

## **« L'ÉGALITÉ ENTRE LES FEMMES ET LES HOMMES » COMME MARQUEUR D'UNE IDENTITÉ NATIONALE PARTICULIÈRE**

*Marie-Blanche Tahon*

Département d'anthropologie et de sociologie, Université  
d'Ottawa

Ce texte reprend en première partie la communication présentée au colloque du CIRCEM, *Universalisme versus Relativisme. Dépasser l'antinomie ou une antinomie dépassée?*, le 2 février 2007, alors intitulée « *Pas d'égalité séparée!* » *Et après?* « *Et après?* » était là pour signifier, de manière un peu familière, je l'admets, que l'affirmation d'un principe en passe de devenir un slogan — « *Pas d'égalité séparée!* » — s'accommodait de l'instauration légale, dans la pratique, d'une inégalité entre gais et lesbiennes, entre hommes et entre femmes, en un point particulier certes, mais qui n'est pas banal : celui de la mise en place de « nouvelles règles de filiation ». Cette expression soulignait la légèreté avec laquelle le législateur québécois s'était acquitté de sa tâche en la matière.

Ce colloque du CIRCEM a eu lieu quelques jours avant la mise en place de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles, pour calmer la surenchère contre les « accommodements raisonnables ». Un des résultats les plus tangibles réside actuellement dans l'adoption, en mai 2008, de la loi 63, qui est destinée à modifier la Charte des droits et libertés de la personne pour y inclure explicitement dans son préambule, « l'égalité entre les femmes et les hommes » —cette loi est en contradiction avec celle de 84, adoptée en 2002, qui institue l'union civile et instaure de nouvelles règles de filiation. Elle illustre la tendance adoptée par le relativisme qui imprègne l'appréhension de l'universalisme au Québec. « *Et après?* » prend plus rapidement son sens chronologique que je ne l'aurais imaginé. Ce que je tenterai de démontrer en deuxième partie.

## **1. « Pas d'égalité séparée! » Et après?**

« Pas d'égalité séparée! », c'est le slogan argumentaire qui a réuni les associations gaies et lesbiennes québécoises pour revendiquer, en 2002, l'ouverture de l'union civile aux couples de sexes différents. Il a été repris par le premier ministre Paul Martin, en 2005, pour ouvrir le mariage civil aux couples de même sexe, ce qui rendait impossible l'instauration d'une « union civile » à l'échelle du Canada.

Rappelons que l'union civile québécoise ne se distingue du mariage que sur deux points : elle ne peut être contractée qu'à 18 ans (16 ans pour le mariage) et sa dissolution est enregistrée par un notaire si le couple n'a pas d'enfant en commun (par un juge pour les mariés). Étant donné le partage des compétences, le Québec ne pouvait pas modifier la définition du mariage — en union de deux personnes — qui est une prérogative fédérale. Avec l'union civile, le Québec a donc, à l'époque, utilisé ses prérogatives au maximum, d'autant que, pour être en conformité avec le partage des compétences, il a assorti l'union civile de nouvelles règles de filiation.

### **1. 1. L'inégalité des nouvelles règles de filiation québécoises**

L'universalisme qui a présidé à l'union civile québécoise et au mariage civil canadien n'intervient plus au chapitre des nouvelles règles de filiation. En effet, celles-ci instaurent de l'inégalité entre gais et lesbiennes et plus généralement entre hommes et femmes en fonction de leur orientation sexuelle. Avec la loi 84, on assiste à une redéfinition de la maternité : est mère une femme qui accouche; est aussi mère une femme qui n'accouche pas si elle vit, mariée, en union civile ou en union de fait, avec une femme qui accouche. Ce qui est permis à une lesbienne qui n'accouche pas — être déclarée mère d'un enfant sur son acte d'état civil — ne l'est pas à une hétérosexuelle. Celle-ci devrait recourir à une mère porteuse, ce qui est expressément interdit par le Code civil.

L'interdit du recours à une mère porteuse a aussi pour effet de rendre impossible que, sur l'acte de naissance d'un enfant, son inscription en tant

que fils ou fille de deux pères. Comme l'énonce clairement le site du ministère de la Justice du Québec : « Si l'enfant naît dans un couple composé de deux femmes, qu'elles vivent en union civile ou en union de fait, un lien de filiation est établi avec chacune des conjointes. Elles sont alors désignées comme les mères de l'enfant. » À « deux femmes » est indiqué un appel de note qui se lit comme suit : « est exclu le couple masculin en raison de la nullité dont serait frappée toute convention par laquelle une femme s'engage à procréer ou à porter un enfant pour le compte d'autrui ».

La possibilité qu'un enfant ait deux mères a également été admise au nom du rejet d'une égalité séparée. En effet, quand une députée libérale a suggéré que la compagne de la femme inséminée puisse adopter l'enfant — comme cela sera ultérieurement légalisé en Espagne et en Belgique, par exemple —, elle a rapidement été soupçonnée de discrimination. Le raisonnement était le suivant : puisque dans le cas d'un couple hétérosexuel, le conjoint de la femme qui a reçu une insémination avec donneur (IAD) est déclaré le père de l'enfant, dès sa naissance, il n'y a aucune raison que, dans le cas d'un couple lesbien, la conjointe de la femme qui a reçu une IAD ne soit pas déclarée la mère de l'enfant.

Une différence peut pourtant apparaître entre couples hétérosexuels et lesbiens qui recourent à une IAD. Dans le cas d'un couple hétérosexuel, l'IAD se pratique, le plus souvent, sinon toujours, dans une clinique de fertilité et le donneur de sperme est anonyme. Dans le cas d'un couple lesbien, l'IAD peut se pratiquer dans une clinique de fertilité, mais pas obligatoirement. Elle peut aussi résulter d'un don de sperme d'un « vieil ami ». Si le don a lieu en dehors d'une relation sexuelle, le donneur connu devient anonyme et la compagne de la mère sera mère de l'enfant. Ce n'est que si le don se fait par un coït que le donneur peut revendiquer le titre de père. En effet, l'article 538.2 du Code civil énonce : « L'apport de forces génétiques au projet parental d'autrui ne peut fonder aucun lien de filiation entre l'auteur de l'apport et l'enfant qui en est issu. » Il est complété par :

Cependant, lorsque l'apport de forces génétiques se fait par relation sexuelle, un lien de filiation peut être établi, dans l'année qui suit la naissance, entre l'auteur de l'apport et l'enfant. Pendant cette période, le conjoint de la femme qui a

donné naissance à l'enfant ne peut, pour s'opposer à cette demande, invoquer une possession d'état au titre.

