Document generated on 07/13/2025 2:55 a.m.

Politique et Sociétés

La revendication de la démocratie paritaire

Marie-Blanche Tahon

Volume 17, Number 1-2, 1998

Femmes, citoyenneté et représentation

URI: https://id.erudit.org/iderudit/040098ar
DOI: https://doi.org/10.7202/040098ar

See table of contents

Publisher(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (print)
1703-8480 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Tahon, M.-B. (1998). La revendication de la démocratie paritaire. *Politique et Sociétés*, *17*(1-2), 13–47. https://doi.org/10.7202/040098ar

Article abstract

"The demands of egalitarian democracy" provides a critical perspective on the generally denied links between citizenship, political representation and gender in democratic modernity. This article attempts to provide evidence of these links through an examination of the positions for and against gender parity in politics. It rests on the perspective according to which these claims of gender parity can only have been made since women were accorded full citizenship during the last twenty years: i.e. when they were given dominion over their own fertility.

Tous droits réservés © Société québécoise de science politique, 1998

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

LA REVENDICATION DE LA DÉMOCRATIE PARITAIRE

Marie-Blanche Tahon
Université d'Ottawa.

À mes amies brésiliennes[1]

Il est arrivé quelque chose en mai. En mai 1997 : des élections remportées par la gauche dans les plus vieilles démocraties modernes en Europe (le Royaume-Uni et la France) ont désigné près de 20 % de femmes à la Chambre des communes et à l'Assemblée nationale[2]. Les « vieux pays » auraient de ce fait rattrapé le Canada et le Québec en ce qui concerne la représentation politique. Le gouvernement Jospin à Paris est au moins aussi féminisé que le gouvernement Bouchard à Québec. Et le score des députées françaises n'est pas attribuable aux recettes que le Parti Libéral du Canada a de façon paternaliste données à ses candidates pendant la même période, mais, on pourrait en faire l'hypothèse – c'est celle que je choisis –, à une volonté politique aiguillonnée par la revendication de la démocratie paritaire.

Cet article est consacré aux interrogations théoriques que suscite cette revendication. Il a été rédigé avec l'objectif d'alimenter un débat qui n'a guère traversé l'Atlantique. Il n'est pas exclu que l'existence des chartes des droits et libertés et le recours de plus en plus fréquent à leurs énoncés, par la voie des tribunaux, donnent le sentiment de ne pas devoir faire appel à une telle revendication non exempte d'ambiguïtés. Je ne le partage pas. La revendication de la démocratie paritaire a le mérite de poser de front la question du rapport de la démocratie moderne à l'universalité. Ce rapport ne peut que buter sur la question de la différence des sexes. L'utilisation de cette dernière formule ne devrait pas *ipso facto* classer mon propos dans le registre du féminisme

1. Je leur suis notamment reconnaissante de m'avoir fait découvrir et redécouvrir la voix de Maria Bethania qui a accompagné la rédaction de ce texte.
2. Françoise Gaspard, qui a bien voulu lire une première version de ce texte, a tempéré mon optimisme : la part des députées françaises a effectivement doublé mais elle ne frôle que les 12 %. Je l'en remercie ainsi que les évaluateurs anonymes de *Politique et sociétés* et son directeur, Alain-G. Gagnon. Cet article prend place dans ma production liée à une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines pour le projet « "Femme", "mère" et modernité démocratique » (1994-1997).

Marie-Blanche Tahon, département de sociologie, Université d'Ottawa, 75, rue Laurier Est, C.P. 450, Ottawa (Ontario), Canada, K1N 6N5.

« différentialiste » ou, plus honteusement encore, « essentialiste ». La revendication de la démocratie paritaire, dans ses tergiversations argumentatives mêmes, offre au moins l'occasion de remettre à plat cette classification aussi commode que censurante. Que la France, en raison de son histoire, soit particulièrement sensible à cette revendication ne devrait pas oblitérer l'intérêt des questions théoriques que celle-ci entraîne. Je m'emploierai d'ailleurs à montrer qu'elle trouve logiquement son origine dans une instance transnationale.

L'objectivité dans laquelle je prétends inscrire cet article m'oblige à faire état de ma position. Je le ferai négativement : je ne suis pas contre[3] la revendication de la démocratie paritaire, même si elle me laisse perplexe sur plusieurs aspects. Elle me paraît intéressante pour avancer dans un questionnement sur la citoyenneté et, en particulier, sur la citoyenneté des femmes. Dans cet article, je ne rendrai pas compte « équitablement » des diverses positions des « proparité » et des « antiparité » qui s'affrontent, mais je privilégierai celles qui me paraissent les plus utiles pour développer des questions qui, à mes yeux, sont centrales dans la philosophie politique aujourd'hui. Je ne me priverai pas de recourir à de longues citations afin de mieux faire saisir les enjeux d'un débat *en train de* se déployer.

Il comporte cinq parties. La première traite de l'appropriation par des partisanes de la parité de la référence à la dualité sexuelle du genre humain. Elles n'en ont pas le monopole et encore moins la primeur : la modernité démocratique ne s'est-elle pas déployée sur cette référence ? Au détriment des femmes. Dans la deuxième partie, je pars de la position de Françoise Gaspard, tentant de fonder la revendication de la démocratie paritaire sur une perspective qui s'affirme plus politique et je souligne qu'elle n'échappe pourtant pas à la critique féministe, même si elle ne semble pas partager toutes les positions d'Éliane Viennot que je présente également. Dans la troisième partie, je tente de montrer que la question de la discrimination qui frappe les femmes en politique – et à laquelle la revendication de la démocratie paritaire tente d'apporter une réponse – devrait être mise en rapport moins avec la démocratie qu'avec la république. Dans la quatrième partie, je m'attache plus explicitement – mais ce point de vue innerve l'ensemble du texte – à illustrer le fait que la revendication de la démocratie paritaire peut être aujourd'hui énoncée parce que les femmes, dans les « démocraties libérales avancées », sont pleinement citoyennes depuis que la loi leur a reconnu le droit de contrôler elles-mêmes leur fécondité. Enfin, dans la cinquième partie, je reviens sur des éléments plus techniques qui alimentent ce débat mais qui restent encore largement en suspens. Des éléments bibliogra-

3. Cette manière de dire s'autorise de la revue *Nouvelles questions féministes* qui a cru bon de consacrer un numéro (1994, vol. 15, nº 4) à la position « pour la parité » et un numéro (1995, vol. 16, nº 2) à la position « contre la parité ».

Résumé. Le lien entre citoyenneté, représentation politique et appartenance de sexe est le plus souvent dénié par les philosophes politiques qui étudient la modernité démocratique. La revendication de la parité des femmes et des hommes dans les instances politiques est l'occasion de le réexaminer en tenant compte de ce que, dans les démocraties libérales, les femmes ont formellement accédé à la plénitude des droits civiques et des droits civils depuis une vingtaine d'années. Depuis que la loi leur reconnaît le droit de contrôler elles-mêmes leur fécondité.

Abstract. "The demands of egalitarian democracy" provides a critical perspective on the generally denied links between citizenship, political representation and gender in democratic modernity. This article attempts to provide evidence of these links through an examination of the positions for and against gender parity in politics. It rests on the perspective according to which these claims of gender parity can only have been made since women were accorded full citizenship during the last twenty years: i.e. when they were given dominion over their own fertility.

phiques devraient permettre à celles et à ceux qui le souhaitent de poursuivre l'investigation et, pourquoi pas, d'acclimater ce débat au bord du Saint-Laurent.

LA DUALITÉ SEXUELLE DU GENRE HUMAIN

La première question qui s'impose est celle de l'opportunité ou non de faire référence à la dualité sexuelle du genre humain pour revendiquer une représentation équitable des femmes dans les instances politiques. En effet, la revendication de la démocratie paritaire est diamétralement opposée à la stratégie des quotas. Quoi qu'en pense Madame Payette, la parité, ce n'est pas un quota élevé à la barre des 50 %. Il s'ensuit que la revendication de la démocratie paritaire n'ouvre pas la porte à la revendication selon laquelle chaque groupe « spécifique » – les pentecôtistes, les homosexuels, une minorité ethnique, etc. – réclame sa « juste » part dans la représentation. Comme l'énonce clairement la juriste belge Éliane Vogel-Polsky,

> le sexe ne peut pas constituer une catégorie comme les autres puisqu'il figure dans toutes les autres catégories de motifs qui s'appliquent à des personnes sexuées : noir ou noire, juif ou juive, chrétien ou chrétienne, Français ou Française, etc.[4]

4. « Les impasses de l'égalité ou pourquoi les outils juridiques visant à l'égalité des femmes et des hommes doivent être repensés en termes de parité », dans Marie-Noël Beauchesne, Lydia Zaïd, *Manuel de Ressources*, Bruxelles, Point d'Appui

Pour rester dans cet ordre de considérations, on pourrait même ajouter que le sexe n'est pas non plus une catégorie comme les autres dans la mesure où la conversion est rarissime – un chrétien peut devenir musulman – et où le métissage est, jusqu'à présent du moins, inenvisageable. On pourrait rêver à un mélange des races qui ferait que dans un siècle tous les humains auraient la même couleur de peau, ce qui éliminerait ce facteur discriminatoire pour ceux et celles qui n'ont pas la « bonne » couleur, mais la possibilité d'un seul sexe perturberait très probablement l'avenir des générations.

Tout le problème réside, certes, dans la question de savoir si cette donnée – l'appartenance de sexe – est un critère à prendre en considération dans le champ du politique et en particulier dans le champ de la représentation politique. Peut-on chercher un fondement extrapolitique (l'appartenance de sexe) à une position politique (la revendication de la démocratie paritaire) ? Poser la question, c'est y répondre. Par la négative[5]. D'autant plus lorsque l'on prend soin de s'écarter d'un naturalisme anthropologique, comme c'est le cas chez nombre de « paritaristes[6] » françaises. Ce naturalisme anthropologique est transparent chez Claudette Apprill[7], qui se présente comme la mère de la notion de « parité ». Elle soutient en effet que

> ce n'est pas de l'universalisme du principe d'égalité que la revendication des femmes à l'égalité avec les hommes tire sa légitimité, mais du constat du rapport d'égalité dans lequel l'élément féminin et l'élément masculin se trouvent du fait du caractère relatif de leur spécificité, laquelle est nécessaire à la perpétuation de l'espèce[8].

Elle poursuit en soulignant :

> *La femme et l'homme ne sont pas égaux parce qu'ils sont des êtres humains, mais parce qu'ils sont les deux composantes de l'être humain*[9].

Université Libre de Bruxelles, Services fédéraux des Affaires scientifiques, techniques et culturelles, 1994, p. 119-133, citation p. 125. Ce texte est également publié dans *Parité-Infos*, hors série n° 1, mai 1994.

5. Et en cela même être politiquement plus vertueux que la plupart des philosophes politiques modernes, y compris contemporains.
6. J'utilise ce terme par commodité pour désigner les partisanes de la parité sans lui attacher le sens péjoratif que certaines sont susceptibles de lui accoler. Désormais, je l'utiliserai sans guillemets.
7. Experte auprès du Conseil de l'Europe au Comité directeur pour l'égalité entre les hommes et les femmes (CDEG).
8. « Les apports du Conseil de l'Europe au concept de parité », dans *Manuel de Ressources, ouvrage cité*, 1994, p. 89-98, citation p. 91.
9. *Ibid.*, p. 91.

Voilà qui a le mérite d'être clair et de faire bondir celles et ceux qui sont attachés à la notion moderne d'égalité, qui repose sur l'artifice exprimé dans « les hommes naissent libres et égaux en droits ». Sans parler de celles qui ont adhéré à « on ne naît pas femme, on le devient ».

