

6^{ème} journée de l'ANEF

**Lien sexuel, lien social:
sexualités et reconnaissances juridiques**

**Reid Hall, Paris
4 rue de Chevreuse
75 006 PARIS
13 juin 1998**

Les propos, faut-il le rappeler, n'engagent que leurs auteures.
Nous remercions les intervenantes et les nombreuses participantes ainsi que
l'équipe de Reid Hall d'avoir accueilli notre sixième journée de réflexion.

Décryptage
Lectures et relectures

Photos
Mise en page

Isabelle Pons
Nicole Décuré, Françoise Duroux, Michèle Ferrand,
Brigitte Lhomond, Françoise Picq
Catherine Deudon
Nicole Décuré

Sommaire

<i>Françoise Picq</i> Préface/Postface	5
---	---

Partie 1: Interventions

<i>Marianne Schulz</i> Reconnaissance juridique de l'homosexualité: quels enjeux pour les femmes?	7
Questions brèves.....	20
<i>Irène Théry</i> La question du genre dans les débats sur le couple.....	22
Le débat	32

Partie 2: Interventions

<i>Anne Cadoret</i> Homoparentalité et famille	45
Questions brèves.....	53
<i>Marie-Jo Bonnet</i> La reconnaissance du couple homosexuel. Normalisation ou révolution symbolique?	57
Le débat.....	67
Annexe : Manifestes	78

Partie 1

Préface / Postface

Françoise Picq

Association Nationale des Études Féministes

Lorsque l'ANEF a décidé du thème de sa journée 1998, "Lien sexuel, lien social: sexualités et reconnaissances juridiques", le débat sur le PACS n'avait pas encore envahi la scène médiatique. Nous pouvions encore croire à la possibilité d'un débat ouvert, où les questions seraient possibles, où les positions ne seraient pas figées d'avance.

Devant les propositions de loi successives visant à créer un nouveau statut pour les couples qui ne peuvent ou ne veulent pas se marier, nous restions perplexes. Comment comprendre la revendication à laquelle ces propositions cherchaient à répondre? Pourquoi cette demande de reconnaissance institutionnelle du couple, si contraire à ce qu'avait été le combat féministe? Comment les critiques à l'égard du mariage ou de la famille avaient-elles pu disparaître sans laisser de trace? Dans quelle mesure les lesbiennes se reconnaissaient-elles dans cette aspiration à la normalité, portée par un mouvement homosexuel dominé par les hommes?

Nous avons demandé à Marianne Schulz, Irène Théry, Marie-Jo Bonnet et Anne Cadoret de nous éclairer, chacune dans sa spécialité.

Quels sont les enjeux pour les femmes de la reconnaissance de l'homosexualité? Marianne Schulz, juriste, montre le glissement d'une exigence de liberté individuelle à une revendication d'égalité entre les couples et la façon dont la parole des femmes, notamment celle des lesbiennes, a disparu dans ce processus. Mais 1998, dit-elle, voit poindre "le réveil des femmes".

Irène Théry, sociologue, montre comment se pose la "question du genre dans les débats actuels sur le couple". Les propositions alternatives au Contrat d'union sociale, qu'elle avait formulées dans un rapport officiel, ont suscité des réactions d'une violence étonnante, visant à la disqualifier comme hétérosexuelle et comme femme. Par un curieux chasse-croisé, note-t-elle, la revendication de parité conduit à une biologisation de la citoyenneté tandis que la différence des sexes est niée là où il est question de généalogie.

Anne Cadoret propose le regard d'une anthropologue sur l'articulation entre couple et filiation. Elle met en perspective les nouvelles configurations familiales avec des modèles de société et des modes de fonctionnement de la parenté différents, ce qui lui permet de poser la question de l'émergence de la famille homosexuelle.

Marie-Jo Bonnet, historienne, analyse le processus de reconnaissance du couple homosexuel comme une révolution symbolique, mais elle y voit aussi un risque de normalisation sociale.

Elle soulève la question du standard asymétrique entre les sexes, qui fonctionne aussi pour les homosexuels/les et propose la création de nouveaux modèles pour sortir de "l'ordre symbolique phallique".

C'est avec un grand retard que ces Actes rendent compte de la réflexion entamée ce 13 juin 1998. La discussion sur le PACS a donné lieu à toutes sortes de débordements. Après le fiasco parlementaire d'une majorité plurielle démobilisée (9 octobre 1998), les camps politiques se sont retranchés dans une opposition traditionnelle où seule compte la discipline partisane.

Après 70 heures de délibération, la proposition de loi a été adoptée en première lecture à l'Assemblée nationale le 9 décembre 1998 et repoussée par le Sénat le 18 mars 1999. Après les navettes, la troisième lecture a finalement été renvoyée à la session d'automne.

Mais c'est aussi en dehors du Parlement que la polémique a mobilisé. La France traditionaliste, catholique, moraliste, familialiste, homophobe et lepéniste s'est rassemblée et

a pu se compter le 31 janvier 1999: 100 000 manifestants. En face, le camp du progrès n'admet pas de discussion. Toute tentative d'ouvrir un débat de fond, de critiquer le projet, de prendre le temps de la réflexion est immédiatement accusée de trahison.

Les interventions et débats de la journée de l'ANEF 1998, publiés dans ces Actes, tranchent avec ce qu'on a pu lire ici ou là autour de cette question, parce qu'ils apportent des éléments de réflexion plutôt que de prendre des positions fermes et définitives, parce que s'y expriment des points de vue qui ailleurs n'ont guère été pris en considération. Il ne s'en dégage certes pas une position unifiée qui serait celle des femmes-féministes-lesbiennes; du moins le débat a-t-il pu se développer et s'approfondir.

Au-delà de l'attitude à l'égard du mariage qui avait motivé nos interrogations de départ, un débat réapparaît qui oppose ceux et celles qui, au nom de l'égalité entre les sexes et les sexualités, refusent de constituer la différence des sexes en valeur politique et ceux et celles qui, sans nécessairement naturaliser ni valoriser celle-ci, ne sont pas prêt/es à lui dénier toute signification (symbolique ou sociale).

C'est pourquoi nous reproduisons en annexe les principaux manifestes: Manifeste pour la reconnaissance légale de l'union libre. Manifeste pour l'égalité des droits, Manifeste "Nous sommes les universalistes".

Après le débat sur la parité, qui concernait les femmes au premier chef et divisait les féministes, celui sur la reconnaissance institutionnelle du couple homosexuel et l'égalité des sexualités nous renvoie à nouveau à l'éternelle question de la différence des sexes. Question, on le sait, qui ne peut être tranchée simplement; mais il est impossible que nous ne soyons pas partie prenante de ce débat.

Paris, octobre 1999

Reconnaissance juridique de l'homosexualité: quels enjeux pour les femmes?

De nombreuses analyses ont montré le rapprochement entre le combat féministe et celui des homosexuels dans la lente conquête de leurs droits au cours des années 70¹. Depuis, l'égalité de droit homme/femme semble pour beaucoup achevée, définitivement acquise. Ne resterait plus qu'à mettre fin aux discriminations dont sont victimes les homosexuels et, plus particulièrement, à celles que subissent ces couples: la discrimination selon l'orientation sexuelle se serait substituée à celle fondée sur le sexe.

Centré sur la nécessaire reconnaissance institutionnelle du couple, le débat actuel sur l'homosexualité se fonde uniquement sur le droit, qui prend une place essentielle, au risque de faire de l'évolution du droit l'unique enjeu, au détriment des enjeux sociaux, culturels, etc. Comme si la règle de droit avait le pouvoir de bannir l'homophobie: reconnaître juridiquement le couple homosexuel constituerait la potion magique pour faire disparaître les comportements homophobes et discriminatoires. Or si la loi constitue un instrument utile, par la force symbolique qui s'y rattache, elle n'est pas suffisante, comme nous pouvons le constater tous les jours: l'égalité des sexes proclamée en droit est loin de constituer une réalité sociale, et l'interdiction des propos racistes ne suffit pas à empêcher le racisme.

Dans ce débat, la parole est majoritairement celle des hommes, qu'ils soient gais ou hétérosexuels et l'argumentation, souvent purement juridique, ignore l'environnement social, culturel, politique, ainsi que l'héritage historique. La loi affirme l'égalité et punit les discriminations; donc le droit doit être le même quelle que soit la situation et toute différence doit être niée; l'universalisme de la règle de droit est invoqué à l'appui des revendications en faveur du mariage gai.

Ce raisonnement pourrait être séduisant mais il comporte deux lacunes. D'une part, il déplace l'ensemble du débat relatif aux mœurs sur le couple homosexuel et ignore les questions relatives aux libertés individuelles et à l'émancipation par rapport aux contraintes d'un ordre social que les féministes ont naturellement contribué à contester. On verra, dans une première partie, comment s'est opéré ce glissement, alors que la liberté sexuelle n'est pas définitivement construite et garantie. D'autre part, l'évolution du discours, la force des principes invoqués conduisent à un radicalisme excessif dans lequel les femmes ont du mal à se positionner. L'égalité homme/femme a disparu de l'horizon et les femmes, qu'elles soient lesbiennes ou hétérosexuelles ont bien du mal à trouver une place légitime lorsqu'elles s'interrogent, au nom de la différence des sexes, de l'histoire des femmes ou de la nature même de l'homosexualité, sur l'opportunité de converger vers un but unique, celui du mariage gai.

¹ Voir notamment Janine Mossuz-Lavau, *Les lois de l'amour*, Paris: Payot, 1991; Frédéric Martel, *Le rosé et le noir*, Paris: Seuil, 1996.

De la liberté individuelle à la revendication égalitaire!