Cette dernière phrase, qui fait référence au « conjoint de la femme », est sans doute une trace de la précipitation qui a entouré les modifications du Code civil. C'est de la conjointe de la femme dont il s'agit et non du conjoint. On voit mal en effet, comme le remarquent Philips-Nootens et Lavallée<sup>1</sup>, « le conjoint stérile préférer, à l'insémination artificielle, l'intervention directe d'un autre homme », d'autant que, ce faisant, il renoncerait *ipso facto* au titre de père.

Ainsi, au Québec, l'acte sexuel même est une condition pour qu'un homme soit reconnu participer à la procréation d'un enfant et pour qu'il accède éventuellement à la paternité. À une exception près, cependant : cette condition n'est pas imposée au conjoint d'une femme qui reçoit une IAD. Tous les hommes québécois ne sont donc pas égaux dans la reconnaissance de leur participation à la procréation. Dans ce cas, l'avantage va aux hommes hétérosexuels stériles. En revanche, chez les femmes, ce sont les hétérosexuelles qui ne peuvent pas accoucher qui sont pénalisées.

Le souci de ne pas établir une « égalité séparée » entre femmes, qui n'est pas entièrement réglé, comme on vient de le voir, a aussi débouché sur l'instauration de la « monoparenté ». En effet, l'établissement « de la filiation des enfants nés de la procréation assistée » repose sur le « projet parental » qui est ainsi défini par l'article 538 du Code civil :

Le projet parental avec assistance à la procréation existe dès lors qu'une personne seule ou des conjoints ont décidé, afin d'avoir un enfant, de recourir aux forces génétiques d'une personne qui n'est pas partie au projet parental.

---

<sup>1</sup> Suzanne Philips-Nootens et Carmen Lavallée, « De l'état inaliénable à l'instrumentalisation : la filiation en question », dans Pierre-Claude Lafond et Brigitte Lefèvre (dir.), *L'Union civile. Nouveaux modèles de conjugalité et de parentalité au XXI<sup>e</sup> siècle*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2003, p. 343, n. 30.

L'inclusion d'une « personne seule » n'a fait l'objet d'aucune demande de la part des associations et des citoyens qui ont participé à la Commission des institutions ni d'aucuns échange entre ministre et députés pour rédiger l'article<sup>2</sup>. Elle est d'autant plus étonnante qu'elle contrevient à la « philosophie de la loi » dont l'objectif est de permettre « aux enfants québécois, à tous les enfants québécois, d'avoir deux parents ». Avec l'interdit de la mère porteuse, la « personne seule » ne peut être qu'une femme. Est ainsi enjoint aux cliniques de fertilité d'accepter de fournir une IAD à une femme seule. On voit mal quelle serait l'innovation de la loi en matière d'insémination avec donneur amical : la « fille-mère » est une figure historiquement bien connue.

### **1. 2. « Il faut toujours plus qu'un homme et une femme pour faire un enfant »<sup>3</sup>**

Quel est alors le rôle de l'homme dans la procréation? [...] [La réponse] nous a été fournie lors de l'enquête sur les métaphores, dictons et chansons populaires. En effet, une métaphore dit : « mu o hi mao gi, di go zi mao Zi » (si la pluie ne tombe pas du ciel, l'herbe ne poussera pas de la terre). Et souvent, il est aussitôt ajouté : « Aussi forte que soit une femme, si elle n'est pas couchée par un homme, elle ne pourrait pas faire d'enfant. » La métaphore entre progéniture et herbe est révélatrice, car elle sous-tend la présence, à l'origine, d'une graine dans la terre (le ventre de la femme) dont le développement est amorcé par un apport extérieur : la pluie (le sperme). Ainsi, l'homme n'est, en quelque sorte, qu'un arroseur. Ce qui correspond à la décision de Abaodgu, et est confirmé par un dicton : « dZiobu dZia i si » (littéralement : s'amuser (faire l'amour) constitue une bienfaisance pour la maisonnée de la femme). Il est aussi expliqué que « dans l'accouplement, le but de la femme est de faire des enfants, et

---

<sup>2</sup> Marie-Blanche Tahon, *Vers l'indifférence des sexes? Union civile et filiation au Québec*, Montréal, Boréal, 2004.

<sup>3</sup> Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004; Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007.

celui de l'homme est à la fois de s'amuser et de faire acte de bienfaisance »<sup>4</sup>.

Chacun aura reconnu un passage du livre de Cai Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*. Au Québec, toutefois, on pourrait dire que, depuis 2002, avec l'établissement de la bi-maternité d'origine, l'homme n'est, en quelque sorte, qu'un arroseur, qui s'adonne à « faire acte de bienfaisance » en donnant son sperme sans s'amuser.

Dans un article intitulé « Mariage entre personnes de même sexe et homoparentalité : un révélateur de notre capacité à assumer la modernité », le juriste français Daniel Borrillo prétend :

Si le mouvement féministe a permis la dissociation entre sexualité et reproduction, le mouvement LGBT radicalise cette rupture entre reproduction et filiation. Ainsi, ce n'est plus la capacité reproductrice (génétique) qui fonde la filiation juridique, mais la volonté individuelle et/ou partagée dans le cadre d'un projet parental. Lorsque, par exemple, la loi québécoise présume la paternité de la conjointe d'une femme qui a recours à l'insémination avec donneur anonyme, le droit renonce complètement à toute prétention de fondement biologique de la filiation. On ne peut plus faire semblant... Les unions de même sexe nous obligent à assumer complètement la dimension volontariste de notre système de filiation<sup>5</sup>.