Élisabeth G. Sledziewski, dans « Fondements philosophiques de la démocratie paritaire », se montre un peu plus nuancée mais son objectif est toutefois de fonder « une anthropologie de la parité » qui

> s'appuie sur l'idée d'une humanité duelle et sexuée, dont chaque ressortissant expose, en venant au monde, l'être-homme ou l'être-femme, avant même de déployer la série infinie de ses qualités existentielles. Il peut y avoir toutes sortes d'êtres humains, dotés de toutes sortes de caractères physiques et moraux. Mais ce sont toujours forcément des hommes ou des femmes. L'humanité qu'ils portent, et diversifient sous forme de qualités ou de caractères, n'est et ne se conçoit comme substance que sexuée, déclinée au masculin et au féminin. Pour emprunter les termes de la philosophie classique, on dira qu'aux yeux de la doctrine paritaire, l'être sexué constitue un attribut de la substance humaine, au même titre que l'être pensant et la liberté. Ces attributs sont également compris dans la substance et également nécessaires pour former son concept. Pas plus que l'être humain dépourvu de conscience, c'est-à-dire, au sens le plus large et le moins culturellement typé de ces termes, de raison et de liberté, un être humain dépourvu de sexe ne saurait avoir les contours plausibles permettant de s'identifier comme humain[10].

Aussi propose-t-elle ceci :

> l'humanité sera dès lors conçue comme une paire et non comme une substance uniforme. Cette dimension duelle conférée à la substance humaine par sa nature sexuée n'altère en rien l'universalité de ses attributs constitutifs, dont jouissent au même titre tout homme et toute femme en tant qu'ils incarnent une même humanité, sexuée, intelligente et libre[11].

Cette représentation – présente dans un des récits de la Genèse – aurait été récusée par

> la civilisation de l'homme individuel qui se développa dès la fin du Moyen Âge occidental. Celle-ci avait besoin d'une idée univoque de l'humanité, permettant à l'individu de se créer lui-

10. Dans *Manuel de Ressources, ouvrage cité*, 1994, p. 43-48, citation p. 44.
11. *Ibid.*, p. 45.

> même sur fond d'abstraction, et sans référence tutélaire que son propre concept. Cette abstraction narcissique à laquelle s'est complu l'humanisme moderne a trouvé sa figuration la plus adéquate sous les traits d'un sujet de droit sexuellement indéterminé, dont l'identité squelettique semble garantir la possession d'état. Plus le titulaire des droits de l'homme, à cet égard, présente l'allure d'un ectoplasme, plus il correspond à l'image de la cité où ces droits sont censés se réaliser: un espace régi par l'isonomie, où la loi n'a pas à connaître des différences concrètes qui séparent les membres du demos. À son souci d'indétermination sexuelle pour la création des droits du sujet, la doctrine moderne a pris soin, il est vrai, d'ajouter une précaution moins philosophique et fort efficace pour la réalisation uniforme de ces droits: n'admettre qu'un seul sexe à la citoyenneté politique. Ainsi, soit par le biais de l'abstraction universaliste, soit par celui de l'apartheid, la dualité sexuée de l'humanité et du peuple citoyen a été niée par la doctrine chargée de fonder la civilisation politique de la modernité[12].

Ce constat ne pose-t-il pas plus de problèmes à la revendication de la démocratie paritaire qu'il ne la justifie ? Sledziewski écrit en effet quelques lignes plus loin :

> Sans répéter ce qui vient d'être remarqué à propos du statut du genre dans l'anthropologie universaliste, et notamment à propos du lien étroit entre la tendance de cette dernière à l'abstraction asexuée et sa finalisation démocratique, on soulignera qu'il est désormais impossible d'admettre que l'exigence de l'isonomie serve à brouiller toute référence à l'identité concrète du sujet politique. Autrement dit, l'égalité anonyme des citoyens devant la loi n'est aucunement mise en péril par une reconnaissance de leur être sexué. Attribut humain et non bestial, celui-ci est en effet constitutif de l'humanité des membres de la cité, donc, au regard du politique, de leur capacité citoyenne. Le contrat social peut dès lors l'assimiler sans inconvénient, au lieu de le refouler comme il l'a fait jusqu'à nos jours[13].

Qu'est-ce qui fait que c'est « désormais » possible ? Pourquoi aujourd'hui et pas au début de la modernité ? Il me semble que c'est « désormais » possible, parce que la plénitude des droits civiques *et* des libertés civiles est reconnue aux femmes depuis une vingtaine d'années. Ce qui indique que « l'abstraction asexuée » a eu des ratés – elle n'a pas empêché que les femmes accèdent à la plénitude des

12. *Ibid.*, p. 45.
13. *Ibid.*, p. 46.

droits civiques et des libertés civiles, ou qu'elle a pleinement réalisé sa tâche, selon le point de vue où l'on se situe. Qu'apporterait de plus la reconnaissance politique de l'«humanité duelle et sexuée»? C'est en effet un des paradoxes de la revendication de la démocratie paritaire : elle n'est exprimable que parce que les femmes sont, formellement, pleinement citoyennes. Mais, tandis que les femmes sont pleinement citoyennes, le taux de femmes qui représentent le peuple dans les assemblées législatives reste extrêmement bas, très largement en deçà de ce que la loi des grands nombres, toutes choses égales par ailleurs, devrait imposer. Avancer cela – distinguer entre l'accès à la plénitude de la citoyenneté et la représentation du peuple – ne revient pas à dénier la pertinence de la revendication de la démocratie paritaire mais à prôner la circonspection quant à ses fondements. Notamment ceux qui relèvent du naturalisme anthropologique : la reconnaissance de «l'humanité duelle et sexuée» n'est pas nécessaire pour qu'aux femmes soit reconnue la plénitude des droits politiques et des droits civils; elle ne le serait, éventuellement, que pour résoudre équitablement le problème de la représentation du peuple.

Sledziewski avait pourtant été l'une des premières, à ma connaissance, à mettre en évidence[14] le paradoxe qui consistait, pendant la période révolutionnaire, à dénier les droits politiques aux femmes tout en leur accordant des droits civils, singulièrement au regard de l'institution familiale qui, du fait même, est radicalement transformée : égalité des filles et des fils devant l'héritage; puissance paternelle remplacée par l'autorité parentale; mariage civil ouvrant la voie au divorce par consentement mutuel qui place épouse et époux sur le même plan quant à son recours. L'attention portée à ce paradoxe n'enlève rien à la

14. Dans « La Révolution française. Le tournant », dans Georges Duby, Michelle Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, tome IV, sous la direction de Geneviève Fraisse et Michelle Perrot, Paris, Plon, 1991, p. 43-56. Sledziewski revient sur cette période dans « L'universalité trompeuse de la Révolution de 1789 », dans Gisèle Halimi, *Femmes, moitié de la terre, moitié du pouvoir*, Paris, Gallimard, 1994, p. 49-58. Sledziewski. Elle y examine l'article premier de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* dans son intégralité : « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ; les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. » et soutient que c'est « dans le profil juridique, dans la structure conceptuelle même des droits de l'homme et du citoyen, tels que les a élaborés la Révolution française, qu'il convient de rechercher ce qui rendrait l'apartheid sexuel possible ». Le premier article, dans son intégralité, «articule très étroitement, dans un bloc juridique inentamable, l'absolu du droit subjectif individuel et le relatif de l'acteur social, assujetti aux lois et aux règles objectives de la cité ainsi qu'au système des rapports de production ». Aussi Sledziewski en infère-t-elle : « C'est cette soudure invisible qui permet aux hommes *(viri)* d'être indissolublement hommes *(homines)* et citoyens *(cives)*. C'est elle aussi qui permet aux femmes de bénéficier pleinement des droits de l'homme mais pas de ceux du citoyen, et qui inscrit la discrimination au cœur de l'universalisme, sans solution de continuité ».

perplexité à cultiver quant au déni des droits politiques, mais elle a le mérite de complexifier la donne[15] et d'ouvrir à un questionnement circonstancié sur les conditions d'accès des femmes à la citoyenneté, à l'espace politique : elles n'en ont pas été exclues, elles en ont été tenues à distance. Et ce serait dans cette tenue à distance que se serait construite la représentation[16] de la citoyenneté. Masculine. « Tenue à distance[17]» n'est pas « exclusion ». La première notion permet de rendre compte d'un processus historicisé, ce que ne permet pas la seconde : on est exclu de ou on est inclus dans. Il n'y a pas de passage progressif d'un état à un autre. Or, aujourd'hui, c'est l'inclusion qui préside à la citoyenneté des femmes, elles n'en ont donc pas originairement été exclues. Mais cette tenue à distance – qui a perduré si longtemps – doit être expliquée au regard des principes démocratiques.

Selon Françoise Gaspard, qui peut être tenue pour l'une des promotrices[18] de la revendication de la parité en France,

> celle-ci se présente à la fois comme une demande d'égalité – qui suppose le constat d'une inégalité de nature à mettre en cause les fondements actuels de la démocratie représentative – et comme la reconnaissance d'une altérité socialement construite: parce que les femmes ont été soustraites, en raison de leur sexe, du corps politique à l'origine de la démocratie et que cette exclusion a été fondée en principe, c'est en tant que femmes, dans un rapport d'absolue égalité, qu'elles doivent être présentes dans les assemblées élues. Et cette réintégration doit se faire aussi, par principe[19].

---

15. Complexification à laquelle Rosanvallon, dans *Le sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, 1992, est sourd et aveugle. Il n'est pas le seul.
16. Dans le sens de « comment on se représente », « comment se construit l'image de ».
17. J'emprunte cette notion à Sarah Kofman qui l'utilise dans un sens quelque peu différent dans *Le respect des femmes*, Paris, Galilée, 1982. Voir : Marie-Blanche Tahon, « Kofman lectrice de Rousseau : la tenue à distance », *Les Cahiers du GRIF*, nouvelle série, n° 3, *Sarah Kofman*, 1997, p. 71-86.
18. L'autre étant Gisèle Halimi. Elle est, me semble-t-il à la lecture de la littérature sur le sujet, plutôt perçue comme une « activiste » de la parité que comme l'une de ses théoriciennes. Elle a pourtant publié *Droits des hommes et droits des femmes. Une autre démocratie*, Montréal-Québec, Éditions Fides-Musée de la civilisation, Les grandes conférences, 1995. Elle a également organisé un colloque, en 1993, qui a donné lieu à une publication : *Femmes, moitié de la terre, moitié du pouvoir*, Paris, Gallimard, 1994. C'est à son initiative qu'a été déposée une proposition de loi qui vise à modifier la Constitution française. Serait ajouté à son article 3 : « L'égal accès des femmes et des hommes aux mandats politiques est assuré par la parité ». Elle réclame également, depuis plusieurs années, un référendum à ce propos. Inutile de rappeler que Gisèle Halimi est l'avocate qui, dans les années 1970, a joué un rôle important pour la « dépénalisation de l'avortement » (procès de Bobigny) et pour que le viol soit jugé comme crime par des assises.
19. Dans « De la parité : genèse d'un concept, naissance d'un mouvement », dans *Nouvelles questions féministes*, 1994, vol. 15, n° 4, p. 29-44, citation p. 31.

Avec l'insistance sur «une altérité socialement construite», un pas est ici nettement franchi pour s'écarter du naturalisme anthropologique. Ce qui ne résout pas le problème, loin de là. On pourrait dire au contraire. Mais l'avantage consiste à situer le questionnement sur un terrain apparemment plus politique.