Une convergence de facteurs explique que le centre de gravité des revendications se soit déplacé de la liberté individuelle à l'égalité entre les couples. Le renforcement des libertés en matière de sexualité a pu laisser penser que ce terrain était conquis définitivement. Or la liberté, dès lors qu'elle touche à la sexualité, ne va pas de soi, surtout pour les femmes qui ne voient pas toujours leur liberté d'aimer la personne de leur choix ou le respect de leur intégrité corporelle garantis. Ainsi, le droit à la liberté sexuelle, qui fut un enjeu central de la dernière conférence mondiale sur les droits des femmes à Pékin en 1995, n'a pu être consacré, du fait de la collusion d'intérêts des États religieux. En parallèle, plusieurs facteurs conjoncturels peuvent expliquer ce basculement: l'expansion d'une jurisprudence hostile au couple homosexuel, la mise en avant de la précarité juridique des couples d'hommes frappés par le sida, ainsi que la poussée des premières législations étrangères instituant des partenariats de même sexe.

Un renforcement des libertés individuelles inachevé

Si les instruments juridiques de la liberté sexuelle sont reconnus par le droit en vigueur, on ne peut pour autant considérer qu'existe un droit fondamental à la libre disposition de son corps et au libre choix sexuel: aucune déclaration de droits, internationale ou interne ne consacre de tels principes comme inaliénables et sacrés², au même titre par exemple que le droit de propriété, reconnu quant à lui depuis 1789.

Un bref rappel de la situation juridique en matière de liberté sexuelle s'impose.

La libre disposition de son corps

Combat phare du féminisme des années 60-70, la lutte s'est concrétisée par l'octroi des instruments de cette liberté (légalisation de la contraception et dépénalisation de l'avortement) et la répression du viol.

Dès lors que seuls sont juridiquement reconnus les moyens techniques – même s'ils ont une importance et une force symbolique qu'on ne peut nier – les acquis sont précaires: une loi n'a de force que tant qu'elle n'est pas abrogée ou modifiée, alors qu'un principe érigé par le constituant ou le droit international irradie sur tout le droit qui en découle, sommé de s'y conformer. Seule une réforme constitutionnelle permet alors de s'en dégager, avec tout ce qu'elle suppose de lourdeur et contrôle procédural.

L'avortement ne constitue pas un droit: comme le dit G. Delaisi, "la loi de 1975 n'est pas une loi qui organise et légitime le refus d'enfant: l'avortement reste une infraction condamnée par le Code pénal [...] C'est (seulement) une loi qui dépénalise l'avortement"³. On ne peut que souscrire à une telle affirmation: l'avortement reste un délit passible, selon les cas, de deux ou cinq ans de prison (art. 223.10 et 223-11 du Code pénal) et les conditions dans lesquelles l'avortement est autorisé constituent davantage une dérogation extrêmement encadrée qu'un droit: la femme doit être dans une situation de détresse, l'IVG ne peut être pratiquée que par un médecin et dans les dix premières semaines de grossesse (art. L. 162-1 et L. 162-2 du Code de la santé publique ou CSP), enfermant la possibilité d'y recourir dans un laps de temps parmi les plus courts des législations européennes. Il en résulte une discrimination entre les femmes bien informées, qui ne rencontrent pas de difficulté particulière pour bénéficier d'une IVG et les autres, pour qui le délai est écoulé lorsqu'elles découvrent leur grossesse ainsi que les moyens pour y mettre un terme. Quant aux mineures, la loi leur impose le consentement de l'un de leurs parents.

Si le Conseil constitutionnel a validé la loi de 1975 sur l'avortement, il n'a pas pour

² Voir Marianne Schulz, "Lesbiennes, les silences du droit". *Les Temps Modernes*, mars-avril 1998.

³ G. Delaisi & P. Verdier, *Enfant de personne*, Paris: Odile Jacob, 1994, p. 87.

autant consacré un droit à l'avortement, mais simplement constaté que la loi, *en l'état*⁴, respectait le principe de liberté, dans la mesure où celle-ci encadrait le recours à l'avortement aux cas de nécessité selon des conditions et limitations strictement définies.

Sans être excessivement pessimiste, il faut se garder de tout triomphalisme parce que la construction juridique est fragile et pourrait être remise en cause. En ce domaine, si les retours en arrière semblent improbables, on ne peut pour autant les exclure. Il suffit de constater la vigueur des associations anti-IVG, la radicalisation de leur discours et de leurs pratiques, le laxisme dont font preuve certains magistrats dans la répression des actions des "commandos anti-IVG" pour se convaincre, si besoin était, de la fragilité juridique du dispositif issu de la loi de 1975 tant que le principe ne sera pas érigé en norme supérieure. Bien sûr, on voit mal une majorité politique revenir en arrière; mais la liberté arrachée en 1975 pourrait se voir sérieusement menacée par les méthodes déployées par les forces "pro-vie": de l'intimidation des médecins pratiquant des IVG à la prise en charge psychologique des femmes ayant avorté, l'éventail de leur potentiel de nuisance est large, alors que l'interprétation du dispositif répressif concernant le délit d'entrave à l'interruption volontaire de grossesse montre ses limites.

On peut ainsi regretter que la Cour de cassation⁵ n'ait pas défini la notion de perturbation de l'accès aux établissements dans lesquels sont pratiquées des IVG, requise par la loi. En effet, en décidant que l'interprétation de la notion de perturbation relève de l'appréciation souveraine des juges du fond, la juridiction suprême laisse le champ libre à des interprétations variées, sources du laxisme de certaines juridictions. Pour ne citer qu'un exemple, le Dr Dor, président de SOS Tout-Petits, bien que multirécidiviste se voit systématiquement condamné à des peines symboliques pour délit d'entrave en état de récidive légale; alors qu'il avait déjà été condamné onze fois, le tribunal correctionnel de Versailles l'a condamné en janvier 1998 à 60 000 F d'amende, au motif que le trouble causé à l'ordre public apparaissait limité par le très petit nombre d'adhérents à l'association⁶.

Le respect de l'intégrité corporelle

Longtemps sujet à plaisanteries grivoises, considéré comme une plaisanterie qui tourne mal ou encore comme la conséquence d'un comportement équivoque de la victime, le viol est enfin perçu, du moins juridiquement, comme un crime. Il aura fallu pour en arriver là que des femmes, victimes, avocates, militantes, s'investissent sans répit dans cette lutte. Malgré les attaques, sarcasmes et le dénigrement systématique, leur action a abouti à la criminalisation du viol à la fin des années 70, maintenue lors de l'adoption en 1992 du nouveau Code pénal, qui en a même élargi la définition et renforcé la sanction (le viol est désormais passible de quinze ans de réclusion criminelle). Depuis, les statistiques criminelles montrent non seulement une augmentation régulière du nombre de plaintes, les victimes osant enfin sortir du silence, mais aussi l'accentuation des sanctions⁷.

On peut constater une évolution semblable, bien que plus récente, quant à la prise en compte par le droit des mutilations sexuelles imposées aux jeunes filles d'Afrique subsaharienne. Ici encore, l'évidente atteinte à l'intégrité corporelle fut niée, justifiée par les coutumes, au nom du respect de la différence culturelle et ethnique; l'enfermement des victimes dans le silence n'aura pas facilité la prise de conscience du drame que vivaient ces

⁴ Souligné par nous.

⁵ Chambre criminelle de la Cour de Cassation (Cass. crim.), 31 janvier 1996, JCP (Juris Classeur Périodique) 1996, II n° 22713, note Dorsner-Dolivet.

⁶ Cité dans l'enquête de la revue *Marianne* du 4 au 10 mai 1998: "Xavier Dor, l'inquisiteur qui rêve de bûcher".

⁷ Les condamnations pour viols sont passées de 580 en 1984 à 1238 en 1996, et la durée de la peine moyenne infligée est de 109,5 mois en 1996 (98 mois en 1992). Sources; *Annuaire statistique de la Justice*, Ministère de la Justice, *La documentation française*, 1998; Les condamnations pour infractions aux mœurs de 1984 à 1993, *Infostat* 44.

femmes, mutilées dans leur corps et leur esprit. Silence et pouvoir masculin se sont ainsi ligüés pour laisser perdurer de telles pratiques, tolérées lorsqu'elles n'étaient pas ouvertement admises; l'intégrité du corps de la femme ne représentait pas grand-chose, sûrement pas une valeur fondamentale à défendre. Ici encore, les choses changent lentement. La pratique de l'excision n'est judiciarisée que depuis le début des années 80; en parallèle, l'information, la sensibilisation à des fins de prévention se développe. Mais comme il n'existe pas d'infraction spécifique, les chefs d'inculpation sont variés et peuvent être de nature délictuelle ou criminelle.

La protection légale des relations homosexuelles

L'individu homosexuel triomphe dans le droit, après d'âpres combats, menés principalement par les gais dans les années 70 pour obtenir la dépénalisation de l'homosexualité qui les concernait davantage que les lesbiennes. Les lois votées vont dans le sens de la tolérance, puis de la protection de la liberté fondamentale de l'individu homosexuel dans ses pratiques sexuelles, qui semble constituer le maximum de l'intervention du législateur.

En 1982, après des débats houleux, voire scabreux, est votée la loi présentée comme dépénalisant l'homosexualité. En réalité, le droit français moderne issu de la Révolution n'a jamais connu d'incrimination spécifique interdisant toute relation homosexuelle, ce qui ne veut pas dire en pratique que ces relations n'étaient jamais sanctionnées. Subsistait dans le droit une disposition introduite par le régime de Vichy qui, soucieuse de protéger la jeunesse, avait différencié l'âge de la sexualité autorisée selon qu'il s'agissait de relations hétéro- ou homosexuelles. En 1982, cette discrimination a été abolie et la majorité sexuelle fixée à 15 ans pour toutes les relations.

Afin de compléter ce dispositif, sur une proposition de loi déposée par Jean-Pierre Michel, la loi anti-discriminatoire est étendue aux mœurs en 1985. Désormais, selon les termes de la loi pénale, les discriminations fondées sur l'homosexualité pourront être sanctionnées au même titre que celles fondées sur la race. Refuser un bien, un service, licencier une personne au motif de son homosexualité est passible de deux ans de prison.

Incontestablement, le respect du libre choix sexuel progresse et la protection des choix de vie de la personne homosexuelle s'améliore; les atteintes à la vie privée donnent plus souvent lieu à réparation par les tribunaux; des employeurs ou bailleurs ont pu être condamnés pour discrimination.