Il ajoute un peu plus loin :

La dissociation entre sexualité et reproduction, la fondation de la filiation sur la volonté exclusivement et la contractualisation des relations familiales mettent de manifeste (*sic*) la

---

<sup>4</sup> Cai Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 96.

<sup>5</sup> Daniel Borrillo, « Mariage entre personnes de même sexe et homoparentalité : un révélateur de notre capacité à assumer la modernité », dans Anne Cadoret, Martine Gross, Caroline Mécaray et Bruno Perreau (dir.), *Homoparentalités. Approches scientifiques et politiques*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 322.

radicalisation de la modernité produite par le mariage gai et l'homoparentalité. Désormais, on ne peut plus continuer à prétendre que la famille soit fondée sur un ordre naturel transcendant la volonté individuelle<sup>6</sup>.

Si un juriste n'est ni anthropologue ni sociologue — ni l'un ni l'autre ne prétendrait que la famille est fondée sur un ordre naturel —, il pourrait, au moins, se souvenir que le Code civil de 1804 (Code Napoléon) établissait que « le père est le mari de la femme ». Ce qui était destiné à transcender un ordre naturel. « On ne peut plus faire semblant » écrit Borrillo en saluant le modèle de la loi québécoise. Lui le fait pourtant. Passons sur le recours à l'insémination avec donneur anonyme. C'est effectivement ce qui se passe ailleurs, mais le Québec, lui, admet le recours à l'insémination avec donneur connu. Ici, c'est le canal par lequel transite le sperme qui marque la frontière dans le lien entre reproduction et filiation. On l'a vu, si un homme donne son sperme à une lesbienne en couple avec une autre femme par relation sexuelle, il peut revendiquer d'être reconnu le père de l'enfant. Ce n'est que s'il éjacule dans un gobelet qu'il y renonce et permet ainsi à la conjointe de la femme artisanalement inséminée de devenir mère. Et non pas « père » comme le prétend Borrillo, en « faisant semblant ». Il n'a manifestement pas mesuré l'étendue du progressisme québécois.

La conjointe de la « mère biologique » — comme on disait à l'Assemblée nationale à Québec lors de la rédaction des modifications au Code civil — n'est pas « père », elle est « mère » ou « co-mère ». C'est ce qui est inscrit sur l'acte de naissance de l'enfant. Il faut pourtant concéder à Borrillo qu'un des articles du Code civil peut prêter à confusion. Il s'agit de l'article 539.1 qui prévoit que « lorsque les parents sont tous deux de sexe féminin, les droits et obligations que la loi attribue au père, là où ils se distinguent de ceux de la mère, sont attribués à celle des deux mères qui n'a pas donné naissance à l'enfant ». Dans les faits, cet article garantit, dans la chasse à l'égalité séparée, que les allocations familiales soient versées à la mère qui « a donné naissance » à l'enfant, comme dans une famille hétéroparentale.

---

<sup>6</sup> Borrillo, « Mariage entre personnes de même sexe et homoparentalité : un révélateur de notre capacité à assumer la modernité », dans *Homoparentalités. Approches scientifiques et politiques*, p. 325.

Benoît Moore<sup>7</sup> souligne que cet article semble « sexualiser la filiation là où elle ne l'est plus depuis 1977, année où le législateur québécois a remplacé la notion de puissance paternelle au profit de celle de l'autorité parentale ». Autrement dit, la différence des sexes réapparaît quand il s'agit de traiter d'un détail — vu le montant des allocations familiales et donc, leur impact très relatif sur le budget de la famille — dans un couple de même sexe féminin.

Le fait que Borrillo soit juriste et non anthropologue ou sociologue expliquerait-il la confusion qu'il entretient entre parentalité et parenté? Il faut bien admettre que de nombreux sociologues participent à cette confusion. Pourtant, l'ethnologue Anne Cadoret avait mis les choses au clair, dès 2002 :

Le mot le plus souvent entendu est celui d'« homoparentalité »; pourtant, il me semble que celui d'« homoparenté » convient mieux : l'« homo-parentalité » renvoie aux rôles parentaux tenus par les adultes homosexuels, alors que l'« homoparenté » se réfère à leur place de parents dans une structure de parenté. Or c'est d'abord sur cette place que butent les détracteurs de la famille homosexuelle, plus que sur le rôle parental que peut jouer la compagne de la mère ou le compagnon du père; et c'est bien à cette place de parent homosexuel qu'il nous faut réfléchir. C'est pourquoi je choisis d'employer le terme d'« homoparenté » au lieu de celui plus fréquemment utilisé d'« homoparentalité »<sup>8</sup>.

Elle n'a guère été suivie. Il n'est peut-être pas improbable que cela tienne précisément au fait qu'« homoparentalité » soit moins « interpellant ». Il devient de moins en moins impensable d'admettre qu'un enfant n'est pas plus mal élevé par deux femmes ou par deux hommes que par un homme et une femme. Le recouvrement d'« homoparenté » par « homoparentalité » — en particulier quand il s'agit de soutenir, ainsi que le fait Borrillo, « la

---

<sup>7</sup> Benoît Moore, « Les enfants du nouveau siècle (libres propos sur la réforme de la filiation) », dans *Développements récents en droit familial*, Service de la formation permanente, Barreau du Québec, vol. 176, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2002, p. 75-130.

<sup>8</sup> Anne Cadoret, *Des parents comme les autres. Homosexualité et parenté*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 73.

dimension volontariste de notre système de filiation » et de renoncer « complètement à toute prétention de fondement biologique de la filiation » — est peut-être imputable à une vision tenace et entretenue de la division sexuée du « travail parental » : deux mères valent mieux qu'une pour l'assurer, tandis que les enquêtes sociologiques entérinent le rôle central de la mère, qu'elle soit monoparentale ou non, et de la belle-mère de la famille recomposée<sup>9</sup> quant à l'exercice de la parentalité ou de ce que l'on a déjà appelé le « maternage ».