FONDEMENTS DE LA REVENDICATION

Gaspard cite, sans guère développer leurs apports, «deux livres majeurs», dont la publication en 1989 aurait offert des bases théoriques à une relecture des fondements du système démocratique en liaison avec la «non-inclusion des femmes» : *L'étude et le rouet* de Michèle Le Doeuff[20] et *Muse de la Raison*, bientôt suivi par *La Raison des femmes*, de Geneviève Fraisse[21]. Cette référence servira de fil conducteur à l'exposé de la deuxième et de la troisième parties de ce texte.

Le «quatrième cahier, qui est prospectif et rétrospectif» de *L'étude et le rouet* propose effectivement la mise en place de la «parité» – le terme est utilisé, notamment p. 256, dans le sens de «non-discrimination» et de «mixité». Ce qui amène Le Doeuff à cette proposition, c'est l'«inéquité» qui préside au recrutement des fonctionnaires. Elle fournit des exemples significatifs[22]. Elle reste essentiellement sur le terrain de la fonction publique, s'engage peu sur le terrain politique, mais elle propose cependant (p. 269) d'«exiger que la parité des sexes soit loi universelle, sans exceptions». Cette exigence se fondant sur «une argumentation du type : c'est possible, c'est légitime, donc cela doit être sans délai». Cette argumentation «devrait suffire. Quand on a des interlocuteurs étatiques républicains, c'est-à-dire susceptibles de comprendre ce que *principe* veut dire...». Cela n'empêche pourtant pas Le Doeuff[23] de s'inscrire «contre la parité» dans le numéro de *Nouvelles questions féministes*. À propos de la filiation reconnue[24] par Gaspard, elle la rejette car elle soupçonne

20. Paris, Seuil, 1989.
21. Respectivement, Arles, Alinéa, 1989 et Paris, Plon, 1992.
22. Le moins intéressant n'est pas celui qui concerne le recrutement des instituteurs et des institutrices et qui lui permet de mettre en évidence que « les quotas protègent les privilégiés », p. 263.
23. « Problèmes d'investiture. (De la parité, etc.) », Nouvelles questions féministes, 1995, vol. 16, nº 2, p. 5-80.
24. Le Doeuff considère aussi qu'il s'agit d'une reconnaissance trop tardive, car Gaspard et ses collaboratrices (Claude Servan-Schreiber et Anne Le Gall) n'auraient pas reconnu leur « emprunt » dans leur livre, *Au pouvoir citoyennes! Liberté, Égalité, Parité*, Paris, Seuil, 1992. Je n'entrerai évidemment pas dans cette polémique. Notons simplement qu'Apprill a intitulé son séminaire de novembre 1989 « La démocratie paritaire – 40 années d'activité du Conseil de l'Europe ». Le mot circulait...

que s'opère un glissement entre «parité» et «commissions paritaires, chargées de régler certains litiges entre employeurs et employés». Elle écrit :

> Face à cette idée, induite de façon sourde par le choix du vocabulaire, il est particulièrement grave – et contradictoire – de dire que « la parité n'a pas pour objectif de faire que les femmes dans les assemblées représentent les femmes » (contribution de Fr. Gaspard). D'une main, on laisse entendre que l'assemblée deviendrait comme une commission paritaire, dans laquelle des représentant-e-s des deux sexes travailleraient à atténuer les conflits hommes-femmes; de l'autre, on dispense la moitié féminine de ladite commission paritaire de se sentir responsable de son sexe[25].

Revenons donc au texte de Gaspard. J'y discerne mal le glissement vers les «commissions paritaires», sinon peut-être lorsque Gaspard évoque la «bataille engagée», qui, semble-t-elle dire, ne vise pas d'abord à changer le jeu politique. Ce qu'elle justifie très prosaïquement ainsi :

> Elle [la bataille] a pour objectif l'obtention d'un droit destiné à permettre l'inclusion, à égalité, des femmes dans la représentation politique, symbole de la reconnaissance de leur présence dans le domaine public. Les féministes qui la mènent font d'ailleurs l'économie d'une argumentation qui consisterait à affirmer que la politique sera nécessairement meilleure parce que les femmes seront en nombre dans les assemblées et, qu'en raison de leur présence, triomphera le féminisme. Elles ne se font pas d'illusion, en effet, sur le choix des candidates par les appareils; entre deux candidates, l'une féministe et l'autre qui ne l'est pas, ils choisiront plus certainement, dans l'état actuel du système partisan, la seconde[26].

Quant à la responsabilité de son sexe dont devrait, semble-t-il d'après Le Doeuff, faire preuve la moitié féminine, Gaspard écrit effectivement :

> C'est bien de cela qu'il s'agit dans l'exigence paritaire : de la construction de l'égalité entre les femmes et les hommes. La mobilisation qui est à l'œuvre n'a pas pour objectif de faire que des femmes, dans les assemblées élues, représentent les femmes

25. *Ibid.*, p. 63.
26. Françoise Gaspard, « De la parité : genèse d'un concept, naissance d'un mouvement », *article cité*, 1994, p. 40.

comme le demandait, en 1789, une française dont on ne connaît que les initiales, B. B. : « Étant démontré avec raison qu'un noble ne peut représenter un roturier ni celui-ci un noble, de même un homme ne pourrait avec plus d'équité représenter une femme puisque les représentants doivent avoir absolument les mêmes intérêts que les représentés; les femmes ne pourraient donc être représentées que par des femmes[27] ». Nous ne pouvons davantage partager les conceptions dérivées du féminisme matriarcal qui a conduit, au début du siècle, dans le sillage de Céline Renooz, à réclamer à côté de la Chambre des députés la création d'une chambre des députées conçue comme substitut du Sénat et chargée de défendre les intérêts de la femme[28]. Nous sommes sortis d'une conception de la société cloisonnée en ordres, et la

27. Mme B. B., dans le *Cahier de Doléances et réclamation des femmes*, cité dans Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *Histoire du féminisme français du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Éditions des femmes, 1977, p. 232.

28. Gaspard fait ici référence à la thèse de doctorat de Christine Bard (1993), thèse qui a donné lieu à un livre : *Les filles de Marianne. Histoire des féminismes 1914-1940*, Paris, Fayard, 1995. À propos de Céline Renooz, voir dans le livre publié les pages 109 à 116.

Notons que Josette Tratt, collaboratrice de la revue Les Cahiers du féminisme – voir aussi son article « La loi sur la parité: une solution en trompe-l'œil », *Nouvelles questions féministes*, 1995, vol. 16, n° 2, p. 129-139 – propose, dans une des séances du séminaire organisé par Marie-Victoire Louis (voir : *Projets féministes*, 1996, n° 4-5, p. 14), une « solution » qui ne s'écarte guère de cette argumentation passée que Gaspard récuse. Voyons la façon dont Tratt la formule : « Certes, on ne peut pas faire de comparaison entre les rapports de sexes et les autres formes d'exclusion et d'oppression; les premiers concernent la moitié de l'humanité et traversent toutes les catégories sociales. Mais sur le plan des mécanismes d'exclusion et d'oppression, ils sont – qu'on le veuille ou non – du même ordre et sont tout aussi importants les uns que les autres. Il s'agit notamment des mécanismes d'exclusion qui concernent les jeunes issus de l'émigration ou les personnes étrangères, les minorités sexuelles, etc.

« Si je pose ces questions, c'est qu'il me semble que la réponse que l'on devrait avoir doit pouvoir être, sinon exemplaire, du moins ouvrir un processus qui pose le problème de l'approfondissement de la lutte contre toutes les inégalités et non pas simplement de la lutte contre l'inégalité sexuelle, telle qu'elle peut fonctionner à tous les niveaux de la société. C'est, à ce titre, que notre réflexion s'est plutôt orientée vers l'idée qu'il faut peut-être combiner d'autres principes : d'une part, le principe de l'universalisme et d'autre part, celui de la reconnaissance de droits collectifs qui permettent de prendre en considération les oppressions que peuvent subir tel ou tel groupe social. Cela permettrait de sortir de cette ambiguïté quant aux fondements principiels de cette bataille pour la parité. Peut-être, alors, faut-il poser le problème en termes d'une représentation différenciée sur le plan politique.

« Il pourrait ainsi exister une Chambre où les individu-es élu-es, le seraient sur la base d'une orientation programmatique – chaque électeur et chaque électrice voterait en fonction de ses choix purement philosophiques et bien sûr de son

femme, comme espèce, a fini par disparaître. Les préjugés sociaux et politiques induits de la différenciation construite à partir du sexe biologique demeurent cependant et un rapport de force perdure (au profit des hommes) qui s'exprime, notamment, dans la représentation politique. Celle-ci, comme les lieux de décision, donne à voir qu'il existe un « ordre », non dit, des hommes. La conquête de la stricte égalité des femmes et des hommes dans les assemblées, qu'elles soient nationales ou locales, est, par conséquent, symbolique[29].

La critique de Le Doeuff – « on dispense la moitié féminine de ladite commission paritaire de se sentir responsable de son sexe » – n'est pas peu étonnante de la part de quelqu'une qui marque des distances fermes, même si elles sont nuancées, à l'égard du « féminisme différentialiste ». Au nom de quoi la « moitié féminine » devrait-elle « se sentir responsable de son sexe » ? C'est d'ailleurs, me semble-t-il à la lecture de ce texte long et parfois touffu, la critique principale qu'elle adresse aux paritaristes : elles revendiquent la parité dans les assemblées élues en s'abstenant de proposer un programme de mesures destinées à résoudre concrètement les problèmes actuels des femmes : avortement difficile pour les non-Françaises, contraception non publicisée, harcèlement sexuel, etc.

Cette critique de Le Doeuff établit indirectement le constat que Gaspard et les paritaristes qui l'entourent veillent, elles, à sauvegarder une référence à l'universalisme en passant par la « dualité sexuée » : les femmes doivent être à parité dans les assemblées élues – l'appartenance de sexe ne doit pas être un critère qui préside à la représentabilité, donc les assemblées doivent être à 50 % composées de femmes puisque les femmes représentent 50 % du peuple – mais elles y sont des représentantes du peuple et non des seules femmes. Cette position a l'avantage de court-circuiter la critique selon laquelle la revendication de la démocratie paritaire est une revendication avancée « en tant que femmes », autrement dit en tant que groupe « spécifique ». La « spécificité » est gommée en amont et en aval. En amont, grâce à l'affirmation selon laquelle la démocratie moderne ne repose pas sur l'existence d'« ordres », de « castes », de « corps », soit de catégories intangibles, mais, jusqu'à présent (sans la parité), elle a fonctionné

---

insertion sociale et politique. Tandis que dans une seconde Chambre – les modalités exactes restent à discuter – l'ensemble des groupes sociaux opprimés auraient une représentation en tant que telle et pourraient faire valoir leurs revendications. Ce qui permettrait à la fois de visibiliser cette oppression, d'être une tribune et éventuellement un lieu d'exercice de droits collectifs pour l'ensemble des groupes opprimés. »

29. Françoise Gaspard, « De la parité : genèse d'un concept, naissance d'un mouvement », *article cité*, 1994, p. 42.

comme si la catégorie des êtres de sexe masculin constituait un ordre destiné à représenter l'ensemble du peuple. Le « fardeau de la preuve », comme on aime à le dire ici, en matière de principe universaliste de la démocratie, est donc renvoyé aux hommes et non aux femmes. En aval, puisque les 50 % de députées représenteraient l'ensemble du peuple et non les seules femmes.

