sexualités) est mise au service des politiques d'identité nationale et d'immigration. De Pim Fortuyn et Geert Wilders aux Pays-Bas à Nicolas Sarkozy en France (et l'on pourrait multiplier les exemples dans d'autres pays, de l'Allemagne à l'Italie en passant par la Scandinavie), on trace la frontière de l'identité nationale entre "eux" et "nous" en renvoyant les Africains et les musulmans dans l'archaïsme sexuel, par contraste avec notre modernité sexuelle (supposée!).

Il me paraît important de prendre en compte cette tension entre la logique critique de la démocratie sexuelle et ces rhétoriques normatives. D'un côté, effectivement, la démocratie sexuelle est une arme pour faire bouger les normes, en les interrogeant au nom des valeurs démocratiques de liberté et d'égalité. De l'autre, cette arme peut se retourner pour assigner des places, pour inclure, certes, mais aussi pour exclure. La démocratie, ce n'est pas forcément le progrès. Bref, la démocratie sexuelle est une arme à double tranchant. C'est pourquoi je m'écarte d'une vision libérale de la démocratie, dont l'optimisme me paraît démenti par la réalité historique, sans pour autant me reconnaître dans une dénonciation radicale, car je ne suis pas prêt à renoncer à l'exigence de la démocratie. La revendication des droits, qui s'inscrit dans une logique libérale de citoyenneté, est à mes yeux inséparable d'une critique radicale des normes, qui est au principe de la démocratie telle que je l'entends.

*AF: Quelle a été la contribution des mouvements sociaux pour les droits des LGBT (lesbiennes, gays, bisexuels et transgenres) pour obtenir ce grand changement? Et de quelle façon ces mouvements sont étroitement liés à ceux des droits civils et sociaux en général?*

EF: Il y a un paradoxe: les mouvements LGBT (on pourrait d'ailleurs prolonger l'acronyme) ne sont pas particulièrement forts en France. Peu d'argent, pas beaucoup de militants, et il n'y a guère de "grands noms", connus depuis longtemps, à la tête des associations. Dans ce domaine, le grand mouvement social, on l'a vu émerger du côté conservateur – contre les droits des homosexuels: c'est la Manif pour tous, dont le Printemps français a pris le relais. Les mobilisations familialistes, catholiques, de droite ou d'extrême droite ont été beaucoup plus visibles que les mobilisations pour l'égalité des droits.

Pourtant, s'il y a un domaine où les idées progressistes ne sont pas en échec, c'est bien celui des questions sexuelles – et en particulier LGBT. En matière économique, mais aussi pour ce qui concerne l'immigration, sans parler des Roms, ce sont les idées de la droite ou de l'extrême droite qui l'emportent. Prenons même l'exemple des discriminations raciales: en France, après des velléités d'action politique au milieu des années 2000 (en particulier après les émeutes urbaines de 2005), aujourd'hui, il n'y a plus rien. De fait, on peut considérer que la seule différence entre le socialisme au gouvernement et la droite conservatrice, c'est la politique sexuelle – ce qui explique sans doute largement l'intensité des réactions contre le "mariage pour tous": c'est tout ce qu'il reste à l'opposition pour se démarquer de la majorité. Le paradoxe, c'est donc qu'un mouvement faible obtient des résultats forts – et qu'il fait exception, à l'heure d'une grande régression des idées progressistes.

Tel est le contexte dans lequel se posent les questions qu'on résume communément sous le nom d'intersectionnalité, c'est-à-dire qui prennent en compte la multiplicité des formes de domination (sexuelle, raciale, de classe, mais aussi d'âge, en fonction du handicap...). En fait, en France, on s'est intéressé à l'intersectionnalité dans les années 2000, soit à un moment où la lutte contre le sexisme et l'homophobie se retrouvait en tension avec la lutte contre le racisme et la xénophobie. Contre un féminisme majoritaire, ou un mouvement homosexuel dominant, prêts à se laisser instrumentaliser contre des "autres" racialisés, contre les nouveaux "nationalismes sexuels" et en particulier contre "l'homonationalisme", on voit donc se développer des mouvements qui se définissent comme intersectionnels (ainsi des "lesbians of color"). Mais c'est bien le signe que l'articulation entre ces mouvements est problématique...