Mais l'esprit des lois adoptées et la jurisprudence limitent la protection aux choix de vie individuels. L'homosexualité est tolérée comme une liberté individuelle, qui ne doit pas sortir de la stricte sphère privée. Dès lors que le comportement homosexuel, l'amour pour des personnes de son propre sexe aspire à être érigé en norme sociale par la reconnaissance juridique des couples de même sexe, l'acceptation montre ses limites.

La poussée de la revendication du couple homosexuel

Après que les militants homosexuels des années 70 eurent mis l'accent sur le caractère subversif de l'homosexualité, sa marginalité, la revendication de la différence aux fins d'interroger l'ordre social hétérosexuel, ceux de la fin des années 80 n'auront de cesse que d'intégrer ce modèle social par la reconnaissance sociale et juridique du lien de couple entre deux personnes de même sexe. Des débats virulents auront lieu autour des thèmes "différence ou indifférence", "républicanisme ou communautarisme", qui auront pour particularité d'être presque exclusivement masculins. Véhiculés par la presse gaie puis repris par les médias généralistes⁸, ces débats ne donneront qu'une place marginale aux femmes, qui auront bien du

⁸ Voir en particulier les débats suscités par le livre de F. Martel en 1996 (*op. cit.*) et les nombreux forums consacrés par la revue *Ex Aequo* à ces thèmes.

mal à faire entendre leur point de vue.

Le contexte de la fin des années 80 porte les prémices de ce tournant, dont l'éclosion ne se fera qu'au cours des années 90; plusieurs facteurs vont converger pour renforcer cette focalisation sur le couple homosexuel.

D'une part, comme il a été dit plus haut, la législation a évolué favorablement, du moins jusqu'à un certain point et les droits obtenus semblent acquis.

D'autre part, la manière dont la jurisprudence interprète la notion de début de la vie est parfois inquiétante. Ainsi, la cour d'appel de Lyon, par un arrêt du 13 mars 1997⁹ a condamné pour homicide involontaire un médecin coupable par négligence d'avoir provoqué un avortement involontaire, au motif que "la loi consacre le principe du respect de tout être humain dès le commencement de la vie", c'est-à-dire dès la conception. Il résulte de cette affaire que l'avortement involontaire est davantage sanctionnable que l'avortement volontaire!

La construction légale autour de la protection de l'homosexualité en tant que liberté individuelle laisse persister des zones d'ombre.

En matière de discrimination, seules sont sanctionnables les discriminations d'ordre économique (refus de fournir un bien ou un service, licenciement). À l'évidence, le texte est incomplet et légitime certaines discriminations de fait: confier la garde d'un enfant à son père au motif de la seule homosexualité de la mère, refuser l'agrément à un célibataire désireux d'adopter, pour le même motif, constituent autant de pratiques parfaitement légales contre lesquelles aucune action ne peut être intentée.

Le dispositif légal contre les injures ou diffamations opère une différenciation selon les personnes visées, dont la conséquence est la hiérarchisation. L'injure raciale, dont le renforcement des sanctions est une donnée récurrente, est plus sévèrement réprimée que les autres injures, sexistes ou homophobes par exemple. On ne doit alors pas s'étonner que des enfants se traitent de "sale pédé" dans les cours de récréation, impunément et souvent sans la moindre réaction des adultes, pour qui de tels propos sont anodins. Les propos homophobes – ou sexistes – peuvent ainsi se propager en toute impunité. Ainsi, malgré l'intervention de plusieurs associations, aucune base légale n'a permis de poursuivre Mgr Elchinger, évêque de Strasbourg, qui avait affirmé que l'homosexualité ramène l'être humain à l'état bestial.

Le Sénat, lors de la réforme du Code pénal en 1992, a bien tenté de réintroduire une pénalisation des relations homosexuelles par le relèvement de l'âge légal autorisant ces relations.

D'autre part, les tribunaux français, saisis de litiges concernant des couples homosexuels réclamant le bénéfice des droits accordés aux concubins, vont avoir à trancher la question: un couple homosexuel est-il juridiquement équivalent à un couple de concubins hétérosexuels? Dans le silence de la loi, qui n'a jamais défini le champ d'application du concubinage, la tâche incombait à la jurisprudence.

Par deux arrêts du 11 juillet 1989¹⁰ désormais célèbres, la Cour de cassation répondra par la négative. Suivant le raisonnement, plus que discutable, que le concubinage est calqué sur le mariage, lequel suppose l'altérité sexuelle des conjoints, elle en conclura qu'un couple homosexuel ne peut se prévaloir des dispositions légales ou conventionnelles dont bénéficient les concubins hétérosexuels.

⁹ E. Serverin, "Vie et mort du fœtus au regard du droit pénal: de la vie protégée à la mort sanctionnée", Dalioz, 1997, jur. p.557.

¹⁰ Chambre sociale de la Cour de Cassation (Cass. Soc.), 11 juillet 1989, JCP 1990, II, n°21553, note Meunier; Dalioz 1990, II, p. 582, note Malaurie; conclusions Dorwling-Carter, rapport de la Cour de cassation 1989, p. 85, *La Documentation française*.

Bien que critiquée par une partie de la doctrine juridique¹¹, cette définition excluant les couples homosexuels de la notion de concubinage sera confirmée par la Cour de cassation en décembre 1997, malgré les conclusions de l’avocat général favorables au revirement jurisprudentiel¹².

Rejeté dans le non-droit, le couple homosexuel subit une évidente discrimination lourde de conséquences: privé de toute protection légale, il ne peut que compter sur la compréhension de son interlocuteur. Ainsi, il n’est malheureusement pas rare de voir un homosexuel exclu du logement commun, au décès de son partenaire, si le bail était conclu au seul nom de ce dernier.

Cette exclusion par le droit est d’autant plus dramatique qu’elle est concomitante avec l’expansion de l’épidémie de sida, véritable révélateur de la précarité des couples homosexuels, avec son lot de drames humains inextricables sur le plan juridique: exclusion du “compagnon de longue date” de la chambre d’hôpital ou des choix, tant thérapeutiques que pour les obsèques, au motif qu’il n’est pas un proche, refus de la famille de l’informer de la date et du lieu des funérailles après le décès, scellés sur la porte du logement commun et impossibilité de récupérer ses affaires et souvenirs personnels, deviennent la triste réalité des couples d’hommes, dont la relation amoureuse se trouve bafouée, anéantie du jour au lendemain.

Cette réalité associée à la particularité de la maladie, la nécessaire protection des personnes atteintes face au risque réel de stigmatisation va occulter tous les autres débats à partir du milieu des années 80 et l’homosexualité ne sera plus alors perçue qu’à travers le prisme du sida et de la réalité des couples frappés par la maladie.

À l’évidence, et sans nier sa gravité, l’épidémie a eu pour conséquence de renforcer l’absence des femmes sur la scène publique, et en particulier des lesbiennes, beaucoup moins directement concernées par l’épidémie. Privées d’espace de parole, de lieux et de structures identitaires, elles se retrouvent *de facto* exclues du débat, pendant que les gais structurent leurs actions autour de la lutte contre l’épidémie et renforcent leur présence, y compris auprès des institutions.

Il faut attendre 1995 pour que les lesbiennes se fassent entendre, suite à la création de la Coordination nationale lesbienne, organisation souple et peu structurée qui fédère une vingtaine d’associations. Le besoin de cette structure s’était fait sentir car de nombreuses lesbiennes ne se reconnaissaient pas dans les associations mixtes qui reproduisent trop souvent le modèle masculin du pouvoir et dans lesquelles elles sont souvent minoritaires. Mixité et parité restent malheureusement encore l’exception dans le milieu associatif homosexuel.

À partir de la fin des années 80, l’exemple venu du nord de l’Europe montre que la reconnaissance juridique des couples homosexuels, en tant que forme d’union reconnue par l’État et la société, n’est pas impossible. Différentes lois applicables au couple homosexuel voient le jour, d’abord dans les pays scandinaves: Danemark en 1989, Norvège (1993), Suède (1995), Islande (1996), puis en Hongrie (1996), en Belgique et aux Pays-Bas (1998). En Scandinavie, la Finlande est le seul pays à ne pas s’être doté d’une législation permettant l’enregistrement de l’union entre deux personnes de même sexe. Les lois adoptées dans ces pays ont en commun de s’appliquer aux seuls couples homosexuels, auxquels sont accordés les mêmes droits qu’aux couples mariés: c’est l’équivalent du mariage civil – la procédure de divorce étant applicable à la dissolution – mais qui ne produit aucun effet en matière de filiation, adoption et procréation médicalement assistée étant réservées aux seuls couples hétérosexuels.

¹¹ “En particulier J. Rubellin-Devichi, *Revue trimestrielle de droit civil* (RTDC) 1989 (1), janvier-mars 1990, p. 55.

¹² Conclusions Weber, Dalioz 1998, II, p. 111, note Aubert.

Curieusement, ces lois, saluées en France par les homosexuels comme des avancées considérables, sont perçues comme discriminatoires dès lors qu'il est proposé de les transposer dans notre droit, au nom du principe d'universalité de la loi républicaine française.

D'après les chiffres dont on dispose, ce sont majoritairement des couples d'hommes qui convolent: 2/3 au Danemark, 60% en Suède (alors que dans ces pays existe un déséquilibre démographique en faveur des femmes).

Ces évolutions ont eu pour effet un double déplacement des revendications. Du renforcement des libertés individuelles et de l'égalité entre hommes et femmes, on est passé à l'exigence d'égalité absolue entre couples hétérosexuels et homosexuels. L'effet immédiat a été la disparition de la parole des femmes, longtemps à l'écart d'un débat qui semblait ne pas les concerner, ou du moins n'était pas leur préoccupation principale.

L'enjeu du couple homosexuel

Suivre ce débat n'est pas chose aisée, tant les propositions de lois et revendications des uns et des autres ont pu évoluer au fil du temps. Il n'est pas question de retracer l'histoire de ces propositions, ni de détailler leurs effets juridiques ou d'en faire une critique¹³ globale, mais de donner quelques repères sur les grandes lignes de l'évolution et les enjeux des dispositions essentielles. Trois périodes peuvent ainsi être dégagées: la première est celle du ralliement au contrat d'union civile; la deuxième voit ce modèle remis en question et la radicalisation du débat et la troisième marque l'intervention des femmes dans le débat.