Cette position a l'inconvénient selon Le Doeuff, notamment, de ne pas consister en une mesure susceptible d'imposer des politiques qui améliorent la vie quotidienne des femmes. Autrement dit : comment remobiliser un mouvement des femmes – perspective parfois énoncée par des paritaristes – si, au-delà du caractère symbolique de la composition paritaire des assemblées élues, les femmes ne doivent pas, en soi, en attendre autre chose ? Cette critique est formulable dans la mesure même où l'argument mis de l'avant pour fonder la revendication de la parité repose non pas sur un naturalisme anthropologique, mais sur « la reconnaissance d'une altérité socialement construite : parce que les femmes ont été soustraites, en raison de leur sexe, du corps politique à l'origine de la démocratie » (Gaspard). Si la « soustraction » des femmes du corps politique renvoie à une altérité socialement construite, leur « addition » peut sembler insuffisante aux yeux de bon nombre de féministes qui, exemples à l'appui, dont l'incontournable Margaret Thatcher, savent d'expérience qu'une femme élue ne promeut pas nécessairement des lois qui déconstruisent la domination qui résulte de l'altérité socialement construite. Autrement dit, c'est parce que Gaspard se situe sur un terrain politique que cette critique féministe politique peut lui être opposée.

Il faut dire que cette opposition trouve largement à s'alimenter dans les prises de position opportunistes, pourrait-on dire en recourant au sens propre de ce terme, d'Éliane Viennot[30]. Tout en considérant que « l'enjeu est historique », elle ne répugne pas à entonner les trompettes de la « fin de l'histoire » :

> Il s'agit en effet, ni plus ni moins, de permettre au mouvement féministe de se remobiliser et de se réunifier autour d'une des *dernières* grandes batailles encore inscrites sur l'échéancier de la « libération des femmes » : le partage du pouvoir politique[31]

et procède à un bilan, pour le moins univoque, du mouvement féministe des années 1970. Elle prétend, par exemple, qu'il y aurait eu démission des féministes françaises en matière de législation sur l'avortement, sans jamais s'interroger sur le bien-fondé d'une loi en la

30. « Parité : les féministes entre défis politiques et révolution culturelle », *Nouvelles questions féministes*, 1994, vol. 15, n° 4, p. 65-89.
31. *Ibid.*, p. 66. Je souligne.

matière[32], ni rappeler que si la loi a changé, c'est bien sous l'impulsion d'un mouvement de femmes qui revendiquaient « un enfant, si je veux, quand je veux ».

Dans son entreprise missionnaire pour rallier même les « féministes soixantehuitardes » à la cause de la parité, elle ne dédaigne pas d'affirmer que

> cette revendication de la parité représente d'autant moins un reniement de l'idéal de Mai 68 (auquel nous sommes beaucoup à être resté-e-s sentimentalement très attaché-e-s) qu'elle a un caractère radical, et hautement symbolique. Elle n'est pas réformiste. Elle ne fait pas dans le détail. Elle se pose en principe, en portant le fer dans le système lui-même. Il ne s'agit pas d'une loi comme les autres, portant sur tel ou tel problème particulier, mais d'*une loi qui change les conditions mêmes de l'élaboration des lois*, puisque celles-ci, pour être légitimes, devront avoir été votées par autant de femmes que d'hommes[33].

En prime, sans renier « l'idéal de Mai 68 »,

> ce que la parité garantit, ce n'est pas tel ou tel acquis des luttes, mais une chose bien plus importante pour la conservation de ces acquis ou pour la réalisation de nouvelles conquêtes : c'est la présence massive de femmes au sein des instances décisionnelles – ce qui est un changement complet de perspective par rapport à la manière dont nous pensions jusque là les étapes (si même nous les pensions) de la libération des femmes.

Ce « changement complet de perspective » repose sur un nouveau credo politique : « mieux vaut compter sur les femmes – fussent-elles de droite – que sur les hommes – fussent-ils de gauche[34] ». Il s'agit, aux yeux de Viennot, d'une rupture à opérer dans la pratique du mouvement féministe. Qu'il le veuille ou non, celui-ci, en se mobilisant sur les problèmes de « la masse des femmes[35] », se positionnait à

---

32. Sur ce point, la situation canadienne mérite certainement d'être examinée avec profit. Voir mon article « La maternité comme opérateur de l'exclusion politique des femmes », dans Manon Tremblay et Caroline Andrew (dir.), *Représentation politique des femmes au Québec et au Canada*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 1997, p. 19-31.
33. Éliane Viennot, « Parité : les féministes entre défis politiques et révolution culturelle », *article cité*, p. 70. Viennot souligne.
34. *Ibid.*, p, 71.
35. Les guillemets sont les siens, p. 72. Viennot, qui a eu l'occasion de lire une première version de ce texte, prétend que je commets ici une mésinterprétation de son article. Si j'ai bien compris (mais je n'en suis pas absolument sûre), cette référence aurait été destinée aux militantes féministes d'extrême-gauche. Les

gauche. La revendication de la parité libère, heureusement selon Viennot, de cet ancrage à gauche :

> Rien qui permette de faire le moindre clivage entre les besoins de la « masse des femmes » et ceux des « privilégiées » ; au contraire : à tort ou à raison, nous pensons que la carrière politique tente plutôt celles qui sont « sorties d'affaires » que celles qui sont « aux prises avec la dure réalité quotidienne ». Rien qui garantisse que la parité, une fois obtenue, aura le moindre effet positif sur la vie des femmes – au-delà des heureuses élues. Rien qui dissuade les femmes de droite de se mobiliser, au même titre que nous, et pourquoi pas au coude à coude avec nous, sur cette question[36].

Mais qui peut être ce «nous», quand c'est une position de repentir[37] qui est prônée ? À celles que cette question effleurerait, la réponse s'impose :

> N'est-ce pas un effet de cette « haine de soi » propre aux opprimé-e-s que de penser que des femmes pourraient être plus nocives que des hommes pour les autres femmes[38] ?

Faut-il en conclure que Viennot s'est convertie à l'«essentialisme» ? Elle a pourtant la prétention d'inviter[39] à «refonder la démocratie, repenser l'universel, retrouver notre histoire» ; «recomposer le mouvement des femmes, repenser la non-mixité» ; «différence ou égalité ? repenser les anciens clivages».

Ces mots d'ordre reposent sur une vision politico-historique pour le moins discutable. Viennot ne se contente pas de reprendre[40] le point de vue de Geneviève Fraisse et Michelle Perrot qui, dans leur introduction[41] au tome IV d'*Histoire des femmes en Occident*, écrivent :

> l'ère démocratique n'est pas *a priori* favorable aux femmes. En son principe, elle affirme qu'il faut exclure les femmes de la chose publique, les circonscrire dans l'espace domestique. On peut dire en un mot pourquoi : le régime féodal ne suppose pas que le droit, ou plutôt le privilège, de quelques-unes implique

---

guillemets auraient donc une charge ironique... Après relecture, je ne la saisis toujours pas. Je n'ai donc pas apporté de modifications à ma présentation de ses thèses.

36. *Ibid.*, p. 73.
37. Viennot l'avait déjà amorcé à l'égard de son passé politique militant dans un ouvrage collectif *C'est terrible quand on y pense*, Paris, Galilée, 1982.
38. *Article cité*, 1994, p. 74.
39. Tels sont les sous-titres des paragraphes suivants de son article.
40. Ce paragraphe est plusieurs fois cité par Gaspard.
41. « Ordres et libertés », Paris, Plon, 1991, p. 13-18.

> qu'il devienne une règle pour toutes les femmes ; le régime démocratique en revanche sous-entend que ce qui est valable pour l'un l'est pour tous. Ainsi vaut-il mieux n'accorder un droit à aucune plutôt que de le donner virtuellement à toutes, plutôt que d'instaurer ainsi, croit-on, une rivalité stupide entre l'homme et la femme. Car il s'agit désormais de toutes les femmes et non pas seulement de quelques femmes prises dans un débat sur la femme en général[42].

Cette perspective mérite d'être discutée, j'y reviendrai bientôt. Viennot[43] prend soin d'affirmer que «ce n'est pas la démocratie qui est en cause, mais...». Ce qui serait en cause ne serait rien de moins qu'«une bonne partie de l'héritage des Lumières. C'est au XVIIIe siècle, en effet, qu'a été fondée «en raison» l'exclusion des femmes de la sphère publique, et que s'est consommée la rupture entre [...] une «société mixte» et une «société d'hommes»» : la seconde a triomphé. Viennot en appelle alors à «tout un travail historique et philosophique dans les domaines où les femmes jouèrent un rôle déterminant». Elle l'a déjà entrepris[44]. Ce qui l'autorise à suggérer cette liste de thèmes et questions à travailler :

> la progression de la Réforme et de la Contre-Réforme, le développement de la Querelle des femmes, la Fronde, la Préciosité, les salons, la « Contre-Révolution »... Sujets qui semblent pour l'instant tabous pour les chercheuses féministes, tant est forte, sans doute, la peur de passer pour des réactionnaires, pour des adeptes de l'Ancien Régime, ou pour des non-démocrates. Ceci implique aussi un changement radical d'attitude et de regard envers les femmes dans l'histoire, et envers l'histoire elle-même, en refusant les catégories préétablies, les découpages acceptés, les étiquettes, les anathèmes. Le féminisme des «néoplatoniciennes» du XVIe siècle vaudrait-il moins que celui des «Saint-Simoniennes» du XIXe siècle ? Les grandes dames qui en 1650 défiaient l'État les armes à la main et qui payèrent leurs audaces de l'exil ne valent-elles pas notre attention aussi bien que les résistantes de 1942 ? Les femmes qui en 1789 soutenaient l'Église

42. *Ibid.*, p. 15.
43. *Article cité*, 1994, p. 75.
44. Voir notamment « Les femmes d'État de l'Ancien Régime : Un enjeu capital pour le partage du pouvoir en démocratie », dans Éliane Viennot (dir.), *La démocratie « à la française » ou les femmes indésirables*, Paris, Cahiers du CEDREF, Publications de l'Université Paris 7-Denis Diderot, 1996, p. 51-62 ; *Marguerite de Valois, histoire d'une femme*, histoire d'un mythe, Paris, Payot, 1993; « Des "femmes d'État" au XVIe siècle : les princesses de la Ligue et l'écriture de l'Histoire », dans Danielle Haase-Dubosc et Éliane Viennot (dir.), *Femmes et pouvoirs sous l'Ancien Régime*, Paris, Rivages, 1991, p. 77-97.

> furent-elles vraiment plus sottes que celles qui soutenaient la République ? Autant de questions qui doivent être abordées sans œillères dans les années qui viennent. Elles nous permettront de mieux comprendre, en déconstruisant le discours historique et philosophique élaboré dans le but de masquer l'exclusion ou de la justifier, comment la démocratie s'est fondée en excluant les femmes[45].

On le voit, la perspective de Viennot est imperméable à la distinction qu'il faut établir entre « droit » et « privilège ». Ce que conforte sa désignation des femmes élues comme des « femmes privilégiées ». On comprendra que les « féministes démocrates » – mais n'est-ce pléonastique aujourd'hui ? – soient réticentes à se lancer dans une croisade pour la parité sur une telle base. Il serait réducteur de prendre Éliane Viennot pour le porte-parole officiel de la parité en France, même si elle fait beaucoup de bruit[46] et alimente l'idée que tout fait farine au moulin de la parité, ce qui est probablement contre-productif. Sa perspective constitue pourtant une dérive dont il faut prendre acte, non seulement parce qu'elle fourbit des armes à ses « adversaires », mais encore parce qu'elle illustre le caractère problématique de la revendication de la parité dans un cadre démocratique.

LA DÉMOCRATIE EN SON PRINCIPE OU LA RÉPUBLIQUE ?

