

Article

« Citoyenneté et parité politiques »

Marie-Blanche Tahon

Sociologie et sociétés, vol. 31, n° 2, 1999, p. 73-87.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001782ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Citoyenneté et parité politiques¹



MARIE-BLANCHE TAHON

Se pourrait-il que, sur le plan politique, la France soit à ce point profondément conservatrice qu'elle n'ait d'autre choix que celui de prendre des mesures, sinon révolutionnaires à chaque fois, du moins, radicales? N'est-ce pas ce qui est en train de se produire quant à la parité des hommes et des femmes au niveau de la représentation politique? Avant les dernières élections législatives du printemps 1997, 94 % des députés à l'Assemblée nationale étaient des hommes. Ce qui plaçait la France aux derniers rangs des démocraties européennes au plan du partage de la représentation du peuple entre les sexes. À l'occasion de ces élections, les députées sont passées à 12 % et le gouvernement Jospin qui en est issu a appelé des femmes à des ministères importants. Deux ans plus tard, le Sénat a fini par se rallier à la Chambre des députés pour proposer une modification de l'article 3 de la Constitution qui inclut que « *la loi favorise l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et aux fonctions électives* ». Elle a été entérinée le 28 juin 1999 par 745 voix pour, 43 contre et 48 abstentions alors que la majorité requise était de 473.

Dans cet article, je ne discuterai pas du bien-fondé de cet amendement à la Constitution : était-il nécessaire de recourir à la constitutionnalisation de la proposition? Des lois d'application n'auraient-elles pas été suffisantes, voire plus efficaces? Fallait-il modifier l'article 3 (qui concerne la souveraineté du peuple) ou se limiter à un ajout à l'article 4 (qui concerne le rôle des partis dans la démocratie : dorénavant il est prévu qu'ils « *contribuent à la mise en œuvre du principe* » d'accès égal des femmes et des hommes aux mandats électoraux et aux fonctions électives)? Je n'insisterai pas non plus sur la formulation même de l'ajout à l'article 3 de la Constitution : le verbe « favorise » résulte d'un compromis entre le gouvernement et le président de la République dans une conjoncture de cohabitation. Il a été mis en lieu et place, sous l'instigation du président de la République,

1. Ce texte est une version remaniée d'une communication présentée sous le même titre au Congrès des Sociétés savantes à Ottawa en mai 1998. Il emprunte des éléments développés dans une communication « Rousseau : anticipateur de la parité politique? » présentée au Colloque international *Rousseau : anticipateur-retardataire*, UQAM, Montréal, juin 1998 et dans une communication « Corps : voile et politique » présentée au Congrès de l'Association internationale de sociologie, Montréal, juillet 1998. Je remercie les organisatrices de ces manifestations — Ruby Harp ; Josiane Boulad-Ayoub, Paule-Monique Vernes, Isabelle Shulte-Tenckhoff ; Bianca-Maria Pirani, Christiane Veauvy — de m'avoir invitée à y prendre part. Je remercie aussi Caroline Andrew, François Houle et J.-Yvon Thériault pour leurs commentaires critiques à propos d'une première version de ce texte. Je remercie également Marcel Fournier et les deux évaluateurs anonymes pour les indications précises et précieuses qu'ils m'ont fournies.

de « garantir »... Inutile de souligner que « favoriser » n'est pas « garantir ». Je n'aborderai pas non plus les problèmes que posent les modalités d'application de la parité aux différents modes de scrutin (proportionnel, uninominal à un ou deux tours) — il est en tout cas établi que le vote obligatoire pour des candidates ne sera pas imposé ni non plus que les électrices seront obligées de voter pour des candidates... ainsi que feignent de le redouter des opposants à la revendication. Ces questions, ce constat sémantique et ces modalités ne sont certes pas dénués d'intérêt. Ils déplacent toutefois le terrain sur lequel je prétends placer les hypothèses ici développées.

La question de la parité des hommes et des femmes au plan de la représentation politique retient mon intérêt non en tant que militante² mais en tant que sociologue politique. De ce point de vue, elle reste à creuser même si elle a, semble-t-il, trouvé une réponse institutionnelle là où, en France, elle a été posée. Cette question oblige en effet à penser l'articulation entre universel et égalité des sexes dans la représentation politique. C'est cette exigence qui m'a amenée à intituler cet article « Citoyenneté et parité politiques ». Le pluriel³ de l'adjectif est destiné à attirer l'attention sur le fait que ce texte aborde tant la question de la citoyenneté politique (des femmes) que celle de la parité politique (des hommes et des femmes). La seconde ne peut être abordée qu'en liaison avec la première.

Un indice en est fourni en ce que toutes les parties au débat pro et anti-parité s'accordent sur le fait qu'il faut « *mettre fin à l'indécente absence des femmes dans la vie politique* », pour reprendre les termes des sopranos françaises de l'anti-parité que sont Élisabeth Badinter, Évelyne Pisier et Danièle Sallenave (1999, p. 56). Ce consensus impose de s'interroger sur la construction de la citoyenneté (des femmes). Ne pas s'y obliger aboutit à une polémique par trop facile : pourquoi des féministes farouchement « universalistes », qui récusent la prise en considération de la différence des sexes au niveau de la représentation politique, ne se résolvent-elles pas à admettre que le peuple peut être représenté par 100 % d'êtres de sexe masculin qui, depuis 1848, sont clairement identifiés à « l'individu abstrait »?

Dénoncer « l'indécente absence des femmes de la vie politique », vouloir y « mettre fin » et, dans le même temps, refuser d'interroger les liens entre *citoyenneté et appartenance de sexe* aboutit à une position sans issue : en quoi l'absence des femmes de la vie politique est-elle indécente si l'appartenance de sexe est un critère dont il ne *peut* être tenu compte dans la vie politique? Le débat est trop important pour se contenter de renvoyer cette position anti-parité par excellence à son caractère aporétique.

Dans cet article, je tenterai de déconstruire deux arguments fréquemment opposés à la revendication de la parité : celui de la « régression naturaliste » et celui de la « représentation-miroir ». Cette déconstruction repose sur l'hypothèse, que je tenterai d'établir, selon laquelle l'appartenance de sexe associée aux déterminismes biologiques n'est plus, aujourd'hui, un marqueur politique. Parce qu'elle ne l'est plus, il peut être fait appel à elle pour établir les modalités d'une représentation universaliste du peuple sans sombrer dans une « biologisation du social » (Rosanvallon, 1998, p. 352). Cette hypothèse prend appui sur le constat que la reconnaissance par la loi du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité en a fait des individus.

Ce constat — à partir du moment où ce droit-là est reconnu aux femmes, toute inégalité formelle disparaît du texte de la Loi — permet de soutenir que ce n'est pas en tant que « femmes » que les femmes ont été tenues à distance de l'espace public-politique mais en tant que « mères ». Cette proposition permet d'échapper à l'aporie qui consiste à soutenir à *la fois* qu'un citoyen, dans la

2. Pour des raisons circonstanciées : cette revendication n'est, à ce jour, formulée ni au Québec, ni au Canada. De plus, si j'y suis résidente permanente depuis près de vingt ans, je n'y suis pas « citoyenne » : le manque d'assurance de la Belgique quant à son existence empêche ses ressortissants de se prévaloir d'une double nationalité et je n'ai pas renoncé à me vivre aussi comme Européenne.

Que je me sente tenue de formuler cette remarque n'est pas étranger à « la domination masculine » (Bourdieu, 1998) qui perdure dans la théorie : le propre des dominants ne s'incarne-t-elle pas aussi dans la règle « académique » voulant que c'est aux dominés de prouver qu'ils s'inscrivent dans la théorie et non dans la militance? En prendre ouvertement acte *en le notant* me paraît une amorce de déconstruction du déterminisme.

3. Les deux évaluateurs anonymes de cet article, qui ne semblent pas partager la même position quant à la légitimité de la parité, s'accordent pourtant sur un point : l'un comme l'autre ont réintitulé mon texte « Citoyenneté et parité politique ». Le singulier imputé à « politique » fait ainsi l'impasse sur le questionnement que la citoyenneté politique (des femmes) renvoie à la définition de l'universel dans la démocratie moderne.

démocratie moderne, est un individu dégagé de toute détermination, notamment sexuée, et que l'appartenance au sexe féminin est un facteur de non-intégration en son sein. Tenter d'échapper à cette aporie suppose de comprendre comment est, tantôt, promue la non-prégnance des déterminations sexuées dans la construction de la citoyenneté, et, tantôt, promue leur prégnance, quand il s'agit de justifier la marginalisation historique de la moitié du peuple. La distinction entre la figure de « femme » et la figure de « mère » constitue un fil conducteur pour parvenir à maintenir le questionnement au niveau de l'universalisme, niveau auquel cet article prétend se situer.