### 1. 3. Maternité et citoyenneté

Cette association me paraît importante à considérer dans une réflexion sur « Universalisme *versus* Relativisme ». Je me suis efforcée, dans mes travaux, de chercher une explication plausible à la tenue à distance de l'universalisme auquel ont été astreintes les femmes dans la modernité ouverte par la proclamation : « tous les hommes naissent libres et égaux en droits ».

Je n'ai jamais adhéré au point de vue selon lequel, dans sa grande mansuétude, la démocratie moderne aurait graduellement fini par intégrer les femmes à son déploiement sans limites. Ne serait-ce que parce que cette vision aboutit à rendre les féministes responsables de l'émergence de « la société des identités » dénoncée par Jacques Beauchemin<sup>10</sup>.

À l'instar de Jacques Rancière et d'autres, il me paraît qu'un tort a été infligé aux femmes par la République — pas seulement française : par la république moderne, le régime politique qui tente de mettre en oeuvre les promesses de la démocratie. Ce tort — elles n'avaient pas de droits politiques, parce qu'elles étaient des femmes — a probablement été infligé pour rendre

---

<sup>9</sup> Sylvie Cadolle, *Être parent, être beau parent. La recomposition de la famille*, Paris, Odile Jacob, 2000.

<sup>10</sup> Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna Éditions, 2004. Voir Marie-Blanche Tahon, « Du droit des femmes à contrôler leur fécondité à la comaternité : des impasses de la mémoire », dans E.-Martin Meunier et Joseph-Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 95-117.

représentable la construction de l'égalité entre les hommes à la base de l'universalisme. C'est, en tout cas, la thèse de Sylvie Steinberg :

S'il n'y a de différences que de sexe, alors il n'y en a pas de sang. En ce sens, le modèle de l'incommensurabilité biologique entre l'homme et la femme et de la sexualisation du corps qui s'impose à partir des années 1760-1770 est aussi une machine de guerre contre les inégalités fondées sur la naissance. Il ancre dans le sexe l'infériorité naturelle de la femme, mais il décrète que toutes les autres différences sont injustes et infondées. L'égalité entre les hommes et l'incommensurabilité fondamentale entre les hommes et les femmes apparaissent ainsi comme les deux versants complémentaires et contradictoires de la pensée naturaliste des Lumières<sup>11</sup>.

Ma lecture de Rousseau m'a pourtant amenée à considérer que cette incommensurabilité fondamentale entre les hommes et les femmes tiendrait moins à l'appartenance de sexe elle-même, à la division des sexes, qu'à la capacité des femmes de donner naissance aux enfants de l'un et l'autre sexe, selon la formule de Françoise Héritier<sup>12</sup>, capacité qu'il fallait contrôler. L'égalité entre les hommes tient — tenait — aussi à ce qu'ils dépendent des femmes pour être pères. Cette dépendance des hommes s'est renversée en domination masculine tant que la paternité était du côté de l'esprit, du symbolique, de la culture, et la maternité du côté du biologique et de la nature. Cette construction différenciée de la paternité et de la maternité n'a pas été inventée par la pensée naturaliste des Lumières. Elle s'appuie sur une histoire de la pensée qui remonte au moins à Aristote. Elle prend toutefois une tonalité nouvelle quand il s'agit effectivement de penser « tous les hommes naissent libres et égaux en droits ».

---

<sup>11</sup> Sylvie Steinberg, « L'inégalité entre les sexes et l'égalité entre les hommes », *Esprit*, no. 273, mars-avril 2001, p. 39.

<sup>12</sup> Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

La législation de 1792 en France a tenté d'insuffler l'égalité et la liberté au sein même de la famille<sup>13</sup>. Elle a établi l'égalité des fils et des filles à l'égard de l'héritage. Elle a établi l'égalité de l'époux et de l'épouse à l'égard du divorce rendu possible par le mariage civil. Elle a remplacé la puissance paternelle par l'autorité parentale. Bien que les femmes soient dotées de droits civils, en particulier dans la famille, elles n'ont pourtant pas de droits politiques. Comment expliquer cette disjonction? En universaliste conséquente que je tente d'être, j'attribue cette disjonction à une tare — fondatrice et pourtant surmontable, puisque surmontée — de la république moderne : elle a persisté, dans le droit fil de la démocratie athénienne<sup>14</sup> et de la République romaine<sup>15</sup>, à assimiler « femme » et « mère ». Il fallait donc rompre cette association. Ce qui s'est effectivement produit dans les années 1970, soit près de deux siècles après, sous la poussée du mouvement féministe qui revendiquait : « un enfant, si je veux, quand je veux ».

Le caractère historique de cette revendication tient moins à la référence à la volonté, même si elle est importante, qu'à l'expression d'un *je* déclinable et décliné au féminin. Avec l'approbation de la loi qui légalisait la contraception et dépénalisait l'avortement, les femmes étaient libérées des « déterminations de leur sexe ». Elles étaient enfin reconnues comme des individus qui pouvaient être inclus dans « tous les hommes naissent libres et égaux en droits ». Ce qui va très vite se concrétiser, durant les années 1980, dans des lois et des modifications du Code civil, qui vont gommer l'inégalité formelle entre les sexes. Les femmes deviennent enfin des citoyennes dotées des mêmes droits politiques et civils que leurs concitoyens. Au nom de

---

<sup>13</sup> Elisabeth G. Sledziewski, « Révolution française. Le tournant », dans Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, tome 4, 1991, p. 43-56; Irène Théry, *Le démariage. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993.

<sup>14</sup> Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero, 1981; Nicole Loraux, *Les mères en deuil*, Paris, Seuil, 1989; Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias*, Paris, Gallimard, 1990.