Revenons-en à la position de Geneviève Fraisse qui, selon Gaspard, on l'a vu, offrirait dans *Muse de la Raison* (1989) et *La Raison des femmes* (1992) « des bases théoriques d'une relecture des fondements du système démocratique en liaison avec la non-inclusion des femmes ». Le premier ouvrage, on s'en souvient, se penche sur le Projet de loi que Sylvain Maréchal[47], qui, en 1801, vise rien de moins que « la défense d'apprendre à lire aux femmes » ! Fraisse examine également les réactions qu'il a suscitées, notamment – mais pas seulement – de la part de femmes. Une des thèses majeures de son livre renvoie à ce que « le rapport entre le politique et la différence des sexes est nourri, toujours, par l'angoisse de la confusion[48] ».

---

45. Dans « Parité : les féministes entre défis politiques et révolution culturelle », *article cité*, p. 80.
46. Voir son article « Pour la parité », *Le Monde diplomatique*, mars 1997, p. 6.
47. Il avait préalablement rédigé le *Manifeste des Égaux* de Babeuf.
48. *Muse de la Raison*, 1989, *ouvrage cité*, p. 198.

Fraisse écrit à la page précédente :

> Derrière l'évidence de la volonté de domination masculine, apparaît une angoisse profonde qui nous a ici occupé : la peur de la confusion entre les sexes. Et cette confusion serait le produit d'un raccourci saisissant entre la citoyenneté et l'amour; participer à la res publica serait une menace pour la relation amoureuse[49].

Elle poursuit quelques lignes plus loin :

> Sylvain Maréchal a peur, mais Condorcet n'a pas peur de la confusion ; ainsi certains démocrates échappent à cette crainte imaginaire. Et la preuve va progressivement être donnée que l'amour ne perdra rien avec la reconnaissance des droits des femmes. La volonté d'exclusion, la pratique même de l'exclusion, n'a pas empêché les femmes de trouver les failles de celle-ci. Parce que l'exclusion des femmes n'est pas un système, c'est-à-dire un élément structurel de la démocratie, la ruse de l'histoire a joué son rôle, et l'inclusion s'est avérée se réaliser doublement : entrée des femmes dans les divers lieux de l'espace public, réappropriation de soi par le sujet femme, notamment par l'éducation. La démocratie se transforme en supportant d'inclure la différence sexuelle (en même temps que les autres différences), mais il est manifeste que l'égalité n'est pas pour autant effective. On en reste finalement toujours à l'affirmation de départ, qui dit l'identité de perfection (les « droits de l'homme » par exemple) et rajoute l'inéluctabilité de la différence, qui dit l'égalité et pratique la discrimination. « Discrimination » : quand on cesse d'exclure, on discrimine[50].

Le plus important dans ces considérations se lit, bien sûr, dans l'affirmation selon laquelle *l'exclusion des femmes n'est pas un élément structurel de la démocratie*. Comment la revendication de la parité en régime démocratique pourrait-elle être énoncée s'il en allait autrement? D'ailleurs, le paragraphe de Fraisse et Perrot (tome IV d'*Histoire des femmes en Occident*, cité plus haut), qui commence par «l'ère démocratique n'est pas *a priori* favorable aux femmes» et met en évidence la distinction à opérer entre «droit» et «privilège», est suivi du paragraphe suivant :

> Mais la démocratie n'a pas cependant érigé en système cette exclusion; surtout, elle portait en elle-même la contradiction de ce principe d'exclusion, en affirmant l'égalité des droits, en

49. *Ibid.*, p. 197.
50. *Ibid.*, p. 199.

> laissant place à une vie politique républicaine. Ainsi est né, dans tout l'Occident, le féminisme dont l'objectif est l'égalité des sexes et la pratique celle d'un mouvement collectif, social et politique. On trouve des gestes ou des écrits féministes antérieurement à ce siècle, mais le féminisme qu'on aperçoit en filigrane dans la pratique révolutionnaire de 1789 surgit après 1830[51].

Et dans son introduction à *La Raison des femmes*, Fraisse insiste :

> La rupture révolutionnaire inaugure l'ère démocratique où l'exclusion des femmes de la cité (voire de la nation) semble un principe. Un principe, élément constituant d'une structure, mais non un système; un principe, élément premier mais non définitif[52].

Jacques Rancière, en lecteur attentif[53] des travaux de Fraisse, situe bien sa problématique :

> Contradiction de la démocratie avec elle-même, dit Geneviève Fraisse. Après avoir annoncé l'égalité de tous les individus au regard de la loi, elle doit se corriger, exclure la moitié féminine de l'ordre citoyen. Comme si elle s'effrayait du désordre que provoquerait, sur la double scène publique et privée, le passage de l'exception à la règle, la reconnaissance pour toutes les femmes des droits à la pensée et à son expression reconnus, au nom de leurs capacités, à quelques femmes d'exception. Si toutes les femmes étaient également reconnues comme êtres pensants et comme capables de prouver la capacité de n'importe laquelle d'entre elles à exercer n'importe quelle fonction, ne serait-ce point le désordre irrémédiable qui verrait le règne général de la rivalité et la disparition de tout amour entre les sexes[54] ?

Mais il prend immédiatement une distance :

> Faut-il donc penser que l'enfermement des femmes dans l'ordre domestique au nom de la puissance des mœurs est la manière dont la démocratie exorcise la peur qui la saisit devant le vertige de ses conséquences ? Il me semble qu'on pourrait présenter les choses autrement. 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 formes contraires :

---

51. Geneviève Fraisse et Michelle Perrot, « Ordres et libertés », 1991, *texte cité*, p. 15.
52. *Ouvrage cité*, 1992, p. 20.
53. Dans sa « Préface » à *La Raison des femmes, ouvrage cité*, p. 7-15.
54. *Ibid.*, p. 12.

> 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; l'idée de république en tant qu'elle est, depuis Platon, l'ordre par lequel la philosophie du cosmos, en se faisant politique, se propose de corriger le trouble de la démocratie : l'opacité de son corps, le faux-semblant mouvant de ses apparences, la brutalité de ses additions hasardeuses. La république, c'est d'abord la différence de l'égalité à elle-même. Platon sépare l'égalité géométrique – cosmique et républicaine – de l'égalité arithmétique de la démocratie. Et, dans la Constitution qui suit l'énoncé des Droits de l'homme et du citoyen, tous les Français ne sont pas également égaux devant la loi. Les femmes ne sont pas *constitutionnellement* citoyennes et les citoyens eux-mêmes sont actifs ou passifs, selon leur propriété. 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. Platon croit que les femmes – ne différant des hommes *que* par le sexe – peuvent être gardiennes aussi bien que les chiennes mais que les artisans ne peuvent exercer proprement leurs capacités qu'à rester dans leur boutique. À l'inverse, 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[55].

Cette distinction entre « démocratie » et « république » – et l'insistance sur la plasticité de la république : « le rêve républicain de corriger l'état démocratique est à son tour corrigé par le mouvement de la démocratie[56] » – permet de mettre en lumière les contradictions à l'œuvre et, dès lors, les brèches ouvertes ou à ouvrir pour que les tenus à distance, les « séparés » – ici, en l'occurrence, les femmes – puissent grapiller leur rapprochement. Ou, plus justement, puissent accéder à l'espace de la délibération, se faire entendre. Donc, que leur parole soit audible. Le XIXe siècle est particulièrement instructif à cet égard. La prolétarisation des femmes va, malgré le Code civil, établir une distinction tranchée entre le mari (ou le père) et le patron. Le renvoi des femmes dans leur foyer, sous l'instigation conjuguée – même si opposée –, du mouvement ouvrier et du mouvement philanthropique, va construire la figure de la ménagère, de la « reine du foyer », selon la riche expression québécoise. Elle repose notamment sur l'exigence de l'instruction des femmes : tandis que les médecins élaborent un discours qui justifie l'infériorité physique et intellec-

55. *Ibid.*, p. 15 et p. 16. Rancière souligne.
56. *Ibid.*, p. 13.

tuelle des femmes, ils ont besoin d'elles pour faire baisser la mortalité infantile alarmante et les épidémies éradicables grâce à l'hygiène. Ce sont ces contradictions et d'autres qui ont permis l'émergence du premier mouvement féministe : les femmes dans leur « masse », n'en déplaise à Éliane Viennot, contestent alors la non-applicabilité des *droits* démocratiques en ce qui les concerne toutes. Elles s'inscrivent ainsi dans l'espace de la parole publique. Démocratique. Rancière lisant Fraisse écrit alors : « là est le point essentiel : moins dans l'état des droits à tel ou tel moment que dans la dynamique de la capacité à les argumenter, à les mettre en raisons[57] ».

On pourrait dire que la revendication de la démocratie paritaire, aujourd'hui, participe de cette dynamique impulsée par la modernité démocratique. Elle implique de s'inscrire positivement, pourrait-on dire, dans cette dynamique. De ne pas adopter une position défensive. De ne pas faire le procès du passé, par exemple en cultivant une nostalgie pour l'Ancien Régime et ses dames exceptionnelles et privilégiées, mais de tirer au maximum parti des avancées réalisées. Est-ce cette position que promeut Blandine Kriegel, lorsqu'elle affirme :

> 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 le véritable principe de souveraineté du peuple[58].

On devrait certes en discuter plus longuement. Reste que la républicaniste qu'est Kriegel n'est pas alarmée par le risque que représenterait pour l'universalité[59] la reconnaissance de la parité politique entre les hommes et les femmes aujourd'hui. Aujourd'hui, soulignerai-je, tandis que les femmes sont, formellement, pleinement citoyennes.

---

57. *Ibid.*, p. 14.
58. Dans « Les femmes et la citoyenneté », *Parité-Infos*, n° 8, décembre 1994, p. 1-2.
59. C'est notamment la position d'Élisabeth Badinter (diverses interventions dans des journaux, dont *Le Monde* et *Le Nouvel Observateur*). Voir aussi : Évelyne Pisier, « Égalité ou parité ? », dans EPHESIA, La place des femmes. *Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1995, p. 514-517. Elle répond à sa question (1995 : p. 515-516) : « Au nom d'une

LE « NOUVEAU » PÈRE ET LA CITOYENNE

On peut également tirer parti des considérations de Geneviève Fraisse à propos de la peur de la confusion entre les sexes qui aurait constitué le moteur de la tenue à distance des femmes de l'espace politique. Elle considère, on l'a vu, que « cette confusion serait le produit d'un raccourci saisissant entre la citoyenneté et l'amour ; participer à la *res publica* serait une menace pour la relation amoureuse ». Cela permet aussi de mesurer autrement le chemin parcouru depuis la fin du XVIIIe siècle et singulièrement depuis vingt ans : moins en termes d'une transformation des « mentalités » qu'en termes des conséquences qu'implique la reconnaissance légale du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité. Avec cette reconnaissance, on assiste à un brouillage inouï de la séparation entre le privé et le public, pour reprendre l'opposition consacrée. En effet, à l'orée de la démocratie moderne, les femmes sont tenues à distance de l'espace public et surtout de l'espace politique, notamment parce qu'elles sont assignées à la production d'enfants, mais surtout parce que sur leur vertu repose la possibilité de l'existence du père. Le Code Napoléon dira : « le père est le mari de la femme ». Il reprend là un adage romain mais il ne le reprend que partiellement : les Romains ne confondaient pas père et géniteur. Seul le premier importait. Les modernes les confondent. Cette confusion repose, on peut en faire l'hypothèse, sur l'exaltation de l'amour paternel. Exaltation de l'amour paternel qui desserre l'étau de l'autorité paternelle et ouvre la voie à l'évocation de la fraternité.