De la fin des années 80 à 1996: le dogme du contrat universel¹⁴

Le tout premier texte fut déposé au Sénat en 1990. Passée presque totalement inaperçue, la proposition de loi relative au partenariat civil avait pour objet de créer un statut non discriminatoire accordant des droits aux concubins hétéro- comme homosexuels.

La proposition "mère" voit le jour en 1992, sous la forme d'une proposition de loi de contrat d'union civile déposée à l'Assemblée nationale par plusieurs députés socialistes. Au gré de ses vicissitudes et déboires politiques, la proposition changera de nom et son contenu variera sensiblement, sans que sa philosophie fasse l'objet d'une remise en cause globale. Du CUC (contrat d'union civile), première puis seconde version déposée par les députés du Mouvement des citoyens en 1993, au CUS (contrat d'union sociale) déposé en février 1997 par les parlementaires socialistes, ou encore CUCS (contrat d'union civile et sociale) sur l'initiative du groupe RCV¹⁵ en juillet 1997, le chemin est long pour arriver au PACS. Le dépôt de la proposition de PACS (Pacte civil de solidarité) en mai 1997 constitue en effet le dernier avatar d'un projet dont on a bien du mal à saisir les évolutions et enjeux.

Simplement, les différentes propositions ont toutes pour objectif de proposer un statut intermédiaire entre l'union de fait et le mariage, dont découlent des droits et obligations plus ou moins calqués sur le mariage, à l'exclusion principale des questions relatives à la filiation et à l'autorité parentale. Applicable aux "paires", sans référence à la nature du lien les unissant, ce statut a vocation à s'appliquer aux personnes liées par un lien affectif de couple, ainsi qu'aux duos de personnes simplement cohabitantes, voire aux fratries, mêlées dans un

¹³ Sur le détail des propositions: J.P. Branlard, "L'homosexualité, le concubinage et le contrat d'union civile", *Les petites Affiches*, 10 août 1994, p. 8; François Courtray, *Normes sociales, droit et homosexualité*, thèse, faculté de droit d'Aix-Marseille, 1996; M. Schulz, "Le contrat d'union sociale en question: éléments pour un débat". *Esprit*, oct. 1997; J.L. Vivier, "Le contrat d'union civile et sociale, ou l'autre mariage", *La vie judiciaire*, 28 sept. 1998. Sur la critique: rapport *Vers la reconnaissance des couples de même sexe?* Aides, Fédération Nationale, 1997; I. Théry, "Le contrat d'union sociale en question", *Esprit*, oct. 1997.

¹⁴ Pour plus d'informations sur l'historique des propositions, on se reportera à G. Bach-Ignasse, "Le contrat d'union sociale en perspective". *Les Temps Modernes*, mars-avril 1998 et à M. Schulz, *op cit*.

¹⁵ Regroupement des Radicaux, du Mouvement des citoyens, des Verts.

statut unique censé répondre à la diversité des situations envisagées. La question de l'extension du statut aux fratries n'a jamais été pensée quant à sa signification symbolique mais, au gré des propositions et de l'évolution politique du débat, les frères et sœurs sont exclus ou intégrés, selon des considérations purement opportunistes et démagogiques. Manipuler ainsi le concept anthropologique fondamental de l'inceste, afin de ne pas donner l'illusion d'œuvrer pour les seuls couples homosexuels, semble ne pas émouvoir grand monde. La conséquence en est l'inversion de la hiérarchie des concepts anthropologiques: l'inceste, seul tabou anthropologique universellement reconnu¹⁶ s'effacerait devant celui, beaucoup plus relatif, de l'homosexualité.

Deux logiques opposées ont, dès l'origine, animé les partisans du CUS¹⁷ en faveur d'un projet à vocation universaliste, qui ne soit réservé ni aux seuls homosexuels, ni aux seuls couples de concubins, porteuses à l'évidence d'incompréhension et de conflit.

Selon la logique révolutionnaire, le droit ne doit pas s'immiscer dans la vie privée des gens et la nature de l'union, sexuelle et non sexuelle, exogame ou endogame doit être indifférente au regard du droit. La novation du contrat est de transcender, dépasser la notion de couple, marque d'un ordre moral conservateur qui doit avoir vocation à disparaître. C'est la ligne défendue par le collectif pour le contrat d'union civile, initiateur de la proposition¹⁸.

Les associations homosexuelles qui se rallient au CUS autour de 1995 le font pour la plupart en considération d'une logique pragmatique: l'opportunité politique commande de ne pas mettre en avant le couple homosexuel mais au contraire de le masquer dans une proposition la plus générale possible. Revendiquer clairement des droits au profit des couples homosexuels est impensable au début des années 90, même pour les associations les plus engagées, qui se retranchent toutes derrière la bannière universaliste, sans même envisager d'autres solutions juridiques. Stratégiquement, défendre ce projet apparaît comme le seul moyen pour obtenir des droits jusqu'au tournant de 1996.

Quant au contenu¹⁹, on peut dire des premières propositions qu'elles organisaient un mariage bis, tellement droits et obligations étaient calqués sur le mariage, et que le PACS institue un sous-mariage, reléguant les "pacsés" dans une union de seconde zone. Des délais ont été institués entre la conclusion du contrat et l'obtention de droits, revus nettement à la baisse; les piliers des textes précédents – régime de communauté des biens et qualité d'héritier – ont simplement disparu. Au fur et à mesure des débats, le texte se voit amputé de la plupart de ses dispositions, au point de n'être plus qu'une ossature quasiment sans substance aucune. Le PACS ne doit pas pouvoir apparaître comme une institution concurrençant le mariage, ni comme la consécration du mariage homosexuel, quitte à ne plus satisfaire personne: les concubins hétérosexuels y aliéneront la liberté de leur union sans pour autant gagner des avantages et une protection juridique significatifs par rapport à l'existant et les couples homosexuels se verront enfermés dans un choix unique puisque seul le PACS leur offrira quelques droits et une reconnaissance amoindrie, notamment par le choix symbolique du lieu d'enregistrement du pacte, transféré de la mairie au greffe du tribunal de grande instance. Quant à ceux qui ne concluront pas de PACS, ils seront maintenus dans le néant juridique qui entoure le concubinage homosexuel de fait, sans grand espoir de voir la jurisprudence évoluer dans un sens favorable.

Parmi les droits emblématiques des différents projets figurent deux revendications qui n'ont jamais été discutées, alors qu'elles sont au centre de la réflexion féministe. Il s'agit de l'extension de certains mécanismes totalement archaïques qui contribuent à la dépendance

¹⁶ Voir notamment les travaux de C. Lévi-Strauss sur le rôle fondateur de la prohibition de l'inceste.

¹⁷ Le sigle CUS est utilisé ici de manière générique pour désigner l'ensemble des propositions de loi antérieures au PACS.

¹⁸ Voir les actes du congrès national du collectif pour le CUCS, 24 janvier 1997.

¹⁹ Voir "Le contrat d'union sociale en question", *op cit.*

économique des femmes mais dont personne ne remet le bien-fondé en question. Le raisonnement se borne à demander l'extension de dispositions bénéficiant aux couples mariés, sans jamais se demander s'il ne faudrait pas plutôt raisonner en sens inverse, par un toilettage de dispositions sociales et fiscales de l'état matrimonial aujourd'hui obsolètes et perverses.

La première disposition visée concerne l'extension du régime d'ayant droit pour l'affiliation à la Sécurité sociale. L'ayant droit est une personne qui ne peut bénéficier de l'assurance maladie à titre personnel car elle ne cotise pas à l'un des régimes de Sécurité sociale; sont visés les enfants, les personnes inactives qui sont rattachées par l'intermédiaire d'un lien juridique ou de fait avec un assuré. Ainsi, les femmes au foyer, qu'elles soient mariées ou concubines, figurent sur la Sécurité sociale de leur partenaire, avec pour effet une dépendance sociale et médicale évidente: dès lors qu'elles engagent des dépenses médicales, le remboursement se fera au profit de l'assuré en mesure de contrôler ce suivi médical. À l'heure où l'on parle de l'assurance médicale universelle, il aurait été utile d'ouvrir le débat afin d'arriver à une véritable individualisation des droits, où chaque personne serait affiliée indépendamment des cotisations et du lien avec un assuré. Il est vrai que cette proposition suppose de remettre en question tout le régime de financement de la Sécurité sociale; alors, on se contente d'étendre le mécanisme aux "pacsés", quitte à maintenir la dépendance de l'un des partenaires par rapport à l'autre.

La seconde constitue l'un des piliers des propositions successives et le fer de lance des revendications masculines: il s'agit de l'imposition commune des contractants, mécanisme applicable aujourd'hui aux seuls couples mariés. Aucune analyse n'a été faite sur la signification de ce mécanisme, particularité du droit fiscal français dont on ne trouve la trace qu'au Luxembourg, parmi l'ensemble des pays européens. Perçue comme un avantage ou un mécanisme de solidarité qui permettrait, en ces temps dominés par le sida au partenaire valide de prendre en charge son compagnon malade en bénéficiant d'une imposition diminuée²⁰, l'imposition commune doit donc être étendue aux "pacsés".

Or le quotient conjugal, qui fait de deux personnes liées par un lien de droit, aujourd'hui le mariage, demain le PACS, un foyer fiscal unique peut être critiqué à plusieurs niveaux.

En premier lieu, il s'agit d'une disposition archaïque, fondée sur le modèle ancien du foyer uni-actif où la femme était considérée comme personne à charge de son époux. Antiféministe par excellence, le maintien d'une telle mesure contribue au maintien de la dépendance économique des femmes et peut les écarter du marché de l'emploi: plus souvent touchées par les différentes formes d'emploi précaire, les femmes ont souvent un revenu faible; et une fois le calcul de cet apport de revenu par rapport aux dépenses qu'il génère effectué (frais de garde des enfants, frais de transport, impôt supplémentaire – les revenus des deux actifs étant cumulés, il se peut que le foyer bascule dans une tranche d'imposition supérieure), le choix pourra être de l'abandon de cette source de revenus et du retour de la femme au foyer.