AF: *En France, la reconnaissance du mariage entre conjoints de même sexe et la reconnaissance du droit de l'adoption de ces familles, de quelle manière change-t-il le concept de la famille, et le principe hétéro-normatif qui était la base de la définition de la famille et de filiation? Dans quelle mesure la reconnaissance juridique et la pratique du droit dans le domaine de la famille homoparentale et homo-affective modifie-t-elle les définitions des relations sociales et familiales? Certains auteurs parlent de homonormativité, vous pensez qu'on peut courir le risque d'une reproduction des relations hétérosexuelles de la part des familles homosexuelles?*

EF: Des féministes et des *queers* ont exprimé de longue date leur inquiétude face aux risques de normalisation de l'homosexualité, sommé de se conformer aux règles conjugales du mariage. Cette mise en garde demande à être prise au sérieux. Car on aurait tort d'oublier la critique féministe (renouvelée par la critique *queer*) de l'institution matrimoniale. Encore faut-il bien voir que le mariage n'est pas une institution intemporelle, non plus que la famille: l'histoire nous montre en particulier que le mariage n'est plus le fondement de la filiation (plus d'un enfant sur deux naît hors-mariage en France), et que la femme n'est plus condamnée à l'inexistence civile par le mariage.

Pour un couple de même sexe, le mariage prend un sens politique (une sorte de *coming out* institutionnel) qu'il n'a pas pour un couple hétérosexuel. De même, avoir un enfant, c'est une norme pour un homme, et *a fortiori* une femme hétérosexuels; en revanche, cela ne va toujours pas de soi pour une femme, et *a fortiori* pour un homme hétérosexuels. Les homosexuels doivent aujourd'hui inventer leur rapport au mariage et à la famille, alors que les hétérosexuels héritent de modèles déjà constitués. Peut-être les premiers vont-ils simplement imiter les seconds; mais peut-être aussi les seconds vont-ils réfléchir à l'expérience des premiers. Par exemple, être un couple est-il nécessairement défini par la fidélité? Par la cohabitation?

On fait ainsi bouger l'ordre des choses: d'une part, l'hétérosexualité n'est plus une norme évidente si l'homosexualité ne lui est pas inférieure, et si la hiérarchie des sexualités n'est plus instituée par le mariage; d'autre part, si le mariage et la famille ne sont plus fondés sur une présomption d'hétérosexualité, alors, ces institutions ne paraissent plus naturelles. Leur dénaturalisation nous invite à les repenser pour savoir, non pas tant ce qu'elles sont (conformément à quelque fondement transcendant), mais ce qu'on peut en faire (selon une définition immanente). C'est en ce sens que le "mariage gay" participe d'une logique démocratique: il ne garantit pas un progrès de la liberté ou de l'égalité; en revanche, il ouvre la possibilité d'un débat sur les normes conjugales et familiales – y compris pour critiquer, d'un point de vue conservateur ou d'un point de vue radical, cette innovation institutionnelle.

AF: *En termes de droits, en Europe, nous avons des situations différentes (voir l'Italie, où il n'existe aucune loi qui reconnaît le droit d'épouser une personne du même sexe), ce qui entraîne des situations paradoxales où le franchissement des frontières «mange les droits». Une personne est mariée légitimement dans un état, par exemple la France, puis elle arrive en Italie et ce droit lui est refusé. À Votre avis, la Communauté européenne dans ce domaine peut faire quelque chose?*