Rousseau peut probablement être tenu pour le promoteur du « nouveau père ». On se souvient qu'il écrit dans l'*Émile* :

> S'il est un état affreux au monde, c'est celui d'un malheureux père qui, sans confiance en sa femme, n'ose se livrer aux plus doux sentiments de son cœur, qui doute, en embrassant son enfant, s'il n'embrasse point l'enfant d'un autre, le gage de son déshonneur, le ravisseur du bien de ses propres enfants. Qu'est-ce alors que la famille, si ce n'est une société d'ennemis secrets qu'une femme coupable arme l'un contre l'autre, en les forçant de feindre de s'entr'aimer[60] ?

---

conception exigeante de l'individu citoyen, elles [les femmes] doivent refuser d'être représentées ou gouvernées, de représenter ou de gouverner, en tant que femmes. Seul cet humanisme existentiel peut venir à bout des ruses viriles car le principe universaliste est le seul exempt de préjugés naturalistes ou utilitaristes ». C'est également un point de vue que met de l'avant Eleni Varikas, notamment dans « Une représentation en tant que femme ? Réflexions critiques sur la demande de la parité des sexes », dans *Nouvelles questions féministes*, 1995, vol. 16, nº 2, p. 81-127.

60. Paris, Garnier-Flammarion, 1966 [1762], p. 470 et p. 471.

C'est ainsi que Rousseau justifie que « la rigidité des devoirs relatifs des deux sexes n'est ni ne peut être la même ». Et il le justifie au nom de la raison :

> Quand la femme se plaint là-dessus de l'injuste inégalité qu'y met l'homme, elle a tort; cette inégalité n'est point une institution humaine, ou du moins elle n'est point l'ouvrage du préjugé, mais de la raison: c'est celui des deux que la nature a chargé du dépôt des enfants d'en répondre à l'autre[61].

On pourrait tenir ce point de vue pour un des fondements de la famille de la modernité. Inutile d'insister sur le fait qu'il est totalement étranger à un quelconque naturalisme. Il suffit de rappeler comment Rousseau définit la famille au tout début de son ouvrage *Du contrat social*:

> La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille. Encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que comme convention[62].

Il poursuit :

> Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, et, sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par là son propre maître[63].

Il passe alors à la conséquence :

> La famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants, et tous étant nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que dans la famille l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend, et que dans l'État le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples[64].

61. *Ibid.*, p. 470.
62. Paris, Garnier-Flammarion, 1966 [1762], p. 41 et p. 42.
63. *Ibid.*, p. 42.
64. *Ibid.*, p. 42.

Cette insistance sur l'amour du père pour ses enfants – et non sur l'amour de la mère; mère dont il n'est pas question dans le *Contrat social* où Rousseau insiste précisément sur le caractère *conventionnel* de la famille – n'est pas déliée de l'établissement d'un rapport au politique. Ainsi, peut-on interpréter la critique que Rousseau adresse dans l'*Émile* à *La République* de Platon :

> Platon, dans sa *République*, donne aux femmes les mêmes exercices qu'aux hommes ; je le crois bien. Ayant ôté de son gouvernement les familles particulières, et ne sachant plus que faire des femmes, il se vit forcé de les faire hommes. Ce beau génie avait tout combiné, tout prévu: il allait au-devant d'une objection que personne n'eût songé à lui faire ; mais il a mal résolu celle qu'on lui fait. Je ne parle point de cette prétendue communauté des femmes, dont le reproche tant répété prouve que ceux qui le lui font ne l'ont jamais lu ; je parle de cette promiscuité civile qui confond partout les deux sexes dans les mêmes emplois, dans les mêmes travaux, et ne peut manquer d'engendrer les plus intolérables abus; je parle de cette subversion des plus doux sentiments de la nature, immolés à un sentiment artificiel qui ne peut subsister que par eux : comme s'il ne fallait pas une prise naturelle pour former des liens de convention ! comme si l'amour qu'on a pour ses proches, n'était pas le principe de celui qu'on doit à l'État ! comme si ce n'était pas par la petite patrie, qui est la famille, que le cœur s'attache à la grande ! comme si ce n'était pas le bon fils, le bon mari, le bon père, qui font le bon citoyen[65] !

Effectivement, Rousseau redoute la confusion des sexes et, donc, il prône l'enfermement domestique des femmes, comme on l'a assez répété. On passe toutefois à côté de l'essentiel, me semble-t-il, si l'on ne relève pas, comme y invite Fraisse, le lien entre citoyenneté et amour. Mais, amour de (exprimé par) l'homme en tant que fils, mari ou père.

Avec la reconnaissance par la loi du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité, la modernité démocratique s'émancipe de ce modèle bon père-bon citoyen qui s'est entre-temps actualisé dans la figure du père-pourvoyeur qui sait pour qui et pour quoi sa force de travail est exploitée. Quand les femmes peuvent contrôler leur fécondité, non seulement toute inégalité disparaît-elle de la formule de la loi, mais encore deviennent-elles aussi pourvoyeuses, font-elles disparaître la figure du père-pourvoyeur unique. Cette conjonction s'est produite dans les années 1965-1985. Malgré toutes les précautions prises (si ce n'est l'érection de l'amour du père pour ses enfants), la

65. *Émile, ouvrage cité*, 1966, p. 472 et p. 473.

« promiscuité civile qui confond partout les deux sexes dans les mêmes emplois, dans les mêmes travaux » est chose faite, sans que cela n'engendre « les plus intolérables abus ». Platon, « ce beau génie », n'avait peut-être pas si mal anticipé[66] notre présent. « Promiscuité civile » partout, sauf dans l'espace politique. Mais, dorénavant, depuis que la loi reconnaît aux femmes le droit de contrôler elles-mêmes leur fécondité, le père ne peut plus se reposer sur la confiance qu'il serait en droit ou en mesure d'attendre de sa compagne. « La rigidité des devoirs relatifs des deux sexes » a changé de camp. Rien d'étonnant puisque « cette inégalité n'est point une institution humaine, ou du moins elle n'est point l'ouvrage du préjugé, mais de la raison ». À partir du moment où est reconnu aux femmes le droit de contrôler elles-mêmes leur fécondité, le sexe « que la nature a chargé du dépôt des enfants » *n'a plus* à « en répondre à l'autre ». C'est là une arme dont les femmes se servent peu, ou dont elles ne publicisent pas l'usage. C'est un événement que les féministes utilisent rarement pour argumenter la réalisation concrète de l'égalité des femmes. Y compris les paritaristes.

Cet argument n'est utilisable qu'en raison du lien qui existe entre la reconnaissance par la loi du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité et leur accès à la plénitude de la citoyenneté. Cette reconnaissance entérine la revendication « un enfant, si je veux, quand je veux ». L'entérinement de la volonté va de pair avec l'enregistrement du « je » comme sujet, comme personne douée d'un libre arbitre, douée d'une conscience, et dès lors reconnue capable de parler et d'agir au nom d'un tiers – l'enfant à naître ou à ne pas naître. Cette reconnaissance entérine dans le même temps une autre revendication qui se formulait dans les années 1970 par « mon corps m'appartient ». En prendre acte permet de faire un sort politique au naturalisme anthropologique. À partir du moment où les femmes, comme les hommes, peuvent légitimement dire « mon corps m'appartient », en quoi le corps sexué peut-il encore être un critère sur lequel fonder la discrimination ? Politique, en l'occurrence ?

---

66. Et Rousseau non plus, par conséquent. C'est un point que je développe dans « Rousseau, la femme et le citoyen », *Carrefour*, 1997, vol. 19, n° 2, p. 37-55. Catherine Larrère, dans un article remarquable – « Le sexe ou le rang ? La condition des femmes selon la philosophie des Lumières », dans Christine Fauré (dir.), *Encyclopédie politique et historique des femmes,* Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 169-201 – écrit (p. 199) : « Le discours de Rousseau, justement parce qu'il est hiérarchique et holiste, et prend en charge la dimension collective de l'existence individuelle, s'inverse facilement en un discours de libération ». Voir aussi Yves Vargas, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 et *Rousseau. L'énigme du sexe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

Pour en revenir à l'amour paternel dont Rousseau se fait le champion, il constitue un indice – mais il n'est pas le seul[67] – de l'entrelacement entre figures de père, homme et citoyen, qui est supporté par l'assimilation des figures de femme et de mère. Tant qu'il a été représentable de poser l'équation femme = mère, les femmes n'ont pas eu accès à la plénitude de la citoyenneté (intégralité des droits politiques *et* des droits civils). Elles y ont accédé avec la reconnaissance par la loi du droit de contrôler elles-mêmes leur fécondité. Assumer cet événement dans ses effets politiques constituerait, me semble-t-il, le levier qui permettrait de désenclaver la discussion à propos de la parité de ses relents « essentialistes » (parmi les « pour » comme parmi les « contre »). Je n'ignore pas que la possibilité d'avorter n'est pas encore accessible à toute femme où qu'elle soit, même dans les « démocraties libérales avancées » ; je n'ignore pas que des femmes avortent (ou non) pour « faire plaisir » à leur compagnon ; je n'ignore pas que la contraception féminine n'est pas « sûre » à 100 % ; je n'ignore pas que la prévention contre le sida risque de faire prévaloir le condom sur la pilule ; et l'on pourrait continuer la liste. Et l'on doit continuer la lutte pour éliminer ces limites. Mais cela n'empêche pas de prendre la reconnaissance par la loi du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité pour ce qu'elle est : une révolution dans les rapports entre les sexes. Une révolution politique puisque avec elle toute inégalité entre les sexes a formellement disparu de la loi. Prendre acte de cette révolution permettrait de sortir de l'attitude défensive que comporte trop souvent la revendication de la démocratie paritaire.

Reste une question importancte. Si la tenue à distance des femmes du politique reposait sur l'équation femme = mère, cette équation avivait la peur de la toute-puissance de la mère[68]. Aussi fut érigée, tout au long de l'histoire politique, l'incompatibilité entre maternité et citoyenneté : ce sont à des femmes « dématernisées » que la pleine citoyenneté a été reconnue. La démocratie moderne se fonde sur son incompatibilité avec la maîtrise d'une totalité. La mère-citoyenne aurait mis ce principe à mal. Aussi, pendant deux siècles, les femmes (assimilées à des mères) ont-elles été tenues à distance du politique

67. Je ne reviendrai pas ici sur la construction de la mère athénienne, de la femme romaine et de la mère républicaine de la Révolution française, comme trame, comme doublure de la citoyenneté masculine. Voir notamment : « La maternité comme opérateur de l'exclusion politique des femmes », *art. cité* et « La lente absorption de la femme dans l'individualisme abstrait : la mère est-elle un individu ? », dans Jean-François Côté (dir.), *Individualismes et individualité*, Québec, Septentrion-CELAT, 1995, p. 101-111.

68. La « peur de la toute-puissance de la mère » ne doit pas ici être d'abord interprétée selon les canons de la psychanalyse ; je l'utilise dans une perspective de philosophie politique.

pour préserver l'idée que la démocratie est un régime fondé sur la division d'avec elle-même. «Femme» est l'ultime figure – après que les pauvres parce que devenus des prolétaires[69] ont eu voix au chapitre – à laquelle recourir pour écarter le spectre de la totalité dans la représentation que la démocratie se donne à elle-même[70]. Autrement dit, «femme» n'est pas le paradigme pour penser «autre», mais l'opérateur pour écarter la menace du «tout[71]». On pourrait tenir la résistance à la parité politique aujourd'hui pour un reliquat de ce recours commode. Or, les femmes dématernisées, comme les prolétaires naguère, ont aujourd'hui voix au chapitre. Mais, dira-t-on, les femmes dématernisées peuvent devenir des mères. Il est vrai. Mais l'intervention de leur volonté transforme radicalement le statut de la maternité. Il est non assignable au biologique, même[72] pour une femme. Une femme, quand elle est une mère-volontaire, fait intensément l'expérience de l'altérité radicale de l'enfant : il est un autre[73] et autre que celui qu'elle avait désiré. La «maîtrise» de la maternité - plutôt que d'entretenir le fantasme de la toute-puissance - actualise l'«autonomie hétéronome». Aussi le droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité pourrait donc considéré à la fois comme une condition nécessaire à leur reconnaissance en tant qu'individus (autonomie) et comme une condition qui inscrirait la division *grâce à* la maîtrise, au plan de la représentation du politique démocratique, du vivre-en-commun.