Dans un premier temps, j'exposerai très rapidement, mais j'y reviendrai tout au long du texte, en quoi la reconnaissance par la loi du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité constitue une révolution dans l'appréhension de la « différences des sexes » (Fraisie, 1996). Pour discuter le point de vue de Lipovetsky (1997) selon lequel la revendication de la parité politique constitue une « régression naturaliste » — objet de la seconde partie —, j'insisterai d'abord sur la signification du contrôle de la procréation et les interprétations qu'il inspire. J'illustrerai ensuite l'artifice politique qui a présidé à la construction de la mère en démocratie pour revenir enfin à la condition d'accès des femmes à la citoyenneté moderne. J'aborderai en troisième lieu la perspective que synthétise clairement Dominique Schnapper (1998) dans la formule de la « représentation-miroir » en tant que crime de lèse-majesté à l'égard de l'universalisme. Tout en partageant son point de vue selon lequel l'arrachement biologique doit prévaloir *et* dans la définition de la citoyenneté *et* dans la lutte des femmes pour concrétiser leur égalité avec les hommes, je tenterai d'établir que la parité est précisément l'option qui consacre l'universalisme. Cela suppose que l'on s'en tienne à l'espace public-politique. Cet article ne le déborde pas.

I. PARLER ET AGIR AU NOM D'UN TIERS

L'accès des femmes aux mêmes droits civiques et aux mêmes droits civils⁴ que les hommes a été rendu possible par la reconnaissance par la loi de leur droit à contrôler elles-mêmes leur fécondité. Pour prendre l'exemple de la France, duquel nous sommes partis, si les femmes obtiennent le droit de vote et d'être élues en 1944, si dans le préambule de la Constitution de 1946 est inscrit que « la loi garantit à la femme dans tous les domaines des droits égaux à ceux des hommes », il faudra pourtant attendre les années 1970 pour que la législation de la cinquième République, après le départ de de Gaulle, reprenne des mesures qui avaient été prises par la législation révolutionnaire en 1791, par exemple, en matière d'autorité parentale en remplacement de la puissance paternelle et de divorce qui place épouse et époux sur le même plan. La loi sur le divorce par consentement mutuel est votée quelques mois après l'adoption de la loi Veil sur l'interruption volontaire de grossesse (I.V.G.). Il faut cependant accorder à de Gaulle qu'il avait permis que soit votée, le 28 décembre 1967, la loi Neuwirth qui ouvrait la voie à la responsabilité de la contraception par les femmes elles-mêmes. Yvonne Knibiehler (1997, p. 167) écrit à propos de cette période :

Ce qui se produit entre 1965 et 1975, c'est un renversement juridique et éthique de première importance : la communauté française accepte un *habeas corpus* spécifique pour les femmes.

Est-il « spécifique pour les femmes »? Cela mériterait d'être débattu et ne le sera pas ici. On peut en tout cas enregistrer qu'est reconnu aux femmes — en un espace de temps très court ; que l'on songe au temps mis pour les intégrer au suffrage universel —, le droit de dire « je ». Comme dans « *un enfant, si je veux, quand je veux*⁵. » Dès que cette reconnaissance est effective, toute inégalité formelle

4. Selon TOCQUEVILLE (1986, p. 560), « il n'y a rien de plus politique chez un peuple que la législation civile ».

5. Je n'ignore pas qu'au Québec le slogan s'énonçait « nous aurons les enfants que nous voulons ». Sa collectivisation m'apparaît problématique : elle dit sans conteste un mouvement *des* femmes mais exprime-t-elle l'aspiration de chaque une? Et, dès lors, l'(auto-) reconnaissance de chaque une? Je ne trancherai pas ici mais cette distinction entre slogans mériterait d'être plus amplement questionnée. Je poursuivrai la réflexion en me référant au slogan « français », non parce qu'il est français, mais parce qu'il rencontre la possibilité de la femme-individu, de la femme singulière. Elle m'apparaît un incontournable. Je prétends pour autant ne pas verser dans l'« essentialisme » si souvent, assez simplistement, stipendié. Le développement de cet article devrait le démontrer.

disparaît de la formulation de la loi en matière de droits civils. Non seulement la femme dit-elle « je », mais la loi lui reconnaissant le droit de contrôler elle-même sa fécondité l'autorise, dans le même temps, à parler et à agir au nom d'un tiers⁶ : c'est à elle qu'il revient de décider si l'enfant qu'elle porte vivra. Il s'agit là d'un bouleversement radical dans les rapports entre les sexes : le père n'est plus le mari de la femme mais il est l'homme qu'une femme consent à désigner — aussi, la référence à l'adultère disparaît-elle du Code civil. Il s'agit encore d'un bouleversement radical dans ce que d'aucunes continuent à appeler la « condition féminine », non seulement parce qu'une femme ne devient mère que volontairement mais encore parce que c'est à elle qu'il revient de décider du sort du tiers qu'est le fœtus. Qu'elle avorte *ou qu'elle le garde*, elle parle et agit en son nom.

Et il s'agit d'un bouleversement radical en matière de représentation de ce qu'est la citoyenneté. Jusqu'alors, jusqu'au moment où le citoyen était formellement un individu « abstrait » — non marqué notamment par les déterminations de son sexe —, mais, dans les faits, un être de sexe masculin, il était loisible d'associer citoyenneté et liberté sans que cela n'implique de faire de la liberté une valeur déconnectée de la relation à autrui ; il était loisible d'associer citoyenneté et individualisme sans que cela n'implique la radicalité de l'individualisme, sans que cela n'implique de déconnecter l'individualisme de la soumission aux lois collectives. À partir du moment où la femme, tout comme l'homme, est considérée comme un individu, le manque d'ancrage dans la concrétude (liberté qui suppose relation à l'autre ; individualisme qui suppose soumission à des lois communes) de l'« individu abstrait » est percé à jour. On voit mal pourquoi les femmes, enfin reconnues comme individus, devraient en porter l'odieux : cela fait deux siècles que, sous une forme ou sous une autre, elles luttent contre cette définition de l'« individu abstrait » qui leur apparaît avoir été construite pour les tenir à la marge. Définition qui continue d'ailleurs à être exploitée par ceux qui refusent aujourd'hui encore que les femmes soient leurs égales dans l'espace public-politique (voir *infra*). Cela ne signifie pourtant pas que la reconnaissance de ce que dorénavant les femmes aussi ont une conscience, avec les conséquences qui en découlent, ne pose pas un problème au vivre ensemble tel que défini jusqu'alors par la modernité démocratique. La parité dans la représentation de la souveraineté du peuple pourrait en constituer un mode de résolution. Cette perspective ne peut être adoptée que si l'on prend acte de la révolution que constitue la reconnaissance par la loi du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité.

En effet, qu'est-ce que la représentation sinon parler et agir au nom d'un autre? Aussi, à partir du moment où était reconnu aux femmes le droit de contrôler elle-même leur fécondité devait se poser la question de leur présence au sein du « second étage » de la citoyenneté, comme dit Blandine Kriegel (1998, p. 157), celui de la représentation, celui de l'éligibilité, tandis que le premier renvoie notamment au droit d'élire. On voit en effet mal comment accorder aux femmes le droit de décider du sort du tiers qu'est le fœtus, comment leur accorder une « majorité morale » en leur reconnaissant la liberté d'enfanter ou non, et, dans le même temps, continuer à leur refuser de parler et d'agir au nom de leurs concitoyens majeurs. Si la revendication de la parité au niveau de la représentation politique découle logiquement de la reconnaissance par la loi du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité, la satisfaire constitue sans doute une mesure moins révolutionnaire que celle — effective et votée très largement par des hommes — de leur reconnaître le droit de contrôler elles-mêmes leur fécondité. Si leur fut accordé le plus, au nom de quoi leur refuser le moins?

6. « Tiers » ici entendu comme « une personne qui n'est et n'a pas à être partie à un contrat ». Cette formulation ne tranche pas sur le fait de savoir si le fœtus est une « personne » ou quand il le devient. Qu'il ne soit pas une « personne constitutionnelle » (Dworkin, 1989) ne retire rien au fait qu'il soit un quelqu'un, du moins en puissance. Aussi me semble-t-il plus adéquat d'évoquer la *liberté de l'avortement* que le droit à l'avortement. Lorsqu'une femme avorte, elle juge en conscience que c'est là la moins mauvaise solution pour elle et, éventuellement, pour l'enfant à naître. La liberté de l'avortement consacre ultimement la responsabilité de la femme qui s'en prévaut. Le « droit à l'avortement » épouse une logique aporétique : au nom de quoi le droit d'une femme à avorter devrait-il être privilégié sur le droit d'un donneur de sperme à voir l'un de ses spermatozoïdes transformé en bébé et même, dans cette logique de « droit à », au droit d'un fœtus à naître. J'ai développé cette perspective dans TAHON (1997 a).