<sup>15</sup> Yan Thomas, « À Rome, pères citoyens et cité des pères (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. - II<sup>e</sup> siècle ap.J.-C.) », dans André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen et Françoise Zonabend (dir.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, tome 1, 1986, p. 195- 230; Yan Thomas, « La division des sexes en droit romain », dans Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, tome 1, Paris, Plon, 1991, p. 103-156.

l'universalisme, puisqu'il est désormais pensable de dissocier « femme » et « mère ». S'ensuit logiquement la revendication de la parité.

Quand il devient représentable que les femmes ne sont plus marquées par les « déterminations de leur sexe », il apparaît en pleine lumière que le peuple est divisé en deux catégories par l'inscription de l'appartenance de sexe à l'état civil, qui est le premier rite d'institution, celui qui introduit à la communauté des citoyens. Il s'ensuit donc logiquement que le peuple doit être représenté, à parité, par des membres de ces deux catégories instituées par l'État. D'autant que l'on ne peut plus dénier aux citoyens de sexe féminin le principe de compétence et le principe d'indépendance.

À l'exception de Blandine Kriegel<sup>16</sup>, ce n'est pourtant pas l'argument qui a été soutenu dans le débat français autour de la parité. Des philosophes politiques bien connus pour leur universalisme ont vu dans cette mesure une « naturalisation du politique » ou encore sa « biologisation », remettant ainsi à l'honneur, au nom de la défense de l'individu abstrait, les « déterminations de sexe » exclusivement féminin<sup>17</sup>.

Il faut dire que le débat sur la parité en France s'est mené parallèlement à celui du pacte civil de solidarité (Pacs). Ce qui n'est pas resté sans conséquence. Ainsi, Évelyne Pisier<sup>18</sup> écrivait : « mes propres réticences à l'égard du principe de la parité tiennent notamment au fait qu'il risque d'entraver les revendications égalitaires des homosexuels. » Cela tiendrait, selon elle, à ce que les partisans de la parité

sont nombreux à se réclamer d'un universalisme que la parité rendrait plus concret. Mais, favorables à la parité au nom de la différence des sexes et donc, logiques avec eux-mêmes, ils se réclament d'une sorte d'injonction à

---

<sup>16</sup> Blandine Kriegel, *Philosophie de la République*, Paris, Plon, 1998.

<sup>17</sup> Marie-Blanche Tahon, « Citoyenneté et divisions des sexes », *Revue canadienne de science politique*, 33, 3, 2000, p. 443-463.

<sup>18</sup> Évelyne Pisier, « Sexes et sexualités : bonnes et mauvaises différences », *Les Temps Modernes*, no. 609, 2000, p. 156.

l'hétérosexualité qui délégitime, par avance, les revendications homosexuelles au mariage et à la filiation<sup>19</sup>.

Éric Fassin, qui s'est publiquement dévoué à la reconnaissance de l'homoparentalité, voit, au contraire, dans la revendication de la parité, une possibilité de faire avancer la « cause des homosexuels ». Dans un article rédigé avec Michel Feher<sup>20</sup>, il milite, en effet, pour une vision de la parité qui consiste à la regarder comme « une fin, au double sens du terme, mais à la fois (comme) un moyen et un point de départ : ce serait bien la porte ouverte à d'autres revendications ». Ce qui implique de considérer la parité en termes de « traitements préférentiels, ou d'action positive ». À cette condition, il est possible de soutenir que « la parité serait bien l'une des figures possibles d'une discrimination positive, politique volontariste opposée à la discrimination ».

Le déni de l'universalisme dans la construction de la parité a donné un souffle particulier à « l'égalité des sexes » qui est devenu l'oriflamme commode pour brider les revendications culturalistes des « minorités » — singulièrement de la minorité « musulmane ». Que l'on pense à la loi française contre le voile ou encore à l'actuelle rébellion québécoise contre l'accommodement raisonnable. Éventuellement plus dommageable encore, ce déni de l'universalisme dans la construction de la parité aboutit à un retour d'une injonction ressassée au XIX<sup>e</sup> siècle : le destin de la femme est d'être mère. La loi québécoise qui institue la bi-maternité d'origine en constitue l'expression « avant-gardiste ».

Contrairement à Évelyne Pisier, je dirais que la parité est une mesure politique qui rend non avenue la prise en considération de la différence des sexes dans la représentation du peuple : une femme ou un homme, indifféremment, est susceptible de le représenter. Mais, si la différence des sexes n'intervient plus dans la définition du mariage, elle revient en majesté avec « les nouvelles règles de filiation » qui, au nom du rejet de l'égalité

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 156

<sup>20</sup> Éric Fassin et Michel Feher, « Parité et PaCS : Anatomie politique d'un rapport », dans Daniel Borrillo, Eric Fassin et Marcela Iacub (dir.), *Au-delà du PaCS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, Presses universitaires de France, 13, 43, 1999, p. 36.

séparée entre homosexuels et hétérosexuels, réinstaure de l'inégalité dans la loi entre hommes et femmes. Cette inégalité pourrait être levée si le recours à la mère porteuse était légalisé. La résistance qu'il suscite témoigne aussi de la sacralisation qui continue à entourer la maternité. Or, historiquement, la maternité a été instrumentée pour tenir les femmes à distance de la citoyenneté et du pouvoir politique. On a frôlé la possibilité d'inscrire la différence des sexes dans l'universalisme. L'appréhension tenace des femmes comme une « minorité » nous en détourne.

## **2. Les « valeurs » de l'identité québécoise**

Si je persiste à penser, contrairement à Jacques Beauchemin<sup>21</sup>, que les revendications des femmes pour leur inclusion à la même citoyenneté que leurs concitoyens relèvent de la « société politique » et non de la « société des identités », je serais prête à admettre, aujourd'hui, qu'il a peut-être raison si sa démonstration ne touche pas à l'universel, mais se limite au cas particulier du Québec. Quand, dans les démocraties contemporaines, l'égalité de sexe tend enfin à être affirmée comme un droit, au Québec, elle est présentée comme une « valeur partagée par la population » et un « marqueur de l'identité québécoise », comme le rappelait encore le Conseil du statut de la femme, le 23 mai 2008, au lendemain du dépôt officiel du rapport de la Commission Bouchard-Taylor, pour regretter que les présidents ne l'aient pas suffisamment souligné.