EF: D'abord, il y a effectivement des problèmes de droit international. C'est vrai pour le mariage, qui est défini différemment selon les pays. C'est même une question à laquelle les États-Unis sont confrontés, en raison de leur fédéralisme: le *Defense of Marriage Act* de 1996 (remis en cause par la Cour suprême

en 2013, dans sa décision *Windsor*) autorisait les États à ne pas reconnaître le mariage (en l'occurrence, de même sexe) célébré dans un autre État. Le droit international peut ainsi faire bouger les règles. On l'avait vu, avant le mariage pour tous, pour un couple d'hommes franco-néerlandais. Mais pas forcément: par exemple, beaucoup de pays ferment l'adoption aux couples de même sexe venus de l'étranger – même si ce droit leur est ouvert chez eux. On voit en tout cas que l'Europe préfère unifier son droit en matière de politique économique ou de politique d'immigration, plutôt que pour ce qui concerne l'avortement ou les droits des homosexuels.

Au-delà, une question se pose, qui oriente aujourd'hui une partie de mon travail. Depuis longtemps, nous avons tendance à confondre famille et nation: c'est ainsi que la filiation s'inscrit dans deux chapitres du droit français – sur la famille et sur la nationalité. Qui appartient au cercle familial, et qui au cercle national. Qui est dedans, et qui est dehors. La naturalisation de la famille et celle de la nation vont donc de pair, la biologisation de la filiation familiale redoublant le droit du sang pour la nationalité. Et si, dans un contexte de mondialisation qui est celui, non seulement des capitaux, mais aussi des travailleurs, on essayait de rompre ce lien entre famille et nation pour penser la famille transnationale? Non plus partir de la représentation ancienne selon laquelle la nation est une grande famille (ou la famille une petite nation), mais au contraire, en faisant l'hypothèse que la famille transnationale, loin d'être l'exception à la règle, dit aujourd'hui la, ou du moins une vérité de nos sociétés?

AF: *L'avancée de la droite en France peut avoir un impact négatif sur les réalisations de ces dernières années? Pensez-vous que les changements sont bien serrés et bien développés et acceptés par la société, tels de ne pas craindre une baisse des droits acquis?*

EF: Comme beaucoup de mes contemporains, j'ai cru à mon insu, voire à mon corps défendant, au progrès, c'est-à-dire à une logique inéluctable. En particulier, dans la bataille des mœurs, il me semblait qu'on volait de victoire en victoire: après la génération des droits reproductifs (contraception, avortement dans les années 1960), les droits des couples de même sexe dans les années 2000. Travailler sur la société étatsunienne m'a rendu prudent: les années 1980, avec la *Moral Majority*, ont montré que le progrès n'est jamais acquis. Sans doute pouvait-on croire à "l'exception américaine"; mais l'exemple récent de l'Espagne, qui remet en cause le droit à l'avortement, le confirme: il n'y a pas de progrès irréversible.

Une fois encore, il nous faut penser politiquement: ce sont des combats perpétuels qu'il faut livrer. La droite l'a bien compris: en France, la majorité de l'opinion était favorable au "mariage pour tous"; mais dans la rue, la minorité d'opposants se faisait si bruyante qu'elle a pesé sur le débat. C'est ainsi que le gouvernement a reculé sur l'ouverture de la Procréation médicalement assistée aux couples de même sexe – cédant ainsi à la mobilisation de droite et



d'extrême droite, religieuse et laïque. Aujourd'hui, les mêmes s'enhardissent en conséquence: c'est la bataille contre "la-théorie-du-genre", qui fait également reculer le gouvernement socialiste. En réalité, au-delà du genre, il s'agit bien sûr de l'égalité, non seulement entre les sexualités (la lutte contre l'homophobie est dénoncée comme une promotion de l'homosexualité), mais aussi entre les sexes (théoriquement, tout le monde est pour l'égalité, mais la Manif pour tous défile en criant: "Pas touche à nos stéréotypes de genre!"). Rien n'est jamais gagné une fois pour toutes; mais rien n'est perdu non plus: il faut se battre sans fin.