II. L'ARGUMENT DE LA « RÉGRESSION NATURALISTE »

On ne peut toutefois ignorer que des féministes et des philogynes récusent la revendication de la parité au niveau de la représentation politique en soutenant qu'elle constitue une « régression naturaliste ». C'est notamment la position qu'exprime Gilles Lipovetsky dans les dernières pages de l'épopée de *La troisième femme*. Il écrit en effet : « *le fait paritaire est souhaitable, la parité en droit ne l'est pas* » et le justifie ainsi (1997, p. 288) :

[l]a parité obligatoire constitue une régression naturaliste par rapport à l'idée de citoyenneté moderne, laquelle ne connaît ni homme ni femme, ni Noir ni Blanc, mais l'être humain en tant que tel, par-delà ses particularismes. Ajoutons que cette régression juridico-philosophique se double d'une régression en quelque sorte identitaire ou sociale-historique. *La parité dans le droit ou la politique des quotas* [c'est moi qui souligne] revient en effet à redéfinir les femmes comme une communauté, à les réinstaurer en catégorie dont la place doit être déterminée a priori par réglementation politique. Autrement dit, le principe traditionnel de prédétermination par le social se trouve d'une certaine manière reconduit au moment où le modèle de la troisième femme se déploie selon une logique d'*indétermination* [souligné par l'auteur] sociale et identitaire. La société civile sort, tant bien que mal, du monde structuré par l'ordre de la détermination collective, la démocratie paritaire nous y replonge, fût-ce au nom de l'égalité des sexes. *Quotas et parité* [c'est moi qui souligne] reterritorialisent la différence des sexes, ils véhiculent l'ancienne représentation de la femme « protégée » à contre-courant du modèle de la troisième femme s'arc-boutant sur une logique ouverte d'indéfinition identitaire et d'autoproduction de soi-même. Parité imposée ou comment reproduire le « retard » du politique par rapport à la société civile⁷.

1. LE CONTRÔLE DE LA PROCRÉATION

Prendre en considération la position de Lipovetsky ne tient pas particulièrement à mon souci de coller à la mode, mais elle retient mon attention car — contrairement aux opposantes féministes⁸ à la parité qui ne le retiennent pas — le premier élément qu'il met en évidence dans « *notre demi-siècle [qui] a plus changé la condition féminine que tous les millénaires antérieurs* » est le suivant (1997, p. 11) : « *Les femmes étaient "esclaves" de la procréation, elles se sont affranchies de cette servitude immémoriale.* » Ce qui, à mes yeux, constitue, un point de départ intéressant. Mais les implications de ce constat ne sont guère explorées. Cela tient sans doute à plusieurs raisons. La première tient probablement à la manière même dont Lipovetsky aborde ce point de départ et qu'exprime le style emphatique de sa proposition. Les références à la « servitude » et à l'« affranchissement » n'actualisent-elles pas une vision qui « *repousse la fécondité féminine dans l'impuissance et la passivité de la matérialité et de la chair* », ainsi que la décrit Sylviane Agacinski (1998, p. 78)⁹ à propos de la vision de Simone de Beauvoir? Pourquoi la procréation en elle-même

7. J'ai souligné la confusion que l'auteur entretient — il la répète — entre parité et quotas. Si elle ne relève pas d'une mauvaise foi, cette confusion trahit une méconnaissance profonde des arguments mis de l'avant par les promotrices de la parité politique. On aurait pu s'attendre à ce qu'« *un homme de la génération de l'immédiat après-guerre [poussé] à réfléchir et écrire sur les femmes de son temps* » (*ibid.*, p. 11) ne succombe pas à la tentation de ne pas les écouter lorsqu'elles s'expriment. Or, au-delà de leurs divergences, les promotrices de cette revendication se réunissent sur la perspective selon laquelle la parité est novatrice par rapport aux quotas ; sur la perspective selon laquelle la parité ne tombe pas sous les critiques que suscitent les quotas. La principale résidant dans leur caractère pernicieux pour leurs « bénéficiaires ». Ainsi que l'énonce la juriste belge Éliane VOGEL-POLSKY (1994, p. 130), « *une fois le quota atteint, il devient quasiment impossible de le dépasser parce qu'il n'a pas été conçu pour tendre à l'égalité. Il a pour objet de constituer un compromis "acceptable", et rien de plus.* » Sans compter que les quotas font « comme si » les femmes constituaient une « minorité » alors qu'elles constituent la moitié de la population que l'état civil range dans l'une de ses deux catégories, à égalité statistique avec l'autre moitié de la population rangée dans la catégorie « homme ».

8. Par exemple, Évelyne PISIER (1995 ; 1996), Éleni VARIKAS (1995 ; 1996) ou Élisabeth BADINTER dans plusieurs articles dans *Le Monde* ou *Le Nouvel Observateur*. Voir aussi le recueil d'articles réunis par Micheline AMAR (1999).

9. Si je suis prête à adopter la critique d'Agacinski à propos de cette vision beauvoirienne de la maternité, c'est à Simone de BEAUVOIR que je me rallie lorsqu'elle écrit (1949, tome II, p. 341) : « *ce n'est pas en tant que mère que les femmes ont conquis le bulletin de vote* ». La contribution d'Agacinski à la revitalisation politique de la maternité en vue de promouvoir

constituerait-elle un handicap pour les femmes? Elle l'a été en raison d'« *une volonté de contrôle de la reproduction de la part de ceux qui ne disposent pas de ce pouvoir si particulier* », ainsi que le rappelle Françoise Héritier (1996, p. 25). Ce contrôle relève désormais de la volonté des femmes, elles qui disposent aussi de « ce pouvoir si particulier ».

Traitant la reconnaissance du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité comme un « *affranchissement de l'impuissance et de la passivité de la matérialité et de la chair* », Lipovetsky passe à côté de cette révolution et cela ne va pas sans bénéfice pour les hommes. En effet, l'affranchissement des femmes de la servitude de la procréation n'entame pas, estime-t-il, la suprématie des hommes dans l'espace public et dans l'espace politique. Le sous-titre du livre — *Permanence et révolution du féminin*, l'un précédant l'autre — est d'ailleurs éclairant sur ce point. Après avoir exploré les diverses facettes de la « révolution du féminin », tandis qu'il nous avait prévenu-e-s (1997, p. 12) que

penser l'« invariance » du féminin est devenu, paradoxalement, la question clé donnant tout son sens à la nouvelle place des femmes au cœur des sociétés commandées par la mobilité permanente et l'orientation vers le futur.

Lipovetsky enregistre (1997, p. 292 ; je souligne) qu'au cœur même de ces sociétés-là, dans « *l'avènement d'une compétition à armes égales entre hommes et femmes* »,

l'avantage est aux hommes et le restera *pour de nombreuses générations encore* tant l'investissement dans la sphère domestique a des chances de rester plus marqué au féminin qu'au masculin.

Cette manière de dire me paraît extrêmement révélatrice de la production d'hommes de la « *génération de l'immédiat après-guerre* » qui réfléchissent et écrivent « *sur les femmes de leur temps* » (Lipovetsky, 1997, p. 11). Je pense notamment à celles de François de Singly et de Jean-Claude Kauffman consacrées à la sociologie de la famille et à la sociologie du couple¹⁰. Comme celle de Lipovetsky, ces productions mettent en évidence les transformations qui se sont produites dans les rôles de sexe, mais aboutissent à la conclusion que les rapports sociaux entre les sexes restent largement inchangés : les femmes « libérées » continuant à se charger ou à se laisser charger du privé assimilé au domestique tandis que les hommes continuent à jouer le rôle instrumental au sens où l'entendait Parsons. Sans être totalement erronée, cette perspective souffre pourtant, je viens de l'indiquer, d'assimiler trop promptement « privé » et « domestique ». Certes, ce sont encore le plus souvent les femmes qui effectuent les tâches domestiques et, lorsqu'elles ne les effectuent pas toutes, c'est à elles qu'il revient de les planifier, d'en assurer l'organisation. Cela dit, on ne peut y réduire le « privé ». Celui-ci est profondément bouleversé par l'association de la maternité à une décision volontaire d'une femme. Si les femmes « se sont affranchies de cette servitude immémoriale », cet affranchissement tient moins à une réduction du nombre d'enfants qu'à une transformation radicale du sens de la maternité : elle ne peut plus être associée à un impératif biologique ou naturaliste, pas plus qu'à la volonté de Dieu, ni non plus qu'à la volonté d'un homme. La maternité est aujourd'hui associable à la volonté d'une femme qui dit « je le veux ». La mère ne

la parité me paraît contre-productive. Il me semble qu'il n'y a pas lieu, aujourd'hui, de réassocier maternité et citoyenneté alors que la maternité a été construite, ainsi que je vais le montrer (en II. 2) comme un opérateur pour tenir les femmes à distance du politique. Cette entreprise est devenue caduque depuis que la maternité relève de la volonté d'une femme. Je ne vois pas l'intérêt de la réactiver et, sur ce point, l'apport du *Deuxième sexe* reste indéniable, ainsi que j'ai tenté de l'illustrer dans ma communication au colloque *Cinquantième du Deuxième sexe*, Paris, 19-23 janvier 1999.