On pourrait estimer qu'une des explications du « malaise identitaire » ressenti par le « nous québécois » (auquel les commissaires n'auraient pas été sensibles) se trouve sans doute là : si l'égalité entre les femmes et les hommes est un marqueur de l'identité québécoise, cette dernière est effectivement assez « fragile ». On l'a vu ci-dessus, récemment, le législateur québécois s'est prononcé sur la question de la filiation de manière à instaurer une inégalité entre les sexes. Par ailleurs, le Québec ne se défend pas mieux que les autres États occidentaux, par exemple, en matière de disparités salariales moyennes entre les hommes et les femmes; le nombre de députées et de maires de grandes villes y reste largement inférieur à celui des hommes; les grands patrons d'entreprise et les faiseurs d'opinions sont eux

---

<sup>21</sup> Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*.

aussi presque tous des hommes. À cette liste non exhaustive, il ne faudrait pas non plus manquer d'ajouter le développement d'un méchant mouvement masculiniste (Blais et Dupuis-Déri, 2008), composé, semble-t-il, de Québécois « de souche ».

La « valeur québécoise » de « l'égalité entre les femmes et les hommes » suppose que cette valeur soit conjuguée avec celle de la laïcité. Cette dernière a été magistralement mise en relief par les 100 députés présents à l'Assemblée nationale du Québec le 22 mai 2008, qui, quelques minutes après le dépôt du rapport Bouchard-Taylor, ont converti un crucifix en artefact patrimonial. L'arrimage de ces deux « valeurs » a permis au « nous québécois » de mieux identifier les « eux » en passant par les « elles ». Si bon nombre d'« accommodements raisonnables » dénoncés par les médias à l'automne 2006 concernaient des Hassidim, c'est le foulard de femmes musulmanes qui a servi de cible lors des forums de citoyens de la commission, pour réaffirmer les « valeurs » du « nous québécois ». Ce sont elles qui incarnaient au plus près ce que proscriit la conjugaison des « valeurs » qui composent l'« identité québécoise ». C'était d'autant plus « québécoisement » faisable que ces femmes pouvaient être désignées comme des *victimes* de la « soumission ». En interdisant le port du *hidjab* dans l'espace public — entendu parfois comme celui de la rue —, on leur rendrait service *malgré* elles.

Dans un rapprochement stimulant entre le Québec et la Turquie kémaliste des années 1930, Danielle Juteau remarque que dans l'un et l'autre cas, « l'émancipation des femmes fait partie de la construction de la nouvelle nation laïque », ce qui expliquerait la « réaction quasi-viscérale » face à un signe interprété comme une dénégation de ce tryptique nation, émancipation des femmes, laïcité<sup>22</sup>. Que des Maghrébines « hidjabisées » affirment leur *choix* de recouvrir leurs cheveux, de plus en plus élégamment d'ailleurs, dans le nouveau pays qu'elles ont élu, reste inaudible. Quand bien même lorsqu'elles le disent en un français châtié, qui illustre leur appartenance à la petite bourgeoisie intellectuelle dans leur pays d'origine — ce qui n'a rien d'étonnant quand l'immigration choisie s'exerce par le pays d'accueil.

---

<sup>22</sup> Danielle Juteau, *Rapports de sexe, frontières ethniques et identités nationales*, rapport final pour la Commission sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles, 2008, p. 39.

Francophones et diplômées, qu'elles soient sans emploi ou sous-employées ne peut être directement imputable à leur port du *hidjab*, puisque le taux de chômage des Maghrébins (hommes et femmes confondus, femmes « hidjabisées » ou non) à Montréal s'élève à 30 %. Comme tant d'autres, elles ignoraient probablement que la maîtrise raffinée de la langue française est insuffisante pour y trouver un emploi qui corresponde à leurs qualifications. D'autant que celles-ci sont immédiatement jugées insuffisantes par les ordres professionnels lorsqu'elles ont été acquises en dehors du Canada et des États-Unis. En plus d'incarner les anti-« valeurs » québécoises — égalité entre les femmes et les hommes et laïcité —, les Maghrébines « hidjabisées » ont le malheur de dévoiler les failles d'une « nation québécoise » qui se targue de choisir une immigration francophone. Avec leur bout de tissu jugé superflu, elles sont les chèvres émissaires d'un échec de la partie de la politique d'immigration québécoise qui ne peut pas être imputée au « fédéral ».

La notion même d'« égalité entre les femmes et les hommes » — au détriment d'« égalité de sexe » — mérite d'être questionnée dans une réflexion sur l'universalisme. Elle a été mise à l'honneur par un avis du Conseil du statut de la femme (CSF), en septembre 2007, intitulé *Droit à l'égalité entre les femmes et les hommes et liberté religieuse*, dans lequel il est déjà recommandé un ajout à la Charte québécoise des droits et libertés de la personne « afin que soit clairement affirmé que l'égalité entre les femmes et les hommes ne peut être compromise au nom, notamment, de la liberté religieuse ». Cette recommandation aurait clairement pour effet d'établir une hiérarchisation des droits (égalité de sexe/liberté de religion) reconnus dans la Charte. Ce dont s'est défendue la ministre de la Culture, des Communications et de la Condition féminine, Christine Saint-Pierre, lorsqu'elle a soutenu, devant la Commission des affaires sociales, son projet de loi 63 destiné à donner suite à cette recommandation du CSF.

À l'instar de plusieurs intervenants, on pourrait s'étonner que cette question institutionnelle par excellence soit débattue dans la Commission des affaires sociales, plutôt qu'à la Commission des institutions — comme ce fut le cas, par exemple, pour la loi 84 à propos de l'union civile et les nouvelles règles de filiation. Si je ne m'abuse, son inscription dans cette Commission-là tiendrait au fait que le projet de loi ait été déposé par la ministre de la Condition féminine. Ce qui illustre une autre fois la difficulté au Québec de

concevoir que l'égalité de sexe relève du politique et de l'institution. Autrement dit, de l'universel. Elle est renvoyée au « social ». À condition toutefois que ce renvoi reste sans effet pragmatique. Faut-il y voir un effet de l'association de la Culture et de la Condition féminine dans les attributions ministérielles?