AF: *Voulez-vous nous parler de l'importance de Foucault dans votre travail et la nécessité de surpasser ces arguments, la simple opposition entre la liberté individuelle et la contrainte sociale.*

EF: Si j'ai appris la sociologie en lisant Bourdieu, c'est avec Foucault que j'ai pu penser l'historicité, non seulement de nos sociétés, mais aussi des mots avec lesquels nous les appréhendons. En outre, j'ai développé ma réflexion sur la démocratie sexuelle en regard de ses analyses sur la biopolitique – non pas en opposition, mais en complément. En effet, la pensée critique héritées des années 1960 me paraît faire peu de place à la sphère publique, et donc à ce que je qualifie de démocratie. Médias, politique, sondages, y sont surtout dénoncés et démontés; l'espace public apparaît comme un écran qui nous sépare de la réalité (voir le "mythe de la caverne" revisité par Alain Badiou dans sa réécriture de *La République* de Platon).

Or, sans rejeter cette critique fondamentale, il me paraît important de ne pas réduire le sujet à une dupe, victime de l'illusion de la sphère publique. C'est ma manière de prolonger l'argument de Foucault revisité par Judith Butler. Le pouvoir n'est pas seulement ce qui empêche; c'est aussi et surtout ce qui produit, nous dit Foucault qui réagit alors contre les facilités des dénonciations post-soixante-huitardes de la domination. Ainsi, plutôt que d'analyser une domination pure, qui empêche le sujet d'exister, le philosophe français s'attache à penser la manière dont le sujet se constitue dans la relation de pouvoir: l'assujettissement est donc indissociable de la subjectivation. C'est ici que la philosophe étatsunienne prend le relais pour penser notre rapport aux normes. Ce sont toutes les réflexions sur l'*agency*, ou capacité d'agir, soit une manière de penser la domination qui ne condamne pas toute politique à l'échec et qui permette d'échapper à l'alternative frustrante des dissertations lycéennes: "liberté ou déterminisme"?

À cet héritage philosophique, j'ajoute seulement le rôle de la sphère publique. Il est vrai qu'à la différence de Jürgen Habermas, et en accord avec Nancy Fraser, je crois qu'il faut être attentif à la domination dans la sphère publique – tout le monde n'y a pas accès également, bien entendu. Reste que la sphère publique, à l'inverse, a accès à tout le monde! Autrement dit, tout le monde n'a pas la parole, mais tout le monde est traversé par cette parole publique. C'est bien sûr

une violence symbolique; mais c'est aussi une arme pour faire bouger les choses. Car cet espace, on l'a vu, permet de remettre en cause l'évidence des choses – de troubler les normes.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle je développe une critique de la notion d'habitus, telle qu'elle est définie par Bourdieu. La société kabyle rurale des années 1950 est son modèle; en conséquence, l'habitus apparaît comme ce qui s'impose aux acteurs sociaux sans même qu'ils en aient conscience, et sans qu'ils aient de prise sur leurs actions. Ils sont "agis" par l'habitus. Or il reste à penser ce qu'il advient de l'habitus quand nous avons conscience, plus ou moins confusément, des normes qui nous constituent. Il nous faut préciser ce que devient l'habitus dans des sociétés où la sphère publique investit l'intimité. Bref, élaborer une théorie de l'habitus démocratique.

*AF: Voulez-vous nous parler de la valeur que vous avez attribué à l'interdisciplinarité comme possibilité d'une connaissance capable d'ouvrir un débat démocratique sur ces arguments (l'homosexualité, famille homoparentale, principe hétéro-normatif).*

EF: Ma formation est d'abord en sociologie et en anthropologie (mais aussi en histoire), et mes objets m'ont amené aussi à me tourner vers la science politique: les sciences sociales, c'est là mon métier. Toutefois, en parlant de genre et de sexualité, je me suis rendu compte que j'entrais inévitablement dans une conversation avec d'autres discours: c'est ainsi que j'ai enseigné pendant 12 ans, à l'École normale supérieure, un séminaire intitulé "Actualité sexuelle" avec un psychanalyste (Michel Tort) et un philosophe (Michel Feher). J'ai beaucoup travaillé aussi avec des juristes (en particulier Daniel Borrillo). J'ai également été amené à m'intéresser à la littérature et à l'art, mais aussi à la théologie – à ces productions, mais aussi à leurs producteurs (ou productrices), donc à la fois comme objets et comme interlocuteurs. De fait, il n'y a pas une vérité ultime du sexe, qu'elle soit produite par la psychanalyse ou les sciences sociales. Ce sont des représentations complémentaires et aussi concurrentes. Comprendre la politisation des questions sexuelles implique de les prendre toutes en compte.