L'enfant voulu est toujours déjà un autre. Il est sans doute souhaitable que cette expérience concrète de toute mère volontaire soit corroborée par une ritualisation : l'existence d'un tiers dans l'«arrivance» de cet enfant voulu par sa mère. Ce tiers est communément

---

69. Voir Jacques Rancière, *La Mésentente*, Paris, Galilée, 1995.
70. J'ai entamé ce questionnement à propos de deux textes de Claude Lefort dans «Penser "femme" en philosophie politique», *Carrefour*, 1996, vol. 18, n° 1, p. 53-69.
71. Comme le rappelle Étienne Balibar, dans *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, le mythe de l'androgynat n'est pas délié de celui de l'«homme total» (manuel-intellectuel).
72. L'institution de la maternité n'était pas assignable au biologique pour les hommes-citoyens, puisqu'ils y recouraient pour fonder leur citoyenneté. Ce qui ne les empêchait pas, consciemment ou non, de laisser croire aux femmes que la maternité était, en ce qui les concerne, une destination imposée par le biologique. Ils y sont tellement bien parvenus que les féministes qui se sont battues pour la reconnaissance par la loi du droit des femmes à contrôler leur fécondité et qui l'ont obtenue ne tirent pas parti de leur victoire. Les considérations sur les «secrets» développées par Maurice Godelier dans *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1982, pourraient être utiles pour mieux saisir cette timidité conceptuelle.
73. Au-delà de toute autre considération, la «nature» elle-même a toujours incité à le penser. Voir Hélène Rouch, « Le placenta comme tiers », *Langages*, 1987, n° 85, p. 71-79.

appelé «père». Il s'agit aujourd'hui d'une institution à revitaliser. La démocratie paritaire pourrait être l'une des conditions de cette revitalisation. Les hommes (masculins) pourraient y songer.

QUOTAS ET FIEFS ÉLECTORAUX

Pour terminer, j'évoquerai quelques questions «techniques» qui ne sont pas déliées de considérations politiques. Elles peuvent nous éclairer pour poursuivre ici le débat. On l'a vu, les paritaristes françaises réclament une loi qui instaurerait la parité au niveau politique. Cette proposition bute sur deux écueils. Le premier risque de prendre la forme d'une opposition du Conseil constitutionnel. Celui-ci s'était opposé, en 1982, au projet de loi qui prévoyait, pour les seules élections municipales, que les listes ne pourraient présenter plus de 75 % de candidats de même sexe, ce qui revenait à imposer un quota de 25 % de femmes sur les listes. Jenson et Sineau, s'inspirant d'un article de Danièle Loschak[74], estiment que

> l'invalidation a été rendue au nom de l'égalité des citoyens devant la loi, garantie par l'article 3 de la Constitution et l'article 6 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. «Du rapprochement de ces textes, conclut le Conseil, il résulte que la qualité de citoyen ouvre le droit de vote et d'éligibilité dans des conditions identiques à tous ceux qui n'en sont pas exclus» et que « ces principes de valeur constitutionnelle s'opposent à toute division par catégorie des électeurs ou des éligibles ». Ainsi, un projet qui a pour objectif d'assurer l'égalité (entre les sexes) est déclaré caduc au nom de l'égalité (entre les citoyens) ou plus précisément au nom de l'universalisme révolutionnaire, posé par définition comme égalitaire. La philosophie des droits de l'homme (à savoir les droits de l'individu saisi dans son essence abstraite) est invoquée pour contrecarrer une politique des droits des femmes fondée sur le principe d'actions positives. Tout se passe comme si la culture juridique française, telle qu'exprimée à travers la décision du Conseil, rejetait une tentative de greffe : l'universalisme version 1789 n'a pas supporté la tentative d'implant, dans le droit politique, d'un droit taxé de catégoriel[75].

74. « Les hommes politiques, les sages (?)... et les femmes (à propos de la décision du Conseil constitutionnel du 18 novembre 1982) », dans *Droit social*, 1983, n° 2, p. 131-137.

75. Jane Jenson et Mariette Sineau, *Mitterrand et les Françaises. Un rendez-vous manqué*, Paris, Presses de Sciences Po, 1995, p. 309. Voir aussi : Mariette Sineau, «Parité et principe d'égalité : le débat français», dans EPHESIA, *La place des femmes, ouvrage cité*, p. 518-523 et Mariette Sineau, «La parité à la française : un contre-modèle de l'égalité républicaine», dans Armelle Le Bras-Chopard et

Charles Debbasch[76], professeur de droit public, critique lui aussi la décision du Conseil constitutionnel. Il estime que le Conseil aurait pu utiliser la «référence au préambule de la Constitution de 1946, partie intégrante de notre droit public, qui déclare que "la loi garantit à la femme dans tous les domaines des droits égaux à ceux de l'homme"» pour ne pas invalider le projet de quota fixé à 25 %. Il est toutefois opposé à la notion même de quota – terme qui, à ses yeux, a un sens restrictif – et il lui paraît «préférable de parler d'un principe effectif d'égal accès des femmes et des hommes aux mandats politiques».

Les paritaristes se rejoignent toutes et tous sur le rejet des quotas[77]. La juriste belge Éliane Vogel-Polsky est sans doute celle qui l'argumente avec le plus de conviction. Elle en a d'abord été une partisane[78]. Le côté séduisant de la stratégie des actions positives réside en ce qu'«elle vise à faire aboutir une égalité de résultat». Mais,

> le défaut de la cuirasse, c'est la fiction qui laisse croire que les actions positives doivent être des «mesures temporaires» spéciales que l'on supprimera dès que la discrimination aura disparu. On retombe alors dans l'amalgame antidiscriminatoire qui prétend que la variable sexe, dans l'examen d'une discrimination, est réversible. Or le sexe étant une caractéristique structurelle tant sur le plan biologique que sur le plan des rapports sociaux, ses effets sont permanents et transversaux : l'appartenance à un sexe donné (masculin ou féminin) détermine les rapports sociaux à la fois dans la vie privée, dans la vie économique, dans la vie publique, rapports qui certes se transforment, mais qui ne sont pas appelés à disparaître[79].

Vogel-Polsky ne dénie pas que les actions positives peuvent avoir des effets bénéfiques dans des cas particuliers (avancement, promotion, salaires, etc.). Toutefois, elle estime que

---

Janine Mossuz-Lavau, *Les femmes et la politique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 119-142.

76. «Un principe d'égal accès aux mandats électifs», dans Gisèle Halimi (dir.), *Femmes, moitié de la terre, moitié du pouvoir, ouvrage cité*, p. 139-144. D'après la présentation, il est « l'auteur, en particulier, de *Les constitutions de la France* (1989), *Droit constitutionnel* (1990), *La société française* (1991) ».
77. Est-ce pour faire entendre sa différence que Christine Delphy se décide à les soutenir ? Voir «Comment en finir avec l'exclusion des femmes», *Le Monde diplomatique*, mars 1997, p. 6-7.
78. Vogel-Polsky a été une praticienne de l'action positive, pendant une quinzaine d'années, au ministère de l'Emploi et du Travail en Belgique et au Conseil de l'Europe.
79. Dans «Les impasses de l'égalité ou pourquoi les outils juridiques visant à l'égalité des femmes et des hommes doivent être repensés en termes de parité», *texte cité*, p. 130.

> cette utilité reste partielle et limitée. Et en aucun cas ces actions ne peuvent modifier le système tout entier, c'est-à-dire la construction sociale des rapports entre les sexes. Le dilemme posé par l'action positive est qu'il s'agit d'un instrument de rattrapage, qui implicitement vise à l'assimilation des femmes aux hommes[80]. Ainsi les quotas sont-ils le plus souvent présentés et analysés comme des mesures temporaires spéciales, qu'il faudra supprimer dès que l'égalité sera atteinte. C'est une très mauvaise façon d'aborder la question parce que l'expérience montre que les quotas, loin d'induire une évolution continue vers l'égalité, figent l'inégalité dans une proportion donnée[81].

En un mot, poursuit Vogel-Polsky,

> les quotas, dans les systèmes juridiques qui les acceptent, ne sont licites que parce que constituant une dérogation temporaire à l'égalité de traitement, du moins s'agissant de quotas sexués. Mais en fait, 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. Exactement comme le font les pratiques ou les traités du commerce prévoyant un quota destiné à proportionner mathématiquement différents produits selon les intérêts en présence, et qui fixe des limitations de production (quotas laitiers par exemple) ou des restrictions de volume d'importation de tel ou tel produit accepté sur le territoire. J'ajoute que si l'objectif poursuivi est de rendre justice aux femmes et de mettre fin à leur exclusion ou leur sous-représentation, il n'est pas bon, symboliquement, de recourir à un terme restrictif[82].

Elle souligne également que

> la femme entrée dans un grade, une fonction, une assemblée grâce au quota, sera stigmatisée. C'est une forme nouvelle de fragilitas sexus ou d'imbecillitas sexus. On accusera[83] la bénéficiaire du quota de devoir ses lauriers à son sexe et non «à ses mérites et à ses talents»[84].

---

80. Je me permets de rappeler que j'avais énoncé cette remarque dans un court texte rédigé avec Diane Lamoureux en 1985 : « L'assimilation au rabais », *Les Cahiers du GRIF*, n° 31, automne 1985, p. 129-133.
81. *Ibid.*, p. 130.
82. *Ibid.*, p. 130.
83. On se souvient du « feuilleton de l'été » 1996 paru dans *Le Devoir* et du premier épisode écrit par Nicole Gagnon, professeure en sociologie à l'Université Laval, qui stigmatisait l'embauche à l'Université de « nouilles en jupon ».
84. *Ibid.*, p. 130.

Afin de sortir de cette impasse, Vogel-Polsky distingue deux types de système juridique qui aménagent différemment le droit à l'égalité :

> d'une part les systèmes juridiques d'un premier type, qui reconnaissent le droit à l'égalité des citoyens ou des personnes de manière abstraite et neutre, en l'assortissant de l'interdiction de discriminations fondées sur le sexe, la race, la couleur, la religion, l'appartenance philosophique, politique ou syndicale, l'origine ethnique, etc. (c'est notamment le système français) ; et d'autre part les systèmes juridiques d'un second type, consacrant le droit à l'égalité de statut pour les sexes, assorti de l'obligation de prendre des mesures spécifiques pour les femmes (les systèmes scandinaves)[85].