L'intérêt de l'avis du CSF tient à ce qu'il illustre clairement que son souci relatif à la liberté religieuse concerne une seule religion : l'Islam. Cet avis se fonde « socio-scientifiquement » sur des entrevues avec deux groupes de femmes non voilées (c'était la condition de recrutement — les femmes voilées étant déjà suffisamment médiatisées, y prétend-on) qui soulignent combien le Québec est une terre de liberté pour les femmes. « Preuve » à l'appui, l'une d'elles aurait affirmé : « [...] Je n'accepte pas les femmes comment elles vivent dans mon pays. Elles n'ont pas le droit d'aller étudier », alors qu'elle-même et les autres panelistes détiennent un diplôme universitaire de 1<sup>er</sup> cycle au moins.

Cibler la religion musulmane comme la seule qui porte atteinte à l'égalité de sexe n'est pas une première au Québec. Elle avait déjà eu l'occasion de s'exprimer à l'Assemblée nationale en mai 2005. Les députés, à l'unanimité, ont alors voté une motion selon laquelle ils s'opposaient à « l'implantation des tribunaux islamiques au Québec et au Canada ». Elle avait été proposée par Fatima Houada-Pépin, comme la « réponse que les parlementaires souhaitent donner à la revendication de certains groupes qui tentent de soustraire les musulmans aux lois canadiennes et québécoises ». Elle prenait place dans l'émoi suscité par la « menace de l'instauration de la Charia » en Ontario et du rapport Boyd jugé trop mou. Sans entrer ici dans les détails<sup>23</sup>, notons que cette évocation était rendue possible en Ontario parce que, depuis 1991, une loi y reconnaissait « l'arbitrage en matière familiale », ce qui permettait, par exemple, à des tribunaux rabbiniques de trancher des litiges familiaux — ce qui n'avait suscité aucune réaction de l'autre côté de l'Outaouais. C'est bien pour cette raison que le premier ministre ontarien

---

<sup>23</sup> J'ai développé ce point dans une communication présentée à Meknès en avril 2008, « Quand le Québec se découvre laïc », qui devrait être publiée dans les actes du colloque *Visions du monde et modernités religieuses*. Pour des considérations plus juridiques, voir Anne Saris, « Les femmes face à la justice religieuse : quel rôle pour l'État? », dans Marie-Blanche Tahon (dir.), *Des frontières*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2007, p. 153-177.

décida en septembre 2005 que tous les tribunaux religieux — et pas seulement islamiques — ne pouvaient plus se prévaloir de cette loi. Au Québec, cette menace était une vue de l'esprit, puisque le droit civil interdit purement et simplement l'arbitrage en matière familiale. Les médias québécois ont alors salué l'initiative de la députée québécoise d'origine marocaine et le vote unanime de l'Assemblée nationale comme une autre expression du « progressisme » qui était alors encore, en 2005<sup>24</sup>, considéré comme un autre marqueur de l'identité nationale, sans même s'apercevoir que les représentants du peuple ignoraient la loi et le régime civiliste de la « nation québécoise ».

Les 29 et 30 mai 2008 — soit une semaine après la sortie officielle du rapport Bouchard-Taylor — l'étude détaillée du projet de loi 63 par les députés membres de la Commission des affaires sociales s'est déroulée en quelques heures. L'examen<sup>25</sup> rapide de ces travaux parlementaires accessibles sur le site de l'Assemblée nationale est assez révélateur de l'importance « historique » accordée à l'intronisation « quasi constitutionnelle » de la « valeur-fondamentale-québécoise-entre-toutes » : l'égalité entre les femmes et les hommes.

Lors de l'étude détaillée du projet de loi 63, les députés de la « première opposition », c'est-à-dire de l'Action démocratique du Québec (ADQ), sont restés totalement silencieux, ce qui a permis à la « deuxième opposition », le Parti Québécois, d'occuper le terrain. De manière un peu brouillonne parfois, mais avec détermination toujours, ils se sont relayés pour plaider l'inscription des trois « valeurs » fondamentales de la société québécoise : l'égalité entre les femmes et les hommes, la séparation de l'État et de la religion et la primauté du français. Ce qui a été jugé irrecevable à ce stade de la procédure. Par la suite, ils ont plaidé pour que l'inscription de l'égalité entre les femmes et les hommes soit explicitement présentée comme une clause interprétative. Ce qui leur a aussi été refusé. La ministre redoutait manifestement, comme la Commission des droits de la personne et de la

---

<sup>24</sup> Soit avant la « victoire » de l'ADQ en mars 2007 qui permit de noter la résurgence d'un « vieux fond conservateur ». Sa défaite en décembre 2008 et l'élection d'un député de Québec Solidaire dans le Plateau Mont-Royal réactivent cette perception.

<sup>25</sup> Effectué pour la préparation d'une communication présentée à Istanbul en juillet 2008, « Les douanières de l'identité québécoise », dans le cadre du CR 24 de l'AISLF : *Petites sociétés et construction du savoir*. Elle devrait être disponible sur le site internet du CR.