Ensuite, ce principe n'a pas de fondement équitable car il pénalise les célibataires sans enfants, catégorie de la population qui demeure la plus lourdement taxée. Différentes études de l'INSEE ont montré qu'il suffit à un couple d'un revenu d'une fois et demie celui d'une personne seule pour atteindre un niveau de vie équivalent²¹. Pourquoi donc devrait-on avantager fiscalement le couple, si tant est que la fiscalité commune soit un avantage puisque la vie à deux permet de réaliser des économies substantielles et de parvenir à des possibilités de consommation supérieures?

Encore, ce mécanisme est-il socialement injuste, contraire à toute politique de

²⁰ Les dispositions fiscales prévoient déjà des avantages applicables aux contribuables ayant à charge une personne handicapée.

²¹ "Les avantages matériels de la vie en couple", L. Olier, *INSEE Première* 564, janvier 1998.

redistribution des revenus. L'imposition commune pénalise les foyers sans enfants à faibles revenus. Le mariage n'est en réalité fiscalement avantageux que si un seul travaille ou si les revenus des deux membres du couple sont inégaux. Selon une étude de la commission des lois de l'Assemblée nationale²², deux personnes déclarant chacune 50 000 F de revenus annuels imposables paient un supplément d'impôt de 1535 F lorsqu'elles sont assujetties à l'imposition commune! Continuant la démonstration, le rapport note que "l'imposition en commun sera d'autant plus avantageuse que les niveaux de revenus seront déséquilibrés"; ainsi, si l'un déclare 300 000 F et l'autre 45 000 F, l'économie d'impôt se montera à plus de 17 000 F!

Enfin, en l'absence d'enfants, l'imposition commune est le plus souvent neutre fiscalement, contrairement aux idées reçues. Si un certain nombre de couples se montre favorable au PACS, c'est principalement en raison des avantages financiers qui semblent s'y attacher; or le bénéfice fiscal escompté est loin d'être garanti. Ainsi, lorsque les revenus sont équivalents, le PACS ne change rien à la situation actuelle: si les deux partenaires déclarent un revenu imposable de 100 000 F, ils économiseront 1 F sur leur feuille d'impôt.

Alors que le PACS prône une morale de l'engagement, quel devient le sens de cet engagement s'il est essentiellement motivé par des considérations d'ordre financier et sur le gain que pourrait procurer la conclusion d'un PACS²³?

Toutes ces interrogations sont sans réponse, car le débat est toujours resté sur le terrain de l'institutionnalisation du lien de couple homosexuel et le dogme du contrat a empêché tout véritable débat intellectuel et politique sur l'opportunité du statut proposé²⁴.

L'entrée dans le débat de l'association Aides en 1995 va relancer la discussion, quelque peu atone depuis l'échec du CUC²⁵ et le changement de majorité en 1993. En 1996, le contrat d'union sociale devient le centre unique des revendications des homosexuels, qui défilent lors de la *Lesbian & Gay Pride* de 1996 sous la bannière "Nous nous aimons, nous voulons le contrat d'union sociale". Si le nombre de personnalités à s'engager en faveur du CUS augmente, la réflexion sur le sens du projet, l'analyse de ses apports, lacunes ou travers reste inexistante. Les femmes, intellectuelles et féministes sont peu présentes, à part Elisabeth Badinter, première intellectuelle à avoir rallié le collectif dès 1992, et des militantes du Planning familial. Quant aux lesbiennes, elles restent majoritairement en dehors de ce débat, comme si l'enjeu du couple, au sens de l'institutionnalisation de celui-ci, n'était ni essentiel ni prioritaire. Parmi elles, on constate une fracture générationnelle, entre les plus âgées, méfiantes envers l'institution du couple, perçue comme la première structure d'oppression des femmes, et les plus jeunes, très sensibles au mode de vie et aux revendications des gais.

²² Rapport fait au nom de la commission des lois n° 1097, 23 septembre 1998 (rapport de synthèse des différentes propositions de lois de PACS, CUCS et relatives aux droits des couples non mariés, présenté par Jean-Pierre Michel).

²³ Une autre disposition d'ordre fiscal peut présenter un caractère attractif: les donations et legs entre "pacsés" bénéficient d'un régime plus favorable (abattement de l'ordre de 250 000 F et fiscalité progressive) que celui applicable aux concubins de fait (taux unique de 60% après un abattement de 10 000 F). Mais le bénéfice de ces avantages n'est ouvert qu'après un délai postérieur de deux ou trois ans à la conclusion du PACS, afin d'éviter fraudes et surcoût substantiel.

²⁴ S. Galceran, "Du CUS au PACS: le débat n'a pas eu lieu", *Esprit*, oct. 98.

²⁵ Les socialistes ont refusé, à la fin de la législature, de voter la proposition de loi relative au Contrat d'union civile. Seule a été définitivement adoptée une disposition ouvrant droit à l'affiliation à la sécurité sociale d'un homosexuel comme ayant droit de son partenaire, mais dans des conditions restrictives par rapport aux concubins (délai d'un an) et en fonction d'un texte à vocation générale, ne faisant nullement référence au lien de couple.

Le tournant de 1996 et la radicalisation du débat

Le CUS, en tant que solution unique à la fois au problème de la reconnaissance du couple homosexuel et aux difficultés rencontrées par les “paires” liées par un projet commun de vie, se lézarde progressivement. Débats et analyses juridiques du texte se multiplient, entraînant une prise de conscience des lacunes juridiques du projet, ainsi que de son manque de cohérence d’ensemble, tant sur un plan sociologique qu’anthropologique.

Le premier pavé jeté dans la mare émanera de l’association Aides, qui diffuse en avril 1997 un rapport intitulé “Vers la reconnaissance des couples de même sexe”, dans lequel l’association préconise trois solutions graduelles afin de garantir l’égalité de droits entre couples hétéros et couples homos: l’extension du concubinage aux couples de même sexe, en tant qu’union de fait sans statut et ouverture de nouveaux droits au profit de tous les concubins, notamment par la diminution de la fiscalité applicable aux donations entre concubins. Certaines propositions seront reprises l’année suivante dans le rapport Théry.

Cette voie offre l’avantage de mettre sur un pied d’égalité tous les concubins, sans pour autant transformer la nature de leur union qui reste totalement libre: pas de déclaration ni de statut imposé; le bénéfice des droits découle de la preuve de la vie commune, *a posteriori*. En contrepartie, elle ne répond pas à la revendication légitime des couples homosexuels de voir leur union symboliquement instituée et consacrée par un tiers représentant la société. C’est pourquoi, tout en attirant l’attention sur ses imperfections, l’association se prononce en faveur du CUS, comme un pis-aller, solution intermédiaire avant la consécration de l’égalité absolue entre l’union hétérosexuelle et l’union homosexuelle que seul le mariage peut procurer.

Le mariage homosexuel, déjà préconisé par l’Association des parents gais et lesbiens, va très rapidement devenir la revendication centrale au sein des associations de défense des homosexuels: d’Act Up au Centre Gai et Lesbien, la plupart des associations s’y rallient, suivies par quelques intellectuels²⁶. Les arguments invoqués, s’ils sont tout à fait pertinents, ont pour inconvénient d’être purement d’ordre juridique et totalement déconnectés de l’environnement historique, social et politique dont on ne peut, il me semble, dissocier l’institution maritale.

Il est vrai qu’il n’existe pas de raison juridique valable pour fonder l’interdit du mariage homosexuel: si le mariage a pour finalité la reproduction de l’espèce, alors comment justifier les mariages de femmes ménopausées, les mariages *in extremis* ou posthumes? La stérilité ou l’infertilité du couple n’est pas une cause péremptoire et absolue d’annulation du mariage. Enfin, le droit au mariage est un droit fondamental reconnu par toutes les grandes déclarations de droits qui proclament le droit de s’unir à la personne de son choix.

Dans cette perspective, le principe d’égalité devrait avoir pour conséquence de rendre indifférente l’orientation sexuelle des couples et de leur octroyer les mêmes droits. En décider autrement constituerait une discrimination.

La revendication du droit au mariage homosexuel s’inscrit pour ses partisans dans le cadre d’un processus de démocratisation du mariage et non de normalisation de l’homosexualité. Symboliquement, le mariage constitue le summum de la reconnaissance juridique et sociale et demeure le système le plus protecteur du couple. Le droit au mariage homosexuel irait ainsi de soi et les interrogations qu’il suscite sont sans réponse ou écartées sans débat.

Le sens du mariage, historiquement et culturellement institution du contrôle social, de la discrimination et de la domination masculine, sont balayés d’un revers de main, au motif que l’institution maritale d’aujourd’hui est fondée sur l’égalité et la volonté des époux. Invoquer l’histoire serait passéiste et ringard, alors que pour les militants gais des années 70 et les lesbiennes féministes, revendiquer le mariage constitue un retour en arrière, un

²⁶ Notamment Eric Fassin.

embourgeoisement et un déni des valeurs subversives de l'homosexualité, dont la fonction serait plus de remettre en cause le modèle social que de l'intégrer²⁷.

Quant à la faisabilité politique à court ou moyen terme de cette revendication, elle est purement et simplement occultée, l'hostilité généralisée du monde politique étant sans importance. Il est de l'essence des intellectuels, comme des militants associatifs, d'interroger la classe politique et le corps social en proposant des solutions maximalistes; et ne pas se jeter dans le combat au motif que la société n'est pas prête cautionne l'immobilisme de cette dernière.

Le mariage se voit alors isolé de toute réalité et n'est plus défendu qu'en tant que concept intellectuel, figure emblématique du nouveau radicalisme égalitaire. On ne peut que constater et déplorer la montée de la violence du débat, où toute personne – surtout s'il s'agit d'une femme – qui s'oppose au mariage gai, ou même s'interroge sur sa signification, se fait taxer d'homophobe. Sont ainsi amalgamées Irène Théry, Sylviane Agacinski et... Christine Boutin, présentées comme les croisées de l'ordre moral et du conservatisme social. Misogynie, intolérance, disqualification de l'adversaire, tant sur un plan intellectuel que personnel, se conjuguent pour désigner à la vindicte des gais les "homosexuellement incorrectes", ennemies de l'égalisation des droits au profit de tous les couples. Penser la différence des sexes et se demander si celle-ci est signifiante en matière de mariage et procréation devient interdit; les hétérosexuelles sont bien sûr homophobes, parfois à leur corps défendant, et les lesbiennes des traîtres à la cause.