10. Voir SINGLY (1987 ; 1993 ; 1996) et KAUFMANN (1992 ; 1993 ; 1995 ; 1997). Il est tentant de leur adjoindre Pierre BOURDIEU (1998). Je m'en garderai cependant. Bourdieu est lui aussi aveugle à la transformation radicale dans les rapports entre les sexes dont est porteuse la reconnaissance par la loi du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité (il ne retient que l'aspect « technique » de la pilule) ; il ne succombe toutefois pas à la tentation de renvoyer la domination des femmes par les hommes à leur engluement dans le domestique. De plus, je prends le risque de parier sur la bonne foi du doute qui le taraude, plusieurs fois réitéré dans le livre, qu'il exprime notamment ainsi (1998, p. 90) : « *Comment prendre acte de cette apparente pérennité, qui contribue d'ailleurs pour beaucoup à conférer à une construction historique les allures d'une essence naturelle, sans s'exposer à la ratifier en l'inscrivant dans l'éternité d'une nature?* »

peut plus être assimilée à un corps productif. C'est la volonté d'une femme qui détermine si un enfant viendra ou non au monde.

Si j'insiste sur cette désassimilation entre femme et mère, sur la non-confusion susceptible de continuer à être entretenue entre l'une et l'autre, puisqu'une mère est désormais une femme qui a voulu l'être et qui aurait pu ne pas l'être, c'est bien parce que je considère que la représentation de la citoyenneté — les conditions mises pour pouvoir parler et agir au nom d'un tiers dans l'espace public et dans l'espace politique — a longtemps eu partie liée avec la *représentation de la mère*. De manière différente selon les moments historiques, mais, à chaque fois, de manière *construite* de sorte que le citoyen était le contraire d'une mère ou, inversement, qu'une mère était le contraire d'un citoyen.

2. LA MÈRE CONSTRUITE

Plutôt que de « contraire », il serait plus judicieux d'utiliser la métaphore de la médaille ou de la pièce de monnaie qui, comme chacun sait, a deux faces, un avers et un envers. L'une ne va pas sans l'autre. Et, quand on voit l'une, on ne voit pas l'autre. Je l'ai illustré pour la mère athénienne¹¹, pour la mère romaine¹² et pour la mère républicaine de la Révolution française. Sans revenir ici sur le détail de cette illustration¹³, car elle n'est plus d'actualité dans le débat présent, rappelons pourtant comment pourrait être soutenue l'hypothèse d'une *incompatibilité construite entre maternité et citoyenneté*.

À Athènes, la condition pour qu'un homme soit citoyen réside en ce qu'il ait un père citoyen et une mère fille de citoyen. Une femme n'accède jamais à la citoyenneté. Il n'y a pas de mot pour dire « Athénienne », mais, répétons-le, un homme n'est pas citoyen si sa mère n'est pas fille de citoyen. Ce qui caractérise un citoyen athénien, c'est son amour incomparable pour la cité d'Athéna. Comment rendre représentable un amour sans prix pour la cité? En énonçant qu'une mère ça dit que « l'enfant prime la cité ». La préférence pour l'enfant, au détriment de la cité, qu'est censée exprimer la mère, constitue l'artifice qui rend représentable ce qu'est le principe qui fonde la citoyenneté masculine : l'amour incomparable pour la cité. Aussi, va-t-il de soi que la femme-mère doit être écartée de la citoyenneté puisqu'elle fait le « mauvais » choix entre l'enfant et la cité. Tout aussi important est de retenir que c'est le « mauvais » choix qu'est censée faire la mère qui légitime le « bon » choix du citoyen pour la cité. C'est le « mauvais » choix de la mère qui permet de donner une idée du caractère sans prix, incommensurable, de l'amour du citoyen pour la cité. Le choix concret imputé à la mère rend compréhensible, représentable, le caractère abstrait de la citoyenneté : l'amour pour la cité. La construction de la mère est nécessaire et suffisante pour énoncer la condition de participation au politique. Elle est de l'ordre du discours politique et non de l'ordre du biologique, ni du psychologique.

À Rome, pour qu'un homme accède à toutes les charges et à tous les honneurs du citoyen, il devait être un *pater familias*. Citoyen et *pater familias* sont identiquement définis : l'un comme l'autre est celui qui parle au nom d'un tiers. Un homme ne devient pas *pater familias* quand il a un fils, il ne le devient qu'à la mort de son propre *pater familias*. Cela tient à ce que la *patria potestas* (puissance paternelle) est une prérogative qui permet au *pater familias* de destituer, à tout moment, son fils de la qualité d'héritier. Celui-ci n'est donc assuré de conserver cette qualité que lorsque son *pater familias* est mort. Il devient alors lui-même *pater familias* et pleinement citoyen. Comment rendre représentable cette *patria potestas*, ce pouvoir sans partage qui permet au *pater familias* de parler et d'agir au nom de son fils, de le destituer à tout moment de sa qualité d'héritier, le condamnant ainsi à la mort civique? En énonçant que la femme est « le commencement et la fin de sa propre famille ». Une mère romaine, dans cet univers où la transmission est tout, ne transmet rien — à entendre précisément : une mère romaine transmet « rien ». Elle, elle ne peut ni parler ni agir au nom d'un tiers. Veuve, elle ne peut être tutrice de ses enfants. Cette construction de la mère romaine en tant que celle qui transmet « rien » a une double utilité. Elle permet de donner un sens concret au

11. En prenant appui sur les travaux de LORAUX (1981 ; 1989 ; 1990 ; 1996 ; 1997).

12. En prenant appui sur les travaux de THOMAS (1986 a et b ; 1991).

13. Je me permets de renvoyer à TAHON (1994 a et b ; 1995 ; 1996 et 1997 a).

caractère abstrait et exorbitant de la *patria potestas* : seul le père-citoyen en dispose et l'exerce ou fait peser la menace de l'exercer sur son fils, quel que soit l'âge de ce dernier. Elle atteste que la paternité n'a rien à voir avec la génitalité et l'on sait combien l'adoption, prérogative exclusivement masculine, était en faveur à Rome. Cette construction — le père-citoyen qui parle et agit au nom d'un tiers *versus* la femme « commencement et fin de sa propre famille » — illustre nettement que l'on se situe dans l'ordre du discours. Comment concevoir une affirmation plus éloignée d'un renvoi de la mère au biologique, à la « nature », que cette sentence selon laquelle « la femme est le commencement et la fin de sa propre famille » ? Le montage du père-citoyen requiert que la mère-femme soit construite en tant que défaut d'assise institutionnelle. Elle est privée de tout droit politique et généalogique. Mais si elle ne peut être témoin d'un testament — elle engagerait la parole d'un autre —, elle peut être témoin dans un procès — sa parole n'engage alors qu'elle-même. La Romaine constitue sans doute le cas le plus lumineux du caractère artificialiste de la maternité : mère ainsi construite comme envers de la construction du père-citoyen.

À Athènes et à Rome, la généalogie intervient dans l'accès à la citoyenneté : dans le premier cas, il fallait être fils d'un père citoyen et d'une mère fille de citoyen, dans le second, il fallait être resté fils d'un *pater familias* jusqu'à la mort de celui-ci. À la Révolution française est proclamé « tous les hommes naissent libres et égaux en droits ». La naissance n'interviendrait donc plus dans l'accès aux droits civiques et civils. À l'encontre de ce principe, les femmes sont, on ne le sait que trop, écartées des droits politiques. Prétendre, ainsi que le fait Rosanvallon dans *Le sacre du citoyen* (1992), qu'elles le sont en raison des « déterminations de leur sexe », fournit une réponse aporétique¹⁴. Elle fait l'impasse sur le fait que si, au moment de la Révolution, les femmes sont évincées des droits politiques, leur sont cependant reconnus des droits civils aux plans de l'héritage, du divorce et de l'autorité parentale. Cette dernière prend place dans la transformation de la représentation de ce qu'est l'institution familiale au chapitre des rapports intergénérationnels : on passe des droits sur les enfants aux devoirs à leur égard. Notamment le devoir d'en faire de bons citoyens. Le remplacement de la puissance paternelle par l'autorité parentale repose sur l'émergence de l'amour paternel¹⁵ et marque que la mère a un rôle à jouer dans cette entreprise. Pour pouvoir le jouer, elle doit être tenue à distance de l'espace politique qui est notamment l'espace de la fureur et du sang. La figure de la *mère républicaine* serait requise pour que soit énonçable la fraternité ; fraternité qui permet de rendre représentable la compatibilité de l'égalité et de la liberté, l'« égaliberté » (Balibar, 1992). Pour que les hommes puissent s'aimer, être frères dans l'espace public et dans l'espace politique, au-delà de ce qu'ils s'y entre-tuent aussi, il faut de la mère tenue à distance de la terreur, placée en son hors-champ. Pour que le citoyen puisse se camper en « *homme régénéré* » (Ozouf, 1989), il doit pouvoir compter sur une mère qui l'élève en « bon » citoyen, ce qui suppose qu'elle-même soit tenue à distance du politique. Sa tenue à distance du politique est donc commandée par le politique, par la représentation que les révolutionnaires se font de l'espace politique, et non par les « déterminations de son sexe ».