En outre, j'ai dû me confronter à la philosophie. C'est que pour penser le changement qui s'esquissait à l'époque du PaCS, il était difficile de s'appuyer seulement sur la sociologie (qui d'ordinaire enregistre les évolutions qui ont déjà eu lieu); et plus difficile encore d'invoquer l'anthropologie (qui était plutôt mobilisée pour énoncer des structures intemporelles, anhistoriques... et donc à des fins conservatrices). Quant à l'histoire, elle servait surtout à penser le passé. J'ai donc cherché à analyser l'historicité à partir de deux catégories: l'événement (il se passe quelque chose) et l'actualité (le présent est traversé par l'histoire). Deleuze et Foucault m'ont donc été utiles dans ce travail. Mais la philosophie politique, de Castoriadis et Lefort à Rancière, me sert aussi à formuler plus précisément ce que j'essaie de dire sous le terme de "démocratie sexuelle".

Enfin, j'ajouterai une chose qui est pour moi essentielle: ce qui fait bouger

les choses, dans le savoir, c'est d'abord la société. C'est l'émergence de revendications homosexuelles sur le mariage et la filiation qui a conduit la sociologie de la famille et l'anthropologie de la parenté (sans parler de la psychanalyse!) à se poser des questions nouvelles en interrogeant leurs points aveugles. Il ne faut donc pas seulement revendiquer l'autonomie de la science; il convient en même temps de se laisser bousculer par le monde. Ainsi, les sciences sociales sont sociales au sens où elles prennent pour objet la société, mais aussi au sens où elles se savent inscrites dans la réalité sociale.

La sociologie ou l'anthropologie ne peuvent pas être en surplomb du monde. C'est à condition de le reconnaître qu'elles peuvent nous aider à penser le monde démocratique. Les vérités sociologiques ou anthropologiques que nous produisons ne sont pas moins historiques que le monde que nous analysons. Autrement dit, le savoir lui-même est "démocratisé" - non pas au sens où il appartiendrait également à toutes et tous (un tel populisme serait illusoire, puisqu'il y a de fait une professionnalisation de la science), mais précisément parce qu'il propose des vérités immanentes, et non transcendantes. C'est cela aussi qu'il nous faut penser - en résonance avec les réflexions épistémologiques du féminisme sur les "savoirs situés": un savoir démocratique.

## Intervista a Anne Cadoret<sup>2</sup>

Paris, Juillet 2014

Annamaria Fantauzzi: *Comment le mariage entre homosexuels peut modifier la filiation?*

Anne Cadoret: La filiation concrétise, poursuit une alliance entre deux individus ou deux groupes (pour éviter la guerre: l'alliance matrimoniale). Un anthropologue anglais, J. Pitt-Rivers écrivit que les mariages qui n'ont pas donné lieu à une filiation furent oubliés dans l'histoire des familles, parce qu'ils étaient sans suite, sans prolongation de cette alliance. Que le mariage soit entre personnes homosexuelles ou hétérosexuelles ne change rien à ce principe d'alliance matrimoniale.