1998: Le réveil des femmes

Cette radicalisation du débat autour du mariage, la toute-puissance de l'argument tiré de l'universalisme de la règle et du sujet de droit ainsi que la misogynie des attaques vont amener des lesbiennes militantes à prendre position dans le débat. Les prises de position sur l'enjeu de l'institutionnalisation du couple, le rôle du droit dans la protection des minorités et le recul de l'homophobie se multiplient.

Toutes mettent en avant le danger de l'utilisation du concept de l'universalité de la règle de droit. Danièle Lochak, professeur en droit public à Nanterre, montre bien que "la règle de droit, même formulée de manière générale et impersonnelle, de portée soi-disant universelle, a été conçue non pas en fonction d'une humanité abstraite, idéalement présente dans tous les individus concrets, mais pour s'appliquer à un individu 'normalisé', correspondant au modèle majoritaire et/ou dominant, à savoir le national, de sexe masculin, hétérosexuel, appartenant à l'ethnie et à la religion majoritaires, jouissant de toutes ses facultés physiques et mentales: c'est à cet individu, au départ, et à lui seul qu'a été reconnue l'intégralité des droits, tandis que les 'autres', définis négativement par référence à cette norme étalon, s'exposaient et s'exposent encore à faire l'objet de discriminations"²⁸. Je ne suis pas sûre qu'il y a forcément à gagner pour nous les femmes dans cet universalisme revendiqué qui a pour corollaire l'indifférenciation des sexes.

D'autres déplorent que le droit, isolé de toute signification, soit paré de toutes les vertus, comme si lui seul pouvait mettre un terme aux discriminations. Hélas, nous savons trop bien que le droit n'est rien sans accompagnement social et que les mentalités évoluent lentement. Christine Le Doaré, présidente de SOS Homophobie, s'interroge sur le droit au mariage homosexuel qui, selon elle, brûle l'étape essentielle, celle de la reconnaissance et de la valorisation sociale et culturelle de l'homosexualité: "Imagine-t-on que le mariage protège

²⁷ Voir notamment les écrits de M.-J. Bonnet.

²⁸ D. Lochak, "Égalité et différences. Réflexion sur l'universalité de la règle de droit", *Homosexualités et droit*, ouvrage collectif dirigé par D. Borrillo, Paris: PUF 1998.

du racisme ou du sexisme? Pourquoi protégerait-il de l'homophobie?"²⁹

Certaines femmes qui ont lutté pour leur émancipation individuelle, leur existence en tant que sujets autonomes de droit, de désirs voient avec inquiétude surgir cette offensive vers le mariage. La juridicisation de l'homosexualité et des comportements constituerait plus un retour en arrière qu'une avancée et porterait en germe une nouvelle discrimination entre les bons homosexuels mariés (ou "pacsés" en attendant!) et les célibataires récalcitrants au modèle. Le mariage serait porteur de l'uniformisation et de la normalisation des comportements, selon Marie-Jo Bonnet, pour qui cette revendication "procède d'une étrange inconscience politique", marque de la colonisation par "un imaginaire hétérosexuel décadent pour s'imaginer que le mariage gai est un progrès"³⁰.

L'incompréhension risque de s'accroître entre hommes et femmes et le fossé ne peut que se creuser. Pour les premiers, et en particulier les gais, le droit est l'instrument de l'égalité, première des valeurs à promouvoir. Les femmes, historiquement méfiantes envers le droit, auraient davantage tendance à promouvoir les valeurs de liberté: liberté sexuelle, choix du mode de vie et à remettre en cause les modèles institutionnels dont elles ont été les premières victimes. Ainsi, C. Le Doaré craint que les "pro-mariages" dispersent les forces du mouvement homosexuel, mais aussi séparent "les gais des lesbiennes car, par leur histoire, les femmes peuvent être moins disposées à l'idée du mariage". Elle constate que "c'est en brisant leurs liens institutionnels que les femmes se sont libérées".

La possibilité de se marier peut, pour certains homosexuels, y compris des lesbiennes, représenter un idéal de vie³¹. Cette revendication doit pouvoir être exprimée, bien que loin de l'horizon politique. Mais il me semble urgent de hiérarchiser les priorités et déterminer celles-ci par une réflexion concertée, associant les mouvements homosexuels et féministes, ainsi que les associations œuvrant dans le champ des droits de la personne humaine. Il est indispensable de faire le pont et le bilan de l'état des libertés individuelles dans un État démocratique. L'absence de dialogue et de concertation, le côté stalinien³² de certains militants gais nuit à une réflexion sereine et pacifiée sur une question qui interroge la société tout entière. Car, au-delà de la reconnaissance normative du couple homosexuel, se profile l'enjeu de la filiation homosexuelle, source de remise en question de tout notre système culturel, anthropologique et juridique de la parenté que nous ne pouvons pas évacuer d'un revers de la main, car il nous concerne au premier chef, nous les femmes, que nous soyons hétérosexuelles ou lesbiennes.

²⁹ C. Le Doaré, "Homosexualité, institutionnalisation du couple homosexuel et homophobie", *Lesbia magazine*, juin 1998.

³⁰ "CUS: la norme et ses impasses", *Ex Aequo*, avril 1998.

³¹ La coordination nationale lesbienne s'est ainsi prononcée en 1998 en faveur d'un "mariage rénové" ouvert aux couples de même sexe.

³² Ainsi, C. Gonnard dénonçait dans *Lesbia magazine* (n° 169, mars 1998) "le terrorisme intellectuel, où sous la menace de non-reconnaissance du couple homosexuel, on nous demande de soutenir sans critique les projets en cours. Il faut être inconditionnel sous peine d'être traité d'homophobe ou d'irrationnelle (si l'on est une femme)".

Questions brèves

Yannick Ripa

C'est à la fois une remarque sur l'universalité et une question. L'autre jour, Jeanne Destrex précisait qu'elle était frappée, à l'heure actuelle, de voir que les statistiques du gouvernement sont des statistiques de plus en plus asexuées et donc le féminin disparaît complètement. Elle est obligée de demander des statistiques hommes/femmes pour pouvoir faire des analyses un tant soit peu pertinentes. Dans tout le débat sur le risque dans les banlieues et les difficultés rencontrées dans ces banlieues n'apparaissent jamais les différences de sexe, si ce n'est de façon emblématique pour mettre en avant une jeune fille à Strasbourg qui, sans doute pour la première fois de sa vie, avait brûlé une voiture. Elle pensait que, dans la parité, il y avait un enjeu et elle parlait d'un véritable challenge: voir si effectivement la parité ne risquait pas d'aboutir à une universalité qui faisait complètement disparaître le féminin qui risquait d'être floué. J'espère ne pas avoir déformé ce qu'elle a dit parce que c'est de tête. De ce fait ma question est: comment peut-on, en même temps, articuler une défense de l'universalité qui serait une vraie universalité et dire "Attention danger", sans aboutir, si on ne veut pas cette universalité, je dirais risquée, à une catégorisation et qu'à partir de la catégorisation on ait une hiérarchie qui sera encore pire.

Marianne Schulz

Je n'ai pas de réponse.

Martine Gross

Quand tu parles de l'accès au mariage pour les homos et du gommage de la différence hétéro/homo, tu fais un glissement vers un gommage de la différence sexuelle, de la différence des sexes. La revendication du mariage, c'est effectivement le gommage de la différence des droits que les hétéros ont par rapport aux homos. Effectivement il y a un gommage à ce niveau-là. Mais je ne vois pas comment on passe de l'égalité des droits hétéros/homos à la négation de la différence des sexes. Il y a là un glissement.

Marianne Schulz

C'est ce que je ressens dans le débat tel qu'il est formulé par un certain nombre d'intervenants masculins. D'ailleurs, dans cette question de l'égalité hétéro/homo, on a un glissement. D'abord, avant de faire l'égalité hétéro/homo, peut-être qu'il faudrait faire l'égalité homme/femme parce que l'égalité, même au sein des mouvements homos, est loin d'exister.

Une intervenante

Ils ont refusé d'inscrire la parité dans les statuts des *Lesbian & gay prides* dans toutes les associations contre le sida. Il n'y a qu'une seule association qui a accepté, c'est celle de Lille qui est tenue par des féministes. Il y a Rennes qui pratique plus ou moins la parité parce qu'il y a une présence féministe importante.

Marianne Schulz

C'est dans le débat que je sens ce glissement, surtout sur les questions de filiation dans lesquelles il n'y a plus aucune différence qui a du sens et qui fait sens. On voit l'égalité pour tout et tout traitement différent est une discrimination. Or, juridiquement pour pouvoir dire qu'il y a discrimination, il faut que, dans une situation semblable, il y ait un traitement différent. Je pense à certaines aberrations dans notre système juridique de la filiation que

d'ailleurs la parentalité homosexuelle interroge longuement et que nous pourrions remettre en cause. Moi, je m'exprime en tant que juriste. Il me semble que c'est à ce niveau-là qu'il y a cette question de l'indifférenciation, dans le sens où il n'y a plus aucune différence entre deux hommes, deux femmes, un homme, une femme.

Marie-Jo Bonnet

Le gros problème, dont il va falloir discuter cet après-midi, c'est que l'homosexualité est censée n'être pas traversée par la différence des sexes. C'est-à-dire que, quand on parle de l'homosexualité, on pense homosexualité masculine. On ne pense jamais homosexualité féminine. Le livre de Sylviane Agacinski³³ est une caricature de ce type de pensée mais on le retrouve partout. Les femmes, quand elles parlent de l'homosexualité – je pense aux hétérosexuelles – pensent homosexualité masculine. C'est-à-dire qu'elles ne se conçoivent jamais comme potentiellement en relation avec une femme homosexuelle. Donc, c'est le grand problème de cette inscription de la différence des sexes et c'est sur ça qu'il faut qu'on réfléchisse toutes.