14. Marquée, elle, par une « régression naturaliste ». C'est cette réponse aporétique qui alimente aujourd'hui le rejet de la parité au nom même de l'argument sur laquelle elle se fonde : si « la femme » a été écartée du suffrage universel, ce serait, à en croire Pierre ROSANVALLON (1992, p. 396), « en raison de sa particularité, parce qu'elle n'est pas un vrai individu abstrait, qu'elle reste trop marquée par les déterminations de son sexe ». Mais cela ne l'empêche pas (1998, p. 352) de dénigrer la revendication de la parité en la décrivant comme l'illustration d'une « *résurgence d'identités, que l'on pourrait qualifier d'archaïques, arrimées qu'elles sont à des données immédiatement lisibles, notamment sous les espèces des données ethniques ou sexuelles* ». L'association des « données ethniques ou sexuelles » tient à ce que l'auteur prétend (1998, p. 353) qu'« [i]l y a quelque chose de spécifiquement français dans cette revendication [de la parité] qui cherche à superposer la radicalité américaine des nouveaux mouvements sociaux à la culture de l'égalité républicaine ». C'est donc toujours l'« exceptionnalité française » qui prévaut d'un livre à l'autre, mais, en 1998, Rosanvallon semble avoir oublié la justification qu'il fournissait en 1992 à l'exclusion des femmes du suffrage universel.

15. Amour paternel qui permet de substituer au rapport hiérarchique père/fils le rapport égalitaire entre frères ainsi que le met en évidence Rousseau (Tahon, 1997 b).

3. LA CONDITION D'ACCÈS DES FEMMES À LA CITOYENNETÉ

Le recours à la construction de la mère comme envers de la citoyenneté masculine est devenu impraticable depuis que les femmes ne peuvent plus être assimilées à des mères, depuis que la maternité repose sur la volonté d'une femme¹⁶. Ce qui est le cas depuis près d'un quart de siècle. Avec la reconnaissance du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité, on est entré dans une nouvelle phase de la représentation de ce qu'est le citoyen et, dès lors, de ce qu'est l'espace politique. Il n'est guère original de soutenir que la représentation de ce qu'est le citoyen et, dès lors, la représentation de ce qu'est l'espace politique, sont historiques, c'est-à-dire susceptibles de changer. Ainsi, la citoyenneté et l'espace politique à Athènes et à Rome étaient marqués par l'appartenance liée à la naissance tandis que la Révolution française proclame que « tous les hommes naissent libres et égaux en droits ».

On est pourtant bien obligé de constater que, dans la modernité démocratique, la non-référence au statut qu'apporte avec elle la naissance a très longtemps — plus d'un siècle et demi — été exclusivement réalisée pour les hommes. En effet, pour eux, l'accès à la citoyenneté en son premier et second étages, toujours et partout soumis à conditions (Schnapper, 1996), l'était à des conditions susceptibles de finir par être rencontrées et les mêmes pour tous. Que l'on pense à l'âge, à l'extranéité, à l'ethnicité¹⁷ longtemps amalgamée au statut de colonisé de l'intérieur ou de l'extérieur, ou même au revenu quand le cens faisait sens. Chacun de ces critères d'exclusion était formellement surmontable. Mais si un mineur pouvait devenir un majeur, un étranger devenir un national, un colonisé devenir un indépendant et un pauvre devenir un riche ou un un peu moins pauvre, une femme ne devenait jamais un homme. Or, l'appartenance de sexe a également servi de critère d'exclusion de la citoyenneté. Le seul critère d'exclusion insurmontable. Ce qui constitue une aporie (absence d'issue, impossibilité d'une solution). Comme les femmes ont cependant fini par accéder à la citoyenneté, on peut considérer que ce n'est donc *pas la femme qui, dans la modernité démocratique, est exclue de la citoyenneté, mais la mère*.

La condition d'accès de la femme à la citoyenneté dans la modernité démocratique ne repose pas sur sa transformation en homme (masculin) mais sur la possibilité qu'elle soit désassimilée de la mère, qu'elle ne soit mère que selon sa volonté. Cela est advenu. Aussi, la revendication de la parité politique, la revendication que soient comptés hommes et femmes dans l'espace politique, ne renvoie-t-elle pas à une « régression naturaliste », puisque la « mère » n'ayant plus rien de naturel mais tout de volontaire, une femme peut être enregistrée comme faisant partie de l'une des deux moitiés de l'espèce humaine. Sans que cela ne prête à conséquence en matière de domination. Une femme fait partie de l'une des deux moitiés de l'espèce humaine à égalité avec la moitié dont fait partie un homme. Sans qu'il soit possible de déterminer qui est l'autre et qui est l'une : si une femme n'est pas un homme, un homme n'est pas une femme. Si une femme est un être humain tout

16. Au risque d'être répétitive, mais au vu de l'interprétation de l'un des évaluateurs de ce texte, je me permets de souligner que conclure de cet exposé que la reconnaissance par la loi du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité a pour conséquence de permettre aux « mères d'être des citoyennes » constitue un contre-sens. Je soutiens qu'il y a incompatibilité construite entre maternité et citoyenneté. Les femmes pouvaient être tenues à distance de la citoyenneté tant qu'il était loisible de les assimiler à des mères. Cette assimilation devient caduque avec la reconnaissance du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité, de ne devenir mères que si elles le veulent. Si j'y insiste, cela tient moins à mon souci de reconnaissance de l'originalité de ma thèse de la désassimilation de « femme » et de « mère » qu'à celui de faire prendre acte que les « caractéristiques spécifiques », pour reprendre l'expression de l'autre évaluateur, qui ont été attribuées aux femmes tenaient à leur assimilation aux mères. À partir du moment où les femmes ne peuvent plus être assimilées aux mères parce qu'elles ne deviennent mères que si elles le veulent, il devient impossible de considérer qu'elles ont des « caractéristiques spécifiques ». La « spécificité » des caractéristiques des femmes au regard des caractéristiques des hommes supposait, pour être énonçable, que s'impose l'équation femme = mère.

17. Je n'ignore pas qu'aujourd'hui l'ethnicité dans les pays ex-colonisateurs n'est plus assimilable à ce statut de colonisé. Je n'ignore pas non plus que, avec les flux migratoires, une proportion de plus en plus importante du peuple dans les « pays du Nord » est racialisée, renvoyée à des caractérisations physiques naturalisées. Reste que, en cette occurrence, le métissage fait sens et est d'ailleurs de plus en plus mis en pratique. Que, dans l'avenir, l'humanité ne présente plus, par exemple, qu'une seule couleur, résultant des divers métissages, ne relève plus d'un scénario de science-fiction. Entre-temps, comment établira-t-on la nuance entre le blafard et le coloré? Inutile d'insister : quelles que soient les réticences que l'on nourrisse à l'égard du renvoi de l'appartenance de sexe au biologique, comment imaginer cette transposition au regard des sexes?

comme l'homme est un être humain, on ne voit plus, au nom de quoi, un homme serait plus subrepticement la quintessence de l'être humain qu'une femme. On ne voit plus en quoi l'appartenance de sexe porterait atteinte à la représentation de l'« individu abstrait ». On ne le voit plus depuis que l'on ne peut plus penser femme = mère. Cette déliaison pose éventuellement un problème à la représentation de ce qu'est le citoyen et de ce qu'est l'espace politique, mais elle ne pose pas de problème à la femme. Aussi, pourquoi ne pourrait-elle, « en tant que femme », revendiquer d'être pleinement citoyenne et d'occuper pleinement — c'est-à-dire à part égale — l'espace politique ?

Ainsi, si l'on admet que les femmes « se sont affranchies de cette servitude immémoriale » qu'est la procréation, ainsi que prétend le faire Lipovetsky, et si l'on enregistre que cet « affranchissement » a force de loi, on ne peut logiquement pas soutenir que la revendication de la parité politique renvoie à une « régression naturaliste » car la catégorie « femmes » n'est plus prédéterminée par le social ; elle ne l'est plus depuis que ne tient plus l'équation « femme = mère ».

III. L'ARGUMENT DE LA « REPRÉSENTATION-MIROIR »

Souvent associée à la « régression naturaliste » s'exprime encore une autre critique à la revendication de la parité politique. Dominique Schnapper (1998, p. 464) l'explique ainsi :

En instaurant la parité, on entre inévitablement dans la logique de la représentation-miroir en fonction de laquelle les assemblées politiques devraient être composées à l'image de la société elle-même dans toutes ses diversités. On ne pourrait échapper à la logique sans fin qu'implique la reconnaissance des particularismes dans l'espace public.