AF: *Comment l'homoparentalité peut transformer la relations généalogique?*

---

<sup>2</sup> Anne Cadoret a été Chargée de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique (1982-2010). Anthropologue bien connu pour ses études sur la parenté plurielle et les familles homoparentales, elle a étudié à la Sorbonne et à l'Ecole des hautes Etudes en Sciences Sociales. Son travail s'inspire de l'école française de la parenté (Claude Lévi-Strauss, Françoise Héritier ou encore Maurice Godelier), et de Foucault pour essayer de comprendre sur quelles instances une société fait reposer sa vérité de la filiation. Pendant les années '90,

AC: Elle pose la question du corps et de la sexualité; à partir du moment où les géniteurs sont assimilés aux parents – et les parents aux géniteurs – l'enfant est issu du corps des parents: de la mère parce qu'elle accouche, de son époux qui devient le père parce que la mère se doit de n'avoir eu des relations sexuelles qu'avec lui. L'homoparentalité met à mal ce principe moral; elle dit que les deux parents de l'enfant, parents qui forment un couple (j'exclus alors la co-parenté), ne peuvent être tous les géniteurs de l'enfant; elle libère complètement la sexualité de la reproduction.

AF: À votre avis, comment s'inscrit la famille entre des individus du même sexe dans

---

elle a étudié les familles morvandelles, région française située au Sud-Est de Paris, connue pour avoir accueilli de nombreux enfants de l'Assistance publique, puis de l'Aide sociale à l'enfance. Elle relève ainsi que la parenté n'est pas si simple que la loi l'impose, que tous ses interlocuteurs ou interlocutrices ont dû jouer avec la règle de deux seuls parents, un père et une mère, sur lesquels reposent tous les rôles de concevoir, mettre au monde, nourrir, élever un enfant et lui donner un statut, rôles que l'anthropologue britannique, Esther Goody, travaillant en Afrique, avait noté comme pouvant se répartir entre plusieurs personnes. Ce travail a donné lieu au livre *Parenté plurielle. Anthropologie du placement familial* (1995) et à de nombreux articles. Plus récemment, dès la fin des années '90 jusqu'à présent, elle s'est intéressée aux familles homoparentales et de la maternité homosexuelle. Il ne s'agissait plus, comme dans les situations familiales rencontrées dans le Morvan, de réfléchir à l'agencement entre parents de naissance et parents éducateurs (avec l'Etat comme intermédiaire), mais de relever la manière dont les homosexuelles deviennent des parents à travers les pratiques existantes, comme la recomposition familiale (plus de deux parents), l'adoption et l'aide médicale à la procréation (pas plus de deux parents).

Quelques publications sur le sujet de l'homoparenté:

Cadoret Anne

2001, *Maternité et homosexualité*, in Y. Knibiehler (éd. par), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, Paris, Bayard, pp. 77-92.

2002, *Des parents comme les autres. Homosexualité et Parenté*, Paris, Editions Odile Jacob (Réédition augmentée, novembre 2014). (Trad. it. 2007, *Genitori come gli altri Omosessualità e genitorialità*, Milano, Feltrinelli).

2005, *Pluriparentesco y familia de referencia*, in D. Marre, J. Bestard (eds.), *La Adopción y el acogimiento: presente y perspectivas*, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 273-281.

(éd. par) 2006 (con M. Gross, C. Mécar, B. Perreau), *Homoparentalités. Approches scientifiques et Politiques*. Actes de la 3ème conférence internationale sur l'homoparentalité, Paris, P.U.F.

2009a, *Parenté et familles homoparentales: un grand chahut*, in E. Porqueres i Gene (éd. par), *Les défis contemporains de la parenté*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 151-170.

2009b, *The contribution of homoparental families to the current debate on kinship*, in J. Edwards, C. Salazar (ed. by), *Kinship Matters. European Cultures of Kinship in the Age of Biotechnology*, Oxford, Berghahn Books, pp. 79-96.

2012, *La famille homoparentale en France: une révolution tranquille?*, "Enfances, Familles, Générations", XV/1, pp. 45-60.