³³ Sylviane Agacinski, *Politique des sexes*, Paris: Seuil, 1998.

*Irène Théry*¹

La question du genre dans les débats actuels sur le couple

Marianne dit qu'elle a été longue et pourtant elle n'a pu aller jusqu'au bout de son explication tant ce débat, qui dure depuis maintenant sept ans, est complexe. Pour ma part, j'ai été amenée à y participer depuis plusieurs années et c'est à partir de cette expérience d'engagement (qui m'amène aujourd'hui à faire des propositions de transformation du droit dans le cadre d'un rapport officiel qui sera très bientôt publié²), que je voudrais traiter le thème qui m'a été demandé par les organisatrices: la question du genre dans les débats actuels sur le couple.

Une expérience d'engagement

Je commencerai par dire quelques mots de cette expérience personnelle dans la mesure où je ne crois pas que l'on puisse, surtout dans une réunion féministe comme celle-ci, traiter du problème du genre au plan politique ou théorique sans évoquer la dimension du genre telle qu'on la vit, ou plutôt qu'on la subit, sous la forme d'attaques machistes des plus classiques. Elles n'ont pas manqué, ni pour moi, ni pour d'autres. Et même si nous savons toutes que le machisme n'est pas mort, il faut bien dire que cela nous a surprises, venant d'hommes qui se réclament de l'égalité des sexes. Face à une telle situation, je ne crois pas que l'indignation – légitime, ô combien! – suffise. Il faut aussi tenter d'expliquer ce qui se passe. Je partirai de mon propre "vécu", non pour amplifier un cas personnel (la personnalisation à outrance est une des caractéristiques du débat actuel, sur laquelle il faudra bien un jour s'interroger), mais parce qu'il participe d'un problème tout à fait commun.

Au moment où ont été rendues publiques les premières propositions de contrats d'union civile, j'avais critiqué ces projets à la fois parce qu'ils étaient sans contenu, que j'étais choquée par l'idée d'une rupture unilatérale par simple lettre recommandée et que l'enjeu essentiel de l'homosexualité était masqué pour des raisons tactiques qui me paraissaient peu convaincantes (cf. la conclusion de *Le démariage*, Odile Jacob, 1993). Cette critique m'a amenée ensuite à discuter avec des associations, en particulier l'association Aides, qui étaient, elles aussi, sensibles au fait que ces contrats étaient "vides" et s'efforçaient d'élaborer une proposition alternative. C'est au cours de l'élaboration de ce qui allait devenir la proposition de "contrat d'union sociale" que la discussion de fond a commencé à se préciser. L'un des temps forts a été, il y a juste deux ans (juin 1996), une journée organisée par Aides. J'y avais posé, en particulier, le problème de l'union libre: pourquoi proposer un contrat à des couples qui ont fait, on le sait, le choix d'une vie à deux où l'engagement demeure strictement intime? N'y avait-il pas là, pour le moins, un paradoxe? L'union libre n'était-elle pas un choix respectable en tant que tel? À l'époque, ces débats restaient en quelque sorte "internes" au mouvement pour la reconnaissance légale des couples homosexuels. Pour ma part, c'est au sein de la commission juridique de Aides, où j'étais invitée régulièrement, que j'ai participé à ces questionnements. Finalement, le "Contrat d'union sociale" est devenu le mot d'ordre commun.

¹ Irène Théry, née en 1952, ancienne élève de l'ENS Fontenay, est agrégée de lettres. Après avoir enseigné le français (1976-1984), elle a soutenu une thèse en sociologie et est entrée au CNRS comme chargée de recherche en 1985. Elle a publié *Le démariage* en 1993 (Prix Séverine de l'Association nationale des femmes journalistes), et dirigé plusieurs ouvrages sur les familles recomposées. Elle est aujourd'hui directrice d'études à l'EHESS. Elle a remis récemment au gouvernement un rapport sur la famille et le droit intitulé *Couple, filiation et parenté aujourd'hui* (Odile Jacob, 1998).

² Irène Théry, *Couples, familles et parentés aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille*, Paris: Odile Jacob, 1998.

Dans la défense de ce projet, la référence (très incantatoire à mon avis) à la République était omniprésente. Elle justifiait un contrat qui ne distinguait plus les liens humains les uns des autres, le CUS s'adressant aussi bien aux couples, amis, fratries, etc., avec ce paradoxe que l'on cherchait finalement à faire reconnaître le couple homosexuel par le non couple non homosexuel. La dimension tactique de cette approche, qui pouvait peut-être se justifier il y a quelques années quand on ne voyait pas comment obtenir des droits rapidement dans un contexte où l'homophobie était si prégnante, ne me paraissait plus de mise. Les indices d'une évolution très réelle de l'opinion, les *gay prides* qui indiquaient que la question de la fierté étaient désormais première, permettaient et même exigeaient de poser ouvertement le véritable enjeu de ces projets. J'ai donc écrit en août 1997 un article, "Le contrat d'union sociale en question"³. Cet article critiquait fortement le projet au plan juridique et politique, tout en se revendiquant bien sûr très clairement d'une adhésion à l'objectif: une reconnaissance légale des couples homosexuels. Mais ce texte ne se bornait pas à critiquer, il proposait une alternative au projet de CUS sous la forme de quatre réformes.

- Une redéfinition légale du concubinage incluant les couples de même sexe et élargissant les droits de tous les concubins (cf. projet Aides, auquel je me réfèrais).
- La création d'un contrat de partenariat, inspiré des pays nordiques.
- Une réforme du divorce incluant un divorce non judiciaire.
- Une réforme successorale dans le sens d'un accroissement de la liberté de tester et de l'égalité fiscale.

Je ne traiterai pas ici des deux dernières réformes, par manque de temps, mais elles ont directement à voir avec notre sujet, comme je le montre dans le rapport remis au gouvernement récemment.

Sur le concubinage, ma démarche était de dire, d'une part, que c'était le seul moyen de rompre la jurisprudence de la Cour de cassation et, d'autre part, que l'union libre devait ouvrir des droits en tant que telle. Mais à ce moment-là, pas plus que quiconque, je ne voyais comment traduire techniquement cette exigence de redéfinir légalement le concubinage, autrement dit *le couple* lui-même, en intégrant le couple de même sexe. Depuis, j'ai beaucoup travaillé cet aspect et j'ai proposé dans mon rapport d'introduire tout simplement un article dans le Code civil. Cette proposition a fait l'effet d'une petite bombe et beaucoup pensent, même à gauche, que c'est "trop osé" que d'inscrire le couple de même sexe aussi clairement dans le "saint des saints" qu'est notre petit livre rouge chez Dalloz. Surtout assorti de droits sociaux et fiscaux considérables.

Sur le partenariat, la démarche proposée en octobre 1997 consistait à faire reconnaître que tous les couples doivent pouvoir choisir entre union libre et union instituée. Une réponse possible aurait été de redéfinir le mariage lui-même. Pour ma part, je n'y verrais aucun problème si le mariage n'était que l'institution du couple, car je ne vois pas pourquoi différencier les sexes dans les liens qui engagent deux personnes. Ma réticence venait de ce que le mariage n'est pas simplement l'institution d'un couple: à travers la présomption de paternité *il lie couple et filiation* et renvoie donc à cette question qui fera l'objet du débat de cet après-midi: peut-on, sans discuter plus avant, annuler le caractère mixte de notre système de parenté qui, comme on le sait, définit les places généalogiques comme comportant une double dimension, masculine et féminine (père/mère, oncle/tante, grand-père/grand-mère, etc.)?

N'étant pas, pour ma part, convaincue que ce serait un progrès, je pensais qu'il faudrait poser autrement le problème de la parentalité homosexuelle, en particulier en prenant en compte la diversité des situations, comme on le fait d'ailleurs pour la parentalité

³ Note Saint Simon, publiée aussi dans *Esprit* en octobre 1997 avec un très gros dossier documentaire établi par Marianne Schulz.

hétérosexuelle. C'est pourquoi j'ai réfléchi à la solution des contrats de partenariat, qui permettent de résoudre immédiatement la question du couple, sans préjuger de la suite des débats sur la filiation qui commencent à peine. Je dois rappeler, car la mémoire est toujours effacée, qu'en août 1997, le débat sur l'homoparentalité n'existait simplement pas dans l'opinion publique et que, même dans les associations, il n'y avait pas eu de véritable réflexion approfondie, à la notable exception de l'APGL⁴.

Les contrats de partenariat d'Europe du nord sont traités en France de façon très contradictoire: très valorisés dans la presse gaie, à travers des reportages, de belles photos, etc., et en même temps rejetés par les militants comme "antirépublicains", comme si ce mot suffisait à couper court à toute réflexion. Je me suis dit: pourquoi ce que les homosexuels ont souhaité, voulu, obtenu dans d'autres pays n'est-il même pas discuté chez nous? J'ai défendu cette démarche dans mon article parce qu'elle me paraissait à la fois beaucoup plus digne que celle du CUS qui noyait le poisson, et du couple et de l'homosexualité, et beaucoup plus protectrice dès lors que 100% d'égalité de droit avec le couple marié pouvait ainsi être assurée. Cette démarche assumait de laisser provisoirement de côté la question de la filiation, dont l'exemple des Pays-Bas montrait bien que rien n'empêchait qu'elle soit posée en son temps, quand le débat démocratique aurait eu le temps ne serait-ce que d'exister. Cependant, aucun secteur du mouvement homosexuel n'a repris à son compte cette démarche, qui a même été dénoncée comme "discriminatoire". C'est pourquoi, bien que ces critiques me paraissent absurdes et que je regrette la fermeture de la France au plan international (où cette solution est plébiscitée dans le mouvement homosexuel, par exemple en Allemagne, en Suisse) je ne me suis pas sentie autorisée à proposer à nouveau cette solution lorsque j'ai rédigé mon rapport.