Schnapper ne semble toutefois pas considérer que l'appartenance de sexe constituerait un particularisme parmi d'autres puisqu'elle poursuit aussitôt :

La critique de l'universalisme de la citoyenneté au nom de l'exclusion des femmes porte sur le faux universalisme, celui qui se confond avec un groupe particulier, les hommes. Elle ne remet pas en cause le véritable universalisme comme horizon et comme référence, à l'intérieur duquel doit se poser le problème de la participation des femmes à la vie publique. Le paradoxe du combat pour la parité ou pour l'établissement de quotas est qu'on insiste justement sur la différence entre les hommes et les femmes, ce qui, par conséquent, la cristallise et la réifie socialement. L'arrachement biologique doit rester au principe de la citoyenneté — et du combat des féministes.

Je partage largement ce point de vue. Il me semble pourtant que ce texte contient lui-même un paradoxe dont il faut tenir compte : si un faux universalisme est un universalisme qui se confond avec un groupe particulier, celui des hommes, comment mettre en question sa fausseté si ce n'est en éclairant le principe sur lequel elle repose : la différence des sexes. Mais, jusqu'au combat pour la parité, la différence des sexes était occultée et cette occultation permettait que l'universalisme faux se présente comme vrai. Je partage avec Schnapper l'idée que le combat pour la parité cristallise la question de la différence des sexes mais cela n'implique pas, me semble-t-il, que la cristallisation soit automatiquement renvoyée à une réification. Dans la perspective même de faire advenir le « vrai » universalisme, on devrait pouvoir, sinon devoir, tenir compte de la différence des sexes. À condition précisément de ne pas associer différence des sexes *et* détermination biologique. Ce qui est extrêmement courant, il faut bien le constater, même chez des auteurs qui prétendent discuter de la parité dans l'espace politique où les « gens » ne sont pas des corps mais des sujets institués par l'état civil.

Pour contrer la liaison dans la pensée entre « biologique » et « détermination » toujours présentée comme allant de soi, mettre en relief la construction de la mère, son caractère construit, à travers différents âges politiques, est probablement plus adéquat que de recourir à la notion de « genre ». Pour ma part, l'exploration du construit social qu'est « mère » m'a été inspirée en réaction à la rigidification de la pensée qu'impulse, me semble-t-il, l'utilisation de la notion de

« genre ». Avec Geneviève Fraisse, je cultive en effet une certaine circonspection à l'égard de cette notion. Elle écrit (1996, p. 45-46) :

Gender ou genre, en affichant la distorsion entre le biologique (les sexes) et le social (construction de rôles sexués) est une proposition philosophique (venue des États-Unis) qui appelle divers commentaires. Dire « le genre » au détriment de « différence des sexes » exprime la volonté conceptuelle de se défaire du concret du sexe pour l'abstrait du genre ; proposer un concept pour fédérer le désordre de la tradition. Mais cette décision officiellement méthodologique s'accompagne en fait de choix philosophiques : la négation de la différence sexuelle (voire de la sexualité?) et le choix d'une analyse purement sociale ; la reconduction de l'opposition nature/culture (biologie/société) plutôt que sa mise en question ; la perte de la représentation de la relation sexuelle, et du conflit inhérent au profit d'une abstraction volontariste.

La « reconduction de l'opposition nature/culture (biologie/société) plutôt que sa mise en question » affleure chez les opposantes féministes à la parité mais aussi chez Lipovetsky et peut-être aussi chez Schnapper à qui je me suis surtout référée. Cette reconduction de l'opposition nature/culture en ne retenant que la culture dans la définition du « genre » a pour effet inattendu de ne pas historiciser la différence des sexes, de la prendre pour un donné qui transcende les événements historiques, de ne pas porter suffisamment attention aux transformations qu'elle subit au cours de l'histoire. Produite pour couper toute adhérence du sexe à la nature, la notion de genre a la fâcheuse tendance de donner au construit social un caractère invariant. Cette invariance se justifiant de la domination des hommes sur les femmes qui se perpétuerait.

Il n'y a bien sûr pas lieu de négliger que, jusqu'à ce jour, la différence des sexes a été utilisée pour justifier la domination des femmes par les hommes. Reste que cette domination emprunte des formes différenciées dans le temps et dans les différentes sphères où elle s'exerce (famille ; espace public ; espace politique ; etc.). Sans compter les luttes des femmes pour la contrer ou, au moins, pour la réduire. Ces deux éléments vont d'ailleurs de pair : les luttes sont rendues possibles par les contradictions de la domination historicisée et elles sont marquées par elles. Ainsi que l'énonce Joan W. Scott (1994, p. 12), en se référant à son livre alors en préparation (1996) :

L'histoire du féminisme est l'histoire des femmes qui n'ont que des paradoxes à offrir non parce que — comme le voudraient les critiques misogynes — leur capacité de raisonnement laisse à désirer ou que leur nature est fondamentalement contrariante, non parce que le féminisme d'une manière ou d'une autre n'a pas pu aboutir à une théorie et une pratique satisfaisantes, mais parce qu'historiquement le féminisme moderne occidental est issu d'une politique démocratique avec laquelle il entretient des rapports paradoxaux, et que cette dernière est enracinée dans l'individualisme abstrait. Autrement dit le féminisme est un des paradoxes produits par et pour l'individualisme abstrait.

Ce positionnement à l'égard de l'individualisme abstrait n'est compréhensible, me semble-t-il, que si l'on renonce à penser la « marginalisation politique des femmes » (Lipovetsky, 1997, p. 287) en termes d'« exclusion » pour saisir *comment* elles ont été tenues à distance¹⁸ du politique. Cette démarche s'impose si l'on veut comprendre le moment révolutionnaire¹⁹ et la période qu'il ouvre. Ainsi que je viens de le rappeler est alors forgée la figure de la mère républicaine pour rendre représentable la fraternité. Ce qui suppose à la fois, rappelons-le encore, qu'elle ait des droits au sein de la famille — elle partage notamment l'autorité parentale avec le père — *et* qu'elle n'ait pas de droits politiques. En effet, destinée à former de bons citoyens, elle doit, pour réaliser cette mission, être tenue à l'écart de la scène politique sur laquelle les frères s'entre-tuent. Ce serait donc non la « démocratie » mais la « république » qui aurait eu recours à la tenue à distance des femmes du

18. La « tenue à distance » est une notion que j'emprunte à Sarah KOFMAN (1982).

19. C'est probablement Élisabeth G. Sledziewski qui, dans « Révolution française. Le tournant » (1991), est la première à insister sur la disjonction, pour les femmes, entre droits civils et droits politiques. Ce chapitre a, en tout cas, été une grande source d'inspiration dans mon travail.

politique pour s'édifier²⁰. Ce serait donc à la république et non à la démocratie que s'adresse la revendication de la parité politique — aussi, la formule « démocratie paritaire » gagnerait-elle à être maniée avec réserve²¹.

La revendication de la parité politique, en effet, ne vise pas l'accès des femmes aux droits politiques. C'est chose faite. Elle concerne « le second étage de la citoyenneté ». La citoyenneté moderne, rappelle Blandine Kriegel (1998, p. 155), est — contrairement à la citoyenneté antique qui était à la fois plus étendue (démocratie directe) et plus restreinte (par la naissance) — « *une richesse offerte à tous les membres du peuple* ». Ce principe de la citoyenneté moderne fondée sur « *l'idée d'humanité* » exprimée dans « tous les hommes naissent libres et égaux » s'est heurtée à deux difficultés. La première renvoie à la nécessité de la représentation et est confrontée à la « souveraineté populaire ». La seconde difficulté (Kriegel, 1998, p. 157)

tient à la définition de l'homme et de sa nature. La république a mis beaucoup de temps à reconnaître que la personne est, comme le disait déjà Locke, double, homme et femme ; elle a hésité à admettre que les droits de l'homme sont, tout autant et à égalité, les droits de la femme. Si cette difficulté est aujourd'hui levée dans l'énoncé des droits fondamentaux et dans l'exercice du premier étage de la citoyenneté, puisque le suffrage universel est maintenant accessible aux femmes, elle demeure entière dans l'exercice du second étage de la citoyenneté, celui de la représentation politique comme celui de la décision administrative.