jeunesse ainsi que le Barreau du Québec l'avaient exprimé en février, toute apparence de hiérarchisation des droits; c'est-à-dire la suprématie de l'égalité entre les femmes et les hommes sur la liberté religieuse. Enfin, les députés péquistes ont encore plaidé pour que référence soit faite aux déclarations internationales qui reconnaissent l'égalité entre les sexes et, surtout, pour que les droits économiques et sociaux, qui sont inscrits dans la Charte, soient explicitement concernés par l'égalité entre les hommes et les femmes. Ces deux requêtes ont aussi été tenues pour irrecevables, parce qu'elles étaient susceptibles d'entraîner des conséquences financières — ce qui relève exclusivement d'une prérogative ministérielle. Autrement dit, comme l'a dit Louise Harel, qui pilotait la délégation du PQ, avec cette loi modifiant la Charte des droits et libertés de la personne, en y incluant l'égalité entre les femmes et les hommes, « on frappe sur un clou qui était déjà enfoncé ». Ce qui n'a pas empêché la présidente du CSF de sortir un communiqué, le 10 juin, qui félicite la ministre « pour le courage politique dont elle a fait preuve en résistant à la rectitude politique ambiante afin de mener ce projet de loi jusqu'à son adoption ». Il n'est pas improbable que la référence à la rectitude politique vise le rapport Bouchard-Taylor auquel notamment elle reprochait, le 23 mai, soit le lendemain de sa parution, de « banaliser l'importance de cette valeur collective, contrairement à ce qui a été exprimé durant la Commission. L'égalité entre les femmes et les hommes au Québec est une réalité avancée, à hautes luttés, mais encore incomplète. Ce rapport ne tient pas compte des femmes très nombreuses qui ont témoigné du retour du religieux comme entrave à l'égalité entre les sexes et les obstacles toujours présents pour l'atteinte de cette égalité ».

Le refus de la ministre de la Condition féminine de prendre en considération la question des droits économiques et sociaux au chapitre de l'égalité entre les femmes et les hommes — qui sont incontestablement des obstacles qui empêchent d'atteindre une égalité « réelle » ou « de fait », comme il est parfois dit — est d'autant plus étonnant qu'elle a soumis, on l'a vu, son projet à la discussion de la Commission des Affaires sociales et non pas à la Commission des Institutions, même s'il s'agissait de modifier la Charte des droits et libertés de la personne, la loi « quasi constitutionnelle » du Québec.

« Socialiser » l'égalité entre les femmes et les hommes est bien différent d'instituer l'égalité de sexe. La « socialiser » sans lui adjoindre les droits afférents (les droits économiques et sociaux), peut sembler une entreprise

inutile. Cette impression résulte probablement du registre utilisé. Présenter « l'égalité entre les femmes et les hommes » — tout comme la laïcité — en tant que « valeur » de la société québécoise, sinon, parfois, comme une des caractéristiques de l'identité québécoise, illustre précisément la difficulté de se situer dans le monde civique et la tendance à lui préférer le culturalisme qui serait au cœur de la nation. Qu'il s'agisse de multiculturalisme ou d'interculturalisme n'y change pas grand-chose : on est toujours sur le terrain du culturalisme et non du politique.

D'autant qu'avec la formule de « l'égalité entre les femmes et les hommes », le législateur québécois présente l'égalité de sexe comme un droit collectif et non en tant que droit individuel qui fonde le citoyen. Ce n'est pas nouveau. Quand, dans les années 1970, les féministes françaises revendiquaient « un enfant, si je veux, quand je veux », les féministes québécoises scandaient « nous aurons les enfants que nous voulons! » (ce « nous » n'incluait pas pour autant les hommes). Aujourd'hui, dans la formule « l'égalité entre les femmes et les hommes », à laquelle est dénié tout substrat économique et social, c'est le religieux qui est indirectement interpellé; en l'occurrence, la religion patriarcale et misogyne entre toutes.

Mes travaux sur l'Algérie et ceux sur des Algériennes à Montréal dès les années 1990<sup>26</sup> m'ont certes amenée à considérer que la religion musulmane ne constituait pas la voie républicaine par excellence de la libération des femmes. Ils m'ont aussi conduite à complexifier la notion d'instrumentation appliquée aux femmes dans la sphère politique. En Algérie<sup>27</sup>, elles ont été instrumentées aussi bien par le colonisateur que par l'État devenu

---

<sup>26</sup> Marie-Blanche Tahon, « Une anomalie algérienne? Femmes et islamisme », dans Françoise-Romaine Ouellette et Claude Bariteau (dir.), *Entre tradition et universalisme*, Québec, IQRC, 1994, p. 215-236; Marie-Blanche Tahon, « Islamité et féminin pluriel », *Anthropologie et Sociétés*, 18, 1, 1994, p. 185-202; Marie-Blanche Tahon, « Regards croisés sur les "Musulmanes" au Québec », dans Khadiyatoulah R. Fall, Ratiba Hadj-Moussa et Daniel Simeoni (dir.), *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1996, p. 169-188; Marie-Blanche Tahon, « Le droit à l'indifférence. Des Algériennes au Québec », dans Henri Bresc et Christiane Veauvy (dir.), *Mutations d'identité en Méditerranée*, Paris, Éditions Bouchène, 2000, p. 233-245.

<sup>27</sup> Marie-Blanche Tahon, *Algérie. La guerre contre les civils*, Québec, Éditions Nota bene, 1998.

indépendant. Avec l'apparition du *hidjab* à l'université en 1979, des jeunes femmes se sont publiquement présentées en tant que musulmanes *et* modernes, pour reprendre le titre du livre de Göle<sup>28</sup> sur la Turquie. Les fantômes non exorcisés de la « Grande noirceur », malgré le livre de Meunier et Warren<sup>29</sup>, les replongent, ici et aujourd'hui, dans une instrumentation étatico-nationalitaire qui, pour elles, datait là-bas, d'avant 1980 et de la « montée de l'islamisme ». Avec le risque, bien perçu par Micheline Milot<sup>30</sup>, « qu'une volonté de protection à l'endroit des femmes issues des minorités masque en fait un postulat d'incomplétude de la femme (comme n'ayant pas la capacité d'évaluer les ressources adéquates pour mener sa vie), attitude qui substitue un paternalisme étatique au paternalisme communautaire ».

---

<sup>28</sup> Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes*, Paris, La Découverte, 1993, réédition en poche en 2004.

<sup>29</sup> E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande Noirceur. L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002.

<sup>30</sup> Micheline Milot, *La laïcité*, Ottawa, Novalis, 2008, p. 113.