*les changements globaux d'autres formes de famille (par exemple la famille adoptive). Ou bien représente-t-elle une forme autonome?*

AC: La famille homoparentale ne fait que prolonger les configurations familiales existantes, sauf une, et pas n'importe laquelle, la famille de référence constituée d'un père et d'une mère alliés. Elle ne représente pas une forme autonome, mais nous fait réfléchir à notre modèle familial. Alors que les différentes évolutions du modèle de référence pouvaient encore se glisser dans la même référence, la famille homoparentale qui est effectivement un "simple" pas de plus dans cette évolution ne s'inscrit plus dans le modèle. Elle nous démontre que ce principe de construction n'est plus une référence à partir de laquelle d'autres configurations familiales se sont imposées (recomposition, adoption, recours à une Amp), mais une simple forme familiale possible, un choix possible.

AF: *La mise en discussion du principe hétérosexuel qu'est-ce qu'il détermine au niveau des relations et des représentations de la parenté?*

AC: En remettant en discussion du principe d'un père et d'une mère pour fonder une famille, dissocie la parenté du corps: les "producteurs" de l'enfant, parce qu'ils/elles ont donné leurs gamètes (sperme, ovocyte) ou elles ont prêté leur utérus, absolument nécessaires à la venue au monde de l'enfant, n'en sont pas (pas obligatoirement) les parents: et cela se voit, cela ne peut plus être caché. Le corps et la sexualité se détachent de la parenté.

AF: *Selon vous, est-ce-que les changements récents de la famille ont conduit à l'extinction finale du paradigme biologique ou bien ce dernier va réapparaître d'une façon différente à travers la procréation assistée?*

AC: Ce paradigme devrait disparaître comme base de la famille; ou plutôt changer de sens: des figures parentales (nous n'avons pas le vocabulaire pour les désigner) biologiques existent ; il faut trouver un moyen de leur attribuer un statut, car bien que nécessaires à la venue de l'enfant, bien que laissant des traces importantes à l'enfant par du corps transmis (ADN, etc.), elles n'en sont pas les parents qui inscrivent l'enfant dans leur généalogique, en font des cousins, des neveux/nièces de la famille étendue.

En fait, je ne suis pas sûre que l'on puisse continuer à parler de filiation biologique : la naissance est biologique, le corps est biologique, mais la filiation est obligatoirement du social qui donne un lieu au biologique: en elle dans les familles traditionnelles, ailleurs dans les homofamilles ainsi que dans les familles adoptives, et ailleurs dans certaines situations de procréation assistée.

AF: *Est-ce-que la procréation assistée diffère, à votre avis, de la grossesse subrogée ou "pour les autres" (Gpa) au niveau de la parentalité et ses représentations?*

AC: La Gpa ou la mère pour autrui ne peut être cachée; une grossesse dure 9 mois; elle pose donc la question de l'anonymat des montages de notre procréation assistée; en plus de poser la question de la "location" d'une partie du corps de la femme, de son utérus.

Elle peut désacraliser la maternité, fonction tant revendiquée par certaines féministes. Mais il serait possible de rendre toute sa valeur à cette maternité en donnant un statut à la femme porteuse dans un circuit non pas de don, mais d'échange, de solidarité féminine et humaine.

*AF: Le débat sur la sexualité ou sur la famille homosexuelle, comme vous l'avez souligné dans votre travail, tels que les questions relatives à l'orientation sexuelle, la sexualité, le choix du partner, vont au-delà de la sphère privée et envahissent la sphère publique. Ce changement de quelle façon modifie-t-il la relation entre la sphère privée intime et la sphère publique?*

AC: La sexualité est considérée comme une affaire intime; toutefois elle est très régulée: modes de sexualité, âges, personnes autorisées ou interdites (par ex. inceste et pédophilie); ne pas respecter ces règles revient souvent à transgresser un tabou. Tant qu'elle "respecte" les règles édictées de bonne pratique (comme autrefois la sexualité dans le mariage à but procréatif), elle pouvait être conçue comme relevant de la sphère privée. Mais c'était une illusion: l'autorisation des pratiques sexuelles est une affaire politique. Alors le politique est-il toujours public.