Il est possible que face à l'universalisme de la république — qui est un « faux » universalisme, un « *universalisme qui se confond avec un groupe particulier, les hommes* » (Schnapper, 1998, p. 464) —, le seul moyen de le corriger réside dans le coup de force, la force de la loi. Cela n'a-t-il pas été vérifié en 1944 lors de l'accession des femmes françaises au suffrage universel? Sur ce point non plus, on ne peut, en effet, pas suivre Pierre Rosanvallon lorsqu'il prétend (1992, p. 412) que l'ordonnance du 21 avril 1944 accordant le droit de vote et d'éligibilité à toutes les femmes résulterait de ce que « *la loi enregistre la transformation sociale et culturelle du rôle de la femme dans la société* ». Or, « la transformation sociale et culturelle du rôle de la femme dans la société » ne sera enregistrable qu'au milieu des années 1960. Même s'il est vrai que cette ordonnance « *n'accompagne pas une révolution de la culture politique* » (Rosanvallon, 1992, p. 412), elle constitue pourtant un « coup de force » — qui ne repose sur rien — destiné à corriger une anomalie qui n'avait aucune justification d'être. La décision politique d'imposer la parité pourrait en être une du même ordre, même si les choses ne sont pas égales par ailleurs puisqu'entre-temps, après l'instauration du droit de vote pour les femmes, grâce à la reconnaissance de leur droit de contrôler elles-mêmes leur fécondité, les « déterminations de leur sexe » ne les particularisent plus au plan politique. C'est ainsi que je comprends la position de Kriegel lorsqu'elle écrit (1998, p. 157) :

Dans les républiques modernes, c'est le droit qui a frayé la voie au fait. Il n'y a qu'une manière d'instituer la souveraineté du peuple et d'établir la citoyenneté démocratique, c'est de codifier le principe de la parité des femmes et des hommes dans la représentation. À terme, cette parité fera reculer les restes antidémocratiques du gouvernement républicain. La parité des hommes et des femmes dans la délégation comme dans le vote est la seule façon de lier la citoyenneté à la personne, les droits civils aux droits de l'homme et de la femme et d'instituer en fait le véritable principe de la souveraineté du peuple.

20. Je suis ici Jacques RANCIÈRE qui, dans sa « Préface » au livre de Geneviève FRAISSE écrit notamment (1992, p. 12-13) : « À proprement parler, la démocratie ne promet ni ne retire rien aux femmes. Elle ne fonde pas plus de droits qu'elle ne les escamote. Elle est plutôt le lieu et la forme dans lesquels s'affrontent deux principes, deux forces contraires : l'inconditionné-indéterminé de la proposition égalitaire d'une part, la constitution républicaine du politique de l'autre. C'est l'idée de république et non celle de démocratie qui assigne aux corps des esprits et des places séparées ; [...] La république, c'est aussi la séparation des espaces, assimilée à une séparation des capacités et du lieu où la nature leur commande de s'exercer. La ligne de partage peut varier. [...] la République de 1848 donnera aux ouvriers le droit de vote sans voir ce que les femmes pourraient avoir à faire dans un espace public aussi évidemment étranger à la sphère d'exercice de leurs vertus domestiques. »

21. Ce que je n'ai pas fait dans TAHON (1998).

Le « coup de force de loi » que constituerait « *la parité en droit* » (Lipovetsky, 1997, p. 286) n'ouvre pas la voie à une communautarisation de l'espace public, à « *la logique sans fin qu'implique la reconnaissance des particularismes dans l'espace public* » (Schnapper, 1998, p. 464). En effet, dans l'espace public, *la différence des sexes* est instituée par l'état civil ; c'est l'état civil *qui inscrit l'identité sexuée*. C'est de l'inscription à l'état civil que peut se justifier la revendication de la parité politique des femmes et des hommes et non d'une quelconque « détermination biologique » (qui ne peut plus être excipée pour les femmes depuis que la loi leur reconnaît le droit de contrôler elles-mêmes leur fécondité). Cela suppose de penser que les sujets dans l'espace politique sont institués par l'état civil imposé à la naissance. Ne pas s'en tenir à l'institution par l'état civil de deux catégories sexuées relève d'une obsession pour la « détermination biologique » qui est étrangère à une réflexion sur l'espace politique. Avec la reconnaissance par la loi du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité, une femme, tout comme un homme, peut être considérée comme un « individu abstrait ». « Individu abstrait » dont la seule ligne de distinction passe par l'institution de l'état civil²². Seule ligne de distinction qui justifie la revendication de la parité politique.

La parité entre hommes et femmes échappe d'autant mieux à la « représentation-miroir » (Schnapper, 1998) que l'on admet l'argument selon lequel « *la division de l'humanité entre hommes et femmes offre le seul cas de catégories limitées à deux, d'importance à peu près égale, répondant à des critères totalement objectifs*²³ ». Cet argument permet d'envisager dans ce cas *et dans ce seul cas* des mesures autoritaires. Sans tomber dans l'ornière d'« *accorde[r] des droits aux gens en fonction de ce qu'ils sont* », en appliquant donc le principe selon lequel « *les individus ont les mêmes droits* », l'égalité des sexes pourrait être formalisée puisqu'

il s'agit de catégories universelles, quantitativement égales, parfaitement objectives et limitées à deux, ce qui n'est le cas ni des situations sociales, ni des situations religieuses, ni des situations qu'on appelle ethniques ou raciales²⁴.

Cela suppose que, dans la réflexion sur l'espace politique, on s'en tienne au principe que ceux qui s'y trouvent sont des sujets institués par l'état civil. L'espace politique est étranger aux corps dont l'appareil génital est médicalement estampillé féminin ou masculin, il est également étranger aux préférences hétérosexuelles, bisexuelles ou homosexuelles. Les « identités sexuelles » devenues de plus en plus labiles en cette fin de siècle post-moderne n'interviennent pas dans l'institution des sujets par l'état civil. Ce qu'il s'agit de préserver si l'on tient à concevoir l'identité comme une « *constellation de positions instables* » ainsi que le soutiennent les courants *queer* (Saint Hilaire, 1998). La revendication de la parité politique ne va pas à l'encontre de cette perspective : quand la parité politique sera instaurée, il n'y aura plus de catégories de sexe *sur la scène politique*. Leur existence tient au « faux » universalisme qui y prévaut actuellement. L'espace politique est sexué en raison de ce « faux » universalisme qui concerne un groupe particulier, les hommes. Le « vrai » universalisme, au plan politique, peut être instauré par la parité puisque les femmes, depuis que prévaut la désassimilation de la femme et de la mère, ne sont plus, elles, marquées par les « déterminations » de leur sexe.

22. Si, au Québec l'inscription d'un enfant à l'état civil n'est pas encore pleinement entrée dans les mœurs civiques, le prénom donné au baptême atteste, le plus souvent, d'une inscription instituée dans une des deux catégories de sexe.

23. Argument développé par le professeur de droit Guy Carcassonne devant l'Observatoire de la parité (mis en place par le gouvernement Juppé à l'automne 1995). Cité par J. MOSSUZ-LAVAU, (1998, p. 84)

24. *Ibid.*, p. 84. Mossuz-Lavau commente : « *Je suis moins convaincue, en revanche, par l'argument fréquemment avancé selon lequel les femmes ne constituent pas une catégorie précisément parce qu'elles figurent dans toutes les catégories citées plus haut. On pourrait en effet utiliser le même argument pour les Noirs par exemple, que l'on trouve à la fois chez les jeunes et chez les vieux, chez les catholiques et chez les musulmans, chez les hommes et chez les femmes, chez les hétérosexuels et chez les homosexuels, etc. Ce qui est justifié toutefois, c'est de dire que les femmes ne peuvent pas, en cas d'instauration de la parité, constituer une communauté précisément parce qu'elles vivent — la plupart du temps avec des hommes — au sein de ces diverses catégories. Comment l'envoi de 288 ou 289 femmes à l'Assemblée nationale pourrait-il conduire à la formation d'un ghetto de femmes dans notre pays?* » Je ne partage pas la réserve de Janine Mossuz-Lavau concernant la racialisation, voir note 17.

Marie-Blanche TAHON
 Département de sociologie
 Université d'Ottawa
 550, rue Cumberland
 Ottawa (Ontario)
 K1N 6N5 Canada
 Courriel : mbtahon@uottawa.ca

RÉSUMÉ

Ce texte repose sur la perspective selon laquelle la reconnaissance par la loi du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité constitue une révolution dans « l'appréhension de la différence des sexes » (1^{ère} partie). Pour discuter le point de vue de Lipovetsky (1997) selon lequel la revendication de la parité politique constitue une « régression naturaliste » (2^e partie), j'insiste d'abord sur la signification du contrôle de la procréation et les interprétations qu'il inspire. J'illustre ensuite l'artifice politique qui a présidé à la construction de la mère en démocratie pour revenir enfin à la condition d'accès des femmes à la citoyenneté moderne. J'aborde en 3^e partie la perspective que synthétise Schnapper (1998) dans la formule de la « représentation-miroir ». Tout en partageant son point de vue selon lequel l'arrachement biologique doit prévaloir *et* dans la définition de la citoyenneté *et* dans la lutte des femmes pour concrétiser leur égalité avec les hommes, je tente d'établir que la parité est précisément l'option qui consacre l'universalisme. Cela suppose que l'on s'en tienne à l'espace public-politique dans lequel les individus sont institués par l'état-civil.