Des systèmes scandinaves, elle retient l'approche de l'égalité qui se fonde sur cinq caractéristiques complémentaires :

> 1. La reconnaissance d'un droit autonome à l'égalité des femmes et des hommes dans toutes les sphères de la vie en société ; 2. L'obligation d'établir un statut égal des femmes et des hommes, en spécifiant que celui des femmes devra être amélioré à cet effet; 3. Un mandat explicite de pourvoir à l'égalité, conféré à l'ensemble des autorités publiques (gouvernement, administration publique, parlement, tribunaux) en vue de prendre les mesures concrètes nécessaires ; 4. L'interdiction légale de discriminations fondées sur le sexe assortie cependant de l'obligation d'adopter des mesures spécifiques ayant pour objet d'améliorer la situation des femmes ; 5. La justiciabilité (c'est-à-dire ce qui relève d'un tribunal) du droit à l'égalité, y compris dans les plaintes concernant les rapports entre les personnes privées[86].

L'avantage de ces législations, selon la juriste belge, réside en ce qu'elles

> reconnaissent à la fois la dualité sexuelle de l'humanité et la construction sociale inégalitaire qui a été bâtie sur elle. Elles prennent en compte que la différence de «genre» structure l'organisation des rapports sociaux, économiques, politiques et culturels[87].

Autrement dit, on en revient ici à ce qui a été abordé dans la première partie de ce texte : l'opportunité de tenir compte du sexe pour promouvoir «un droit inaliénable à la dignité et au respect de ses

85. *Ibid.*, p. 121.
86. *Ibid.*, p. 127.
87. *Ibid.*, p. 127.

droits fondamentaux». Sans plus ici le reprendre, je verserai au débat cette remarque de Marie-Josèphe Dhavernas Lévy, qui, tout en se situant «résolument dans le courant égalitariste», considère que

> la question n'est [...] pas, du point de vue politique, de se mettre d'accord sur les différences organiques entre les sexes, ni même sur les conséquences psychiques éventuelles de ces différences organiques, mais bien sur le statut qu'il convient de conférer à ces différences du point de vue du lien social[88].

La préférence accordée à la revendication de la parité plutôt qu'à une politique d'action positive ou encore à une politique de quotas repose certes sur des considérations théorico-politiques, mais elle repose aussi sur les succès enregistrés, sur le plan de la représentation politique, par les femmes scandinaves. Il est probable que l'entrée de plusieurs pays de l'Europe du Nord dans la Communauté économique européenne ait eu un effet adjuvant sur la mise au point de politiques communes en matière d'égalité entre les hommes et les femmes. Au-delà de cet aspect non négligeable, on pourrait aussi émettre cette hypothèse : la formulation de la revendication de la démocratie paritaire, à partir des instances européennes, comme le soutient Claudette Apprill[89], a été rendue possible par le caractère transnational de celles-ci. Caractère transnational qui est aussi, probablement, à l'origine de la «dérive» vers le naturalisme anthropologique. L'idée du corps des femmes comme territoire en est une qui hante le féminisme[90]. Cela tient, en partie du moins, à ce que le rapport des femmes au territoire «national» est problématique. Il n'est pas nécessaire, pour l'illustrer, de remonter à Athènes où le mot «Athénienne» n'existait pas, comme l'a rappelé Nicole Loraux[91], mais on peut cependant en prendre acte. Inutile non plus d'insister longuement sur le fait, et cela au niveau mondial, que le pourcentage de femmes propriétaires de terres est infime. Pour en rester à la perspective de cet article, on pourrait tenir l'exclusion des femmes du port d'armes pour la défense de la patrie pour un des leviers de leur tenue à distance de l'espace politique après les révolutions démocratiques[92]. Si l'on en croit Rosanvallon qui,

---

88. « Différence, égalité : enjeux épistémologiques, enjeux stratégiques », dans EPHESIA, *La place des femmes, ouvrage cité*, p. 382-386, citation p. 383.
89. «Les apports du Conseil de l'Europe au concept de parité», *article cité*. Voir note 8.
90. Voir la préface de Françoise Collin au livre de Diane Lamoureux, *Fragments et collages*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 1985.
91. D'abord dans *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero, 1981. Voir aussi *Les expériences de Tirésias*, Paris, Gallimard, 1989 et *Les mères en deuil*, Paris, Seuil, 1990.
92. Des femmes «patriotes» françaises ne s'y étaient pas trompées au moment de la Révolution. Voir, notamment, Jacques Guilhaumou et Martine Lapied, «L'action politique des femmes pendant la Révolution française», dans Christine Fauré

dans l'intention d'illustrer la dimension *civique* de l'État-providence, écrit :

> c'est parce que les citoyens sont prêts à mourir pour la patrie que celle-ci a une dette à leur égard. Le propre de la guerre est d'instaurer un principe d'équivalence radicale : chaque vie pèse d'un même poids et le sacrifice de chacun peut être appelé de la même façon. L'État-providence est une version apaisée et ordinaire de cet idéal-là, mais il est fondé sur un ressort identique[,][93]

ce levier n'aurait pas seulement produit des effets en temps de guerre, mais aurait continué à en produire en temps de paix. On ne peut toutefois passer sous silence le fait que, le plus souvent, les femmes ont obtenu le droit de vote et d'éligibilité soit après la Première, soit après la Seconde Guerre mondiale. Elles ont été ainsi récompensées d'avoir donné des fils à la patrie[94]. On peut sans doute aujourd'hui tenir ce critère de citoyenneté masculine – la défense de la patrie et l'entraînement à celle-ci lors du service militaire – pour caduc depuis que, précisément, le service militaire, auquel étaient appelés tous les jeunes hommes, est supprimé et que l'armée devient une armée de métier dans laquelle des femmes peuvent s'engager[95]. Ces mesures, qui mettent fin à l'appel sous les drapeaux pour les jeunes hommes et qui se prennent de manière quasi simultanée dans les pays de l'Europe de l'Ouest, sont susceptibles de faciliter la diffusion de la démocratie paritaire : elles font sauter une des justifications majeures de la représentation masculine en politique.

Reste toutefois le problème de savoir comment la parité pourra être concrétisée dans le nombre de députées. Personne ne songe à obliger les femmes à voter pour des femmes, et les hommes pour des hommes. Le problème est du ressort des partis politiques lorsqu'il s'agit de scrutins de liste. Là, ils peuvent être invités, ou obligés par la loi – certaines le souhaitent –, à présenter des listes qui alternent un

---

(dir.), *Encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 139-168.

93. Dans *La nouvelle question sociale*, Paris, Seuil, 1995.
94. Tant au Canada qu'en Belgique, les premières femmes à obtenir ce droit sont des mères de soldats morts au champ d'honneur pendant la Première Guerre mondiale. L'événement est d'autant plus remarquable en Belgique que l'ensemble des femmes ne l'obtiendront qu'après la Seconde Guerre. Voir Éliane Gubin, «Genre et citoyenneté en Belgique (1885-1921)», dans Hans Ulrich Jost, Monique Pavillon, Françoise Valloton (dir.), *La politique des droits. Citoyenneté et construction des genres aux 19e et 20e siècles*, Paris, Kimé, 1994, p. 53-71,
95. En France, le ministre de la Défense nationale vient de décider que tous les jeunes – garçons et filles – devraient dorénavant, à 18 ans, participer à une journée d'information sur la défense, à un «rendez-vous citoyen». Voir *Le Monde*, 25 juillet 1997.

candidat, une candidate (ou l'inverse). Les Verts allemands ont instauré cette stratégie depuis plusieurs années. Et la liste socialiste française aux dernières élections européennes était construite sur le même modèle. Le problème est beaucoup moins simple lorsque, comme aux élections législatives en France, mais aussi au Royaume-Uni, au Canada et au Québec, le scrutin est uninominal : un député par circonscription ou par comté. Comment alors s'assurer que le nombre de femmes élues sera égal à celui des hommes ? Viennot propose une solution qui apparaît simpliste à plusieurs[96] :

> Le scrutin uninominal devrait, quant à lui, être remplacé par un scrutin binominal : dans chaque circonscription, les partis présenteraient non pas un mais deux candidats, un homme et une femme. Cela conduirait, certes, à doubler le nombre des élus mais, pour éviter une telle inflation, on pourrait diviser par deux celui des circonscriptions[97].

Cette solution me paraît discutable parce qu'elle privilégie précisément dans la représentation du peuple le territoire, la terre sur laquelle ce peuple vit, autrement dit, le «fief» électoral. Elle ne le remet pas en cause alors que, on peut le soupçonner, cet héritage prémoderne – le fief est féodal, faut-il le rappeler – peut être tenu pour un des leviers de la tenue à distance des femmes de l'espace politique. Geneviève Fraisse le met en évidence dans «Quand gouverner n'est pas représenter[98]» lorsqu'elle écrit : «participer à la chose publique n'implique pas le pouvoir de l'incarner». On se trouve là, pourrait-on ajouter une autre fois, sur la ligne de crête entre république et démocratie. Dans la démocratie moderne précisément, le pouvoir n'est pas incarné. Mais la république moderne continue, de ce

96. Voir notamment Odile Dhavernas, « La parité, enfant bâtard de la Sofres et du suffrage », *Cahiers du CEDREF*, 1995, n° 4-5, *Continuités et discontinuités du féminisme*, p. 111-118. La Sofres est une « maison de sondages » en France.
97. *Le Monde diplomatique*, mars 1997, *art. cité*. Elle reprend la solution proposée par Françoise Gaspard, Claude Servan-Schreiber et Anne Le Gall dans *Au pouvoir citoyennes !, ouvrage cité*, 1992, p. 173 : « La mise en œuvre de la parité dans le cadre du scrutin uninominal exige également quelques aménagements. Nous proposons que, dans ce système – s'il est maintenu –, les électeurs soient appelés à voter pour un «ticket». Au lieu d'un candidat, il y en aurait deux dont les noms seraient inscrits sur la même ligne. L'électeur désignerait en même temps deux représentants, une femme et un homme. Ce scrutin binominal conduirait également à doubler le nombre des élus. Sauf si le législateur, dans sa très grande sagesse, décidait en même temps de diviser le nombre des cironscriptions par deux... »
98. Dans Éliane Viennot (dir.), *La démocratie «à la française» ou les femmes indésirables, ouvrage cité*, p. 37-49, citation p. 39. Article aussi publié dans *Esprit*, mars-avril 1994.

point de vue, à se reproduire sur le modèle féodal du lien à la terre, incarné non plus par un seigneur mais par un député. Cela mériterait d'être remis en question. La revendication de la démocratie paritaire pourrait en être l'occasion[99]. Ce questionnement pourrait être d'autant plus judicieusement mis de l'avant par des femmes que dorénavant, puisque la loi leur reconnaît le droit de contrôler elles-mêmes leur fécondité, plus rien ne les empêche de participer à la fabrication de la loi[100]. Le travail législatif pourrait être effectué par tout représentant du peuple, quel que soit son sexe, mais le peuple ne devrait-il pas être représenté sur un principe autre que son enracinement à la glèbe ?

* * *

Le principal intérêt de la revendication de la démocratie paritaire réside dans les questions qu'elle suscite et qui sont loin de ne concerner que la « catégorie » des femmes. Cela dit sans accorder à celle-ci une « spécificité » qui serait partageable. Le premier mérite de cette revendication consiste à laisser envisager que l'appartenance de sexe ne constitue pas un critère pour l'exercice actif de la politique. Principe toujours réaffirmé mais qui ne sera concrétisé que lorsque, effectivement, le peuple sera aussi bien représenté par des femmes que par des hommes. Quant à leur choix, en démocratie représentative, il revient aux électrices et aux électeurs.

---

99. En France, plusieurs redoutent que l'abandon du scrutin uninominal pour le scrutin proportionnel ne favorise l'entrée significative du Front national au Parlement. Ce parti est-il moins dangereux à l'extérieur ?

100. J'ai amorcé cette perspective dans «La mère sans ombre?», *Recherches féministes*, 1990, vol. 3, n° 1, *L'amère patrie*, p. 97-109.