*AF: Comment la politisation de la sexualité affecte la redéfinition de la notion de genre, la sexualité elle-même, l'homosexualité et l'hétérosexualité?*

AC: La sexualité autorisée était (est ?) l'hétérosexualité, c'est à dire une sexualité entre personnes de sexe différent. A partir du moment où l'homosexualité est revendiquée comme pratique sexuelle possible, recevable, cela entraîne une redéfinition du rapport à l'autre: l'autre, le/la partenaire sexuel(le), n'est plus obligatoirement de l'autre sexe que soi; et pourtant il/elle est l'autre. Quant à la distinction entre sexe et genre, elle me paraît peu féconde. Je ne suis pas d'accord pour rabattre le sexe sur le biologique et le genre sur le social. Ce qui compte est la personne humaine.

*AF: En France, la reconnaissance du mariage entre conjoints de même sexe et la reconnaissance du droit de l'adoption de ces familles, de quelle manière change-t-il le concept de la famille, et le principe hétéro-normatif qui était la base de la définition de la famille et de filiation.*

AC: Cela détruit le principe hétéro-normatif, base effectivement de la définition de la famille et de la filiation dans notre société occidentale, car les per-

sonnes homosexuelles demandent non seulement d'être reconnues dans leur sexualité, mais aussi veulent "faire famille", être reconnues familles comme les autres (par ex. leurs revendications à faire partie de l'Union Nationale des Associations Familiales, ce qui leur est encore refusées). Ces revendications ont été portées par l'APGL dès les années 1990, revendications des gays et des lesbiennes au départ pour la reconnaissance de leur parenté (et non tant de leur sexualité). Ces mouvements s'inscrivent dans la reconnaissance européenne des droits de l'homme, c'est à dire du respect de ses libertés fondamentales, dont celle de fonder une famille...

*AF: Dans quelle mesure la reconnaissance juridique et la pratique du droit dans le domaine de la famille homoparentale et homo-affective modifie-t-elle les définitions des relations sociales et familiales?*

AC: La famille n'est plus fondée (fictivement) sur la rencontre sexuelle procréative des parents, n'est plus fondée sur un seul père plus une seule mère, ni un père plus une mère. Cela veut dire que les géniteurs se détachent des parents, que ce sont deux catégories distinctes, qui peuvent se recouper ou non.

*AF: Peut l'avancée de la droite en France avoir un impact négatif sur les réalisations de ces dernières années? Pensez-vous que les changements sont bien serrés et bien développés et acceptés par la société, tels de ne pas craindre une baisse des droits acquis?*

AC: Je pense qu'il y a effectivement un certain changement de mentalité; que nous ne reviendrons pas sur une sexualité sans aucune contraception (par exemple), que nous n'interdirons jamais le divorce, qu'il n'y aura pas de nouveau des "bâtards", (même si l'on peut parler des "bâtards de la République" pour les enfants nés par GPA à l'étranger et sans citoyenneté française, ce qui vient d'être condamné par la Cour Européenne des Droits de l'Homme (cela rejoint votre question précédente). Mais ces changements de mentalité ne recouper pas, ou pas complètement, la distinction droite/gauche. Le mouvement anti-mariage pour tous est un mouvement lié aussi à la crise économique, à la perte de la place de la France comme leader mondial ...

*AF: Voulez-vous nous parler de l'importance de Foucault dans votre travail et la nécessité de surpasser ces arguments, la simple opposition entre la liberté individuelle et la contrainte sociale.*

AC: Les écrits de Foucault m'ont aidée à avancer dans la compréhension du refus de l'homoparenté. J'ai commencé à réfléchir à cette question à partir de ma formation d'anthropologue et des écrits de Lévi-Strauss sur le lien fondamental entre alliance et filiation et des écrits de Godelier sur la place de la sexualité dans l'organisation des sociétés. Foucault n'est venu qu'une fois que j'avais pu

mettre à plat les configurations homoparentales. En fait ce sont plus les idées de Foucault sur le statut de la vérité, de la preuve, que ces écrits sur la sexualité qui m'ont inspirée.