SUMMARY

This paper is based on the perspective that the recognition by the law of the right of women to control their own fertility constitutes a revolution in apprehending the difference between the sexes (part 1). In order to discuss Lipovetsky's (1997) point of view according to which the claim to political parity constitutes a "naturalistic regression" (part 2), we insist first on the meaning of the control of procreation and the interpretations which are inspired by it. We then illustrate the political artifice that has presided over the construction of the concept of mother in democracy, and finally come back to the conditions for access to citizenship by women in modern times. In the third part, we deal with the perspective synthesized by Schnapper (1998) in the formula "mirror representation". While sharing her point of view that the removal of the biological must prevail both in the definition of citizenship and in women's struggle to concretize their equality with men, we attempt here to establish that parity is precisely the option which consecrates universality. This supposes that we remain within the public-political space in which individuals are instituted by the state civil authority.

RESUMEN

Este texto reposa en la perspectiva según la cual el reconocimiento por la ley del derecho de las mujeres a controlar ellas mismas su fecundidad constituye una revolución en la «aprehensión de la diferencia de los sexos» (Primera parte). Para discutir el punto de vista de Lipovetsky (1997) según el cual la reivindicación de la paridad política constituye una «regresión naturalista» (Segunda parte), yo insisto en primer lugar sobre la significación del control de la procreación y las interpretaciones que él inspira. Después, yo ilustro el artificio político que preside la construcción de la madre en democracia para retornar al final a la condición de acceso de las mujeres a la ciudadanía moderna. Yo abordo en la tercera parte la perspectiva que sintetiza Schnapper (1998) en la fórmula de la «representación-espejo». Compartiendo su punto de vista según el cual el arrancamiento biológico debe prevalecer en la definición de la ciudadanía y en la lucha de las mujeres para concretizar su igualdad con los hombres, yo trato de establecer que la paridad es precisamente la opción que consagra el universalismo. Esto supone que se limite al espacio público-político en el cual los individuos son instituidos por el estado civil.

BIBLIOGRAPHIE

- AGACINSKI, Sylviane (1998), *Politique des sexes*, Paris, Seuil.
 AMAR, Micheline (dir.) (1999), *Le piège de la parité. Arguments pour un débat*, Paris, Hachette.
 BADINTER, Elisabeth, Évelyne PISIER et Danièle SALLENAVE (1999), « Trois arguments contre la parité », in M. AMAR (dir.), *Le piège de la parité*, Paris, Hachette, p. 56-57.
 BALIBAR, Étienne (1992), *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte.
 BEAUVOIR, Simone (de) (1949), *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2 tomes.
 BOURDIEU, Pierre (1998), *La domination masculine*, Paris, Seuil.
 DWORKIN, Robert (1989), « La contreverse sur l'avortement aux États-Unis », tr. fr., *Esprit*, octobre, p. 64-84.
 FRAISSE, Geneviève (1996), *La différence des sexes*, Paris, PUF.
 FRAISSE, Geneviève (1992), *La raison des femmes*, Paris, Plon, Préface de Jacques Rancière.
 HÉRITIER, Françoise (1996), *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Éditions Odile Jacob.
 KAUFMANN, Jean-Claude (1997), *Le cœur à l'ouvrage. Théorie de l'action ménagère*, Paris, Nathan.
 KAUFMANN, Jean-Claude (1995), « Le couple infernal », in EPHESIA, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, p. 203-206.
 KAUFMANN, Jean-Claude (1993), *Sociologie du couple*, Paris, PUF, « Que sais-je? ».

- KAUFMANN, Jean-Claude (1992), *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan.
- KNIBIEHLER, Yvonne (1997), *La révolution maternelle depuis 1945. Femmes, maternité, citoyenneté*, Paris, Perrin.
- KOFMAN, Sarah (1982), *Le respect des femmes*, Paris, Galilée.
- KRIEGEL, Blandine (1998), *La Cité républicaine*, Paris, Galilée.
- LEGENDRE, Pierre (1992), *Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Paris, Fayard.
- LIPOVETSKY, Gilles (1997), *La troisième femme. Permanence et révolution du féminin*, Paris, Gallimard.
- LORAU, Nicole (1997), *La cité divisée*, Paris, Payot.
- LORAU, Nicole (1996), *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil.
- LORAU, Nicole (1990), *Les mères en deuil*, Paris, Seuil.
- LORAU, Nicole (1989), *Les expériences de Tirésias*, Paris, Gallimard.
- LORAU, Nicole (1981), *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero.
- MOZZUZ-LAVAU, Janine (1998), *Femmes/Hommes : Pour la parité*, Paris, Presses de Sciences Po.
- OZOUF, Mona (1989), *L'homme régénéré*, Paris, Gallimard.
- PISIER, Évelyne (1996), « Des impasses de la parité », *Cahiers du GEDISST*, Paris, Iresco-CNRS, n° 17, p. 75-83.
- PISIER, Évelyne (1995), « Égalité ou parité? », in EPHESIA, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, p. 514-518.
- ROSANVALLON, Pierre (1998), *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard.
- ROSANVALLON, Pierre (1992), *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard.
- SAINT HILAIRE, Colette (1998), « Crise et mutation du dispositif de la différence des sexes : regard sociologique sur l'éclatement de la catégorie de sexe », in D. LAMOUREUX (dir.), *Les limites de l'identité sexuelle*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, p. 57-85.
- SCHNAPPER, Dominique (1998), *La relation à l'autre. Au coeur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- SCHNAPPER, Dominique (1996), « Intégration et exclusion dans les sociétés modernes », in S. PAUGAM (dir.), *L'exclusion : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, p. 23-31.
- SCOTT, Joan W. (1996), *Only Paradoxes to Offer*, Harvard University Press, tr. fr. par M. Bourdét et C. Pratt, *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1998.
- SCOTT, Joan W. (1994), « Les femmes qui n'ont que des paradoxes à offrir. Féministes françaises 1789-1945 », in H. U. JOST, M. PAVILLON, F. VALLOTON (dir.), *La politique des droits. Citoyenneté et construction des genres aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Kimé, p. 11-26.
- SINGLY, François (de) (1996), *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan.
- SINGLY, François (de) (1993), *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan.
- SINGLY, François (de) (1987), *Fortune et infortune de la femme mariée*, Paris, PUF.
- SLEDZIEWSKI, Élisabeth G. (1991), « Révolution française. Le tournant », in G. DUBY, M. PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, tome 4, Paris, Plon, p. 43-56.
- TAHON, Marie-Blanche (1998), « La revendication de la démocratie paritaire », *Politique et Sociétés*, vol. 17, n° 1-2, p. 13-47.
- TAHON, Marie-Blanche (1997 a), « La maternité comme opérateur de l'exclusion politique des femmes », in M. TREMBLAY et C. ANDREW (dir.), *Femmes et représentations politiques au Québec et au Canada*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, p. 19-31.
- TAHON, Marie-Blanche (1997 b), « Rousseau, la femme et le citoyen », *Carrefour*, vol. 19, n° 2, p. 37-55.
- TAHON, Marie-Blanche (1996), « Penser "femme" en philosophie politique », *Carrefour*, vol. 18, n° 1, p. 53-69.
- TAHON, Marie-Blanche (1995), « La lente absorption de la femme dans l'individualisme abstrait : la mère est-elle un individu? », in J.-Fr. CÔTÉ (dir.), *Individualismes et individualité*, Québec, Septentrion, p. 91-101.
- TAHON, Marie-Blanche (1994 a), « La démocratie et le menu du dîner », *Conjonctures*, n° 20-21, p. 163-187.
- TAHON, Marie-Blanche (1994 b), « L'affirmation politique des femmes et le post-féminisme », in F.-R. OUELLETTE et C. BARITEAU (dir.), *Entre tradition et universalisme*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 425-434.
- THOMAS, Yan (1991), « La division des sexes en droit romain », in G. DUBY, M. PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, tome 1, p. 103-156.
- THOMAS, Yan (1986a), « À Rome, pères citoyens et cité des pères (II^e siècle av. J.-C.-II^e siècle ap. J.-C.) », in A. BURGUIÈRE et al. (dir.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, tome 1, p. 195-229.
- THOMAS, Yan (1986b), « Le "ventre". Corps maternel, droit paternel », *Le genre humain*, n° 14, p. 211-236.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1986), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Laffont, Bouquins.
- VARIKAS, Éleni (1995), « Une citoyenneté en tant que femme? Réflexions critiques sur la parité des sexes », *Nouvelles questions féministes*, vol. 16, n° 2, p. 81-127.
- VARIKAS, Éleni (1996), « Le principe de la parité entre les sexes », *Cahiers du GEDISST*, Paris, Iresco-CNRS, n° 17, p. 33-55.
- VOGEL-POLSKY, Éliane (1994), « Les impasses de l'égalité ou les outils juridiques visant à l'égalité des femmes et des hommes doivent être repensés en termes de parité », in M.-N. BEAUCHESNE, L. ZAÏD (coord.), *Manuel de ressources*, Bruxelles, Services fédéraux des affaires scientifiques, techniques et culturelles, p. 119-133.