Genre et machisme: le "vécu" est politique

J'arrive à mon premier point: le genre en quelque sorte "pris dans la gueule". Depuis octobre 1997 et cet article, j'ai fait l'expérience de réactions de machisme comme jamais de ma vie de féministe je n'en ai connues. Je ne parle pas ici, évidemment, du fait que des gens aient exprimé leur désaccord avec cet article, qui a dérangé à gauche et horrifié à droite (cf. par exemple la réponse virulente de P. Legendre dans *Le Monde de l'Éducation* de décembre 1997). C'était leur droit le plus élémentaire et mon objectif était très clairement de provoquer ce débat en posant des problèmes que personne n'avait soulevés auparavant. Je parle évidemment des méthodes, du ton, des procédés de disqualification, de la violence. Quand on a lancé le mouvement féministe, dans les années 70, il y a eu des réactions. Beaucoup d'entre vous, qui ont été parmi les initiatrices de ce mouvement, se souviennent parfaitement des rires, des quolibets, mais aussi de la grossièreté des critiques qu'elles ont essuyées. Pourquoi aujourd'hui une telle violence? Pourquoi, quand on présente des arguments, vous répond-on par des injures et, qui plus est, en utilisant les formes les plus éculées du discours machiste? Mon cas est loin d'être unique ou particulier et certaines de celles qui sont ici l'ont appris à leurs dépens. Je pourrais citer bien d'autres femmes, hétérosexuelles et homosexuelles, à commencer par Marianne qui est à côté de moi, qui ont connu aussi ce type d'attaque, manifestant une intolérance venue du monde homosexuel masculin qui nous stupéfie quand même. Il faut tenter de comprendre ce qui se passe.

Certes, la dimension de l'hétérosexualité est une composante: on n'a pas le droit de dire certaines choses si on est cataloguée "hétérosexuelle", ce qui est mon cas. Cette disqualification renvoie, à mon avis, à la façon dont certains voient le combat homosexuel comme un combat contre l'hétérosexualité en général, perçue comme la "sexualité dominante" et, à ce titre, l'ennemi. Marie-Jo Dhavemas avait soulevé ce problème il y a

⁴ Association des parents et futurs parents gais et lesbiens.

longtemps en montrant comment la dichotomie dominants/dominés autorise à nier toute diversité (tout antagonisme devrais-je dire) entre les conceptions de ce que l'on agrège sous le vocable "dominant". Or, c'est une évidence, toute l'histoire de l'hétérosexualité est justement celle de luttes permanentes sur l'hétérosexualité elle-même, dont l'engagement féministe n'est pas la moindre! Si cette évidence historique peut être niée, c'est parce que, je crois, se mêle dans la disqualification des dits "dominants" ce qu'ils disent et ce qu'ils sont: peu importe ce que vous dites et vos valeurs, votre "être"-même vous dénonce *a priori* comme l'ennemi (ce qui permet réciproquement que tout soit permis à celui dont "l'être" est du bon côté, celui des dominés). Comme on le voit, cela aboutit aujourd'hui au fait que, sur la question du couple homosexuel, ne peuvent s'exprimer légitimement que les homosexuels, et peut-être parmi eux que les mâles, et peut-être parmi les mâles que ceux qui sont sur une certaine ligne, la ligne "juste".

En effet, la dichotomie hétérosexualité/homosexualité n'est pas séparable de l'autre dichotomie, homme/femme. Car, parmi nous, certaines ont subi aussi cette violence, bien qu'engagées de longue date dans le mouvement lesbien. Marianne et moi en avons beaucoup parlé ensemble, en voyant à quel point notre amitié faisait scandale. Comment deux femmes, l'une dite homosexuelle et l'autre dite hétérosexuelle, partageant certaines critiques fondamentales, mais pas d'accord sur toutes les solutions, peuvent-elles travailler ensemble, dans le respect mutuel, sans cacher leurs accords et leurs désaccords? Pour certains, c'est proprement impensable! Et c'est évidemment Marianne, bien plus que moi, qui a subi l'accusation de "traître à la cause", cependant que sa propre position dans le débat était de moins en moins respectée. Au point que certains aujourd'hui lui dénie tout rôle autonome, voire toute existence personnelle, face *soft* d'un machisme qui, si on y réfléchit, n'est pas moins pire que la face *hard* que j'ai subie moi-même.

À travers les attaques que Marianne a subies, on voit bien que la dimension "hétérosexualité" ne suffit pas à expliquer la véhémence machiste. La dimension "femme" est bien plus importante, je crois. Ce qui incite à le penser, c'est la forme même des attaques, qui ne s'applique jamais aux hommes de la même façon. Aucun homme (même un vrai réac!) n'a subi par exemple le harcèlement photographique que j'ai subi, pour ma part, lors d'un colloque récent où un photographe a profité de ma situation à la tribune (position en l'occurrence non de pouvoir mais de domination puisque je ne pouvais pas bouger) pour faire des dizaines et des dizaines de photos à la suite, dans l'espoir évident d'en avoir un maximum de bien horribles, au point qu'un de mes collègues – masculin, je le souligne – a pris l'initiative d'intervenir depuis le premier rang pour l'obliger à arrêter. Merci aux hommes anti-machos! Attendons de voir un jour dans la presse lesdites photos, ça promet! Aucun homme n'a été traité d'"idiot de service", de "pauv' fille" et autres joyusetés comme c'est le cas d'une de nos amies dans un mémorable texte Internet du collectif pour le CUS. Pour aucun homme, on ne s'est permis de jouer sur le mélange des noms (Christine Théry/Irène Boutin) comme je l'ai subi, etc. Et je vous passe des exemples de grossièreté beaucoup plus appuyés.

À mon sens, ces "dérapages" n'en sont pas: ils ne font qu'exprimer le renouveau d'une attitude politique bien connue, l'attitude stalinienne. Ce mot, je l'emploie bien sûr comme un qualificatif ayant un sens précis, pas pour répondre à l'injure par l'injure. L'attitude stalinienne est faite de deux composantes liées, on le sait. Premièrement: "toutes les positions qui ne sont pas la mienne ont l'air d'être différentes, mais ne vous y trompez pas, ces différences apparentes masquent leur identité cachée car elles reviennent toutes à la même, soit la plus réactionnaire". Deuxièmement: "il y a un complot secret des adversaires, qui donne la clé des positions des uns et des autres". On retrouve très clairement ces deux composantes dans certains des articles publiés cet hiver. En qualifiant "d'homophobes" toutes les positions, depuis celles de l'intégrisme catholique jusqu'à celle de gens comme moi qui se

battent pour un article dans le Code civil reconnaissant les couples de même sexe, on dit surtout une chose: les pires ennemis de la cause homosexuelle sont ceux qui paraissent ses alliés les plus proches, car *ils avancent masqués*. Moi, par exemple, qui maquille une position de type “Laissez-les vivre” en position de gauche, qui pousse la duplicité jusqu’à proposer un article dans le Code civil dans un rapport officiel au gouvernement, qui pousse la perversité jusqu’à écrire que “ce serait à l’honneur de notre pays” que de rompre avec la jurisprudence de sa Cour de cassation, je suis tellement plus dangereuse qu’un Pierre Legendre (qui se contente d’écrire que reconnaître le couple de même sexe serait la fin de la civilisation occidentale) que l’on comprend bien qu’il faille centrer toutes les attaques sur moi! On a surtout envie d’en rire, me direz-vous. Mais le grotesque fait peur aussi, pour la démocratie. Car l’attitude stalinienne suppose par définition qu’il y a une Vérité, une seule, donc aucun débat possible: c’est une attitude d’ayatollahs.

C’est là, à mon avis, la source de fond qui alimente le sexisme et le machisme. Parce qu’aucune différence d’opinion (aucune, je dis bien) n’est admise par rapport à la Vérité, aucune distinction n’est de mise entre alliés et adversaires: il n’y a que des ennemis. Et parce qu’on n’a aucun respect pour l’adversaire (voire qu’on pense que le juste combat consiste justement à le dégrader) tous les coups sont permis. Il n’est pas étonnant alors que le machisme (qui n’a jamais disparu mais est en général “auto-surveillé” parmi les hommes hétérosexuels qui se veulent féministes) nous revienne de la façon la plus directe, et de la part d’homosexuels qui ne se soupçonnent pas eux-mêmes de pouvoir se comporter comme les plus classiques des machos puisqu’ils sont opprimés. Malheureusement, une orientation sexuelle ne préserve pas du stalinisme et le stalinisme se nourrit du mépris de l’autre, donc aussi du mépris des femmes. Voilà, au fond, mon interprétation: le machisme si évident chez certains homosexuels masculins ne tient en rien à un “mépris des femmes” que traduirait l’entre-soi d’une orientation sexuelle, c’est un machisme fondamentalement *politique*. Il me semble donc vraiment important que nous, féministes, nous prenions la mesure de ce qui se passe, et qu’au-delà de l’indignation personnelle ou collective, nous en fassions l’analyse politique. C’était mon premier point.

Genre et politique: la question égalité/différence

Le second point que je voulais aborder, pour ouvrir le débat, est la question politique de l’égalité et de la différence dans les débats actuels sur le couple. C’est une question bien connue de nous toutes. Rappelez-vous la préparation de la conférence de Pékin: les contributions au colloque de Paris (publiées dans le volume *La place des femmes* à La Découverte) ont permis de prendre la mesure de la complexité du problème. Plusieurs d’entre elles tentaient de façon très intéressante de dépasser l’alternative entre “universalisme” et “différentialisme”, sans pour autant se revendiquer d’un centrisme insignifiant⁵. Comment se fait-il qu’aujourd’hui on puisse à la fois revendiquer la parité au nom du fait que l’humanité est sexuée et dénoncer cette même “identité sexuée” du genre humain quand sont en cause le mariage et la filiation? Il y a là un chasse-croisé assez étonnant, sous la forme d’une biologisation de la citoyenneté et d’un déni de la différence des corps dans les domaines où justement la différence biologique “est là” et doit être pensée politiquement, culturellement, afin d’éviter qu’elle ne devienne une source d’oppression et d’inégalité.

Je voudrais tout d’abord expliquer pourquoi, tout en étant contre la parité en tant que concept politique, je pense que cette notion a quand même permis de soulever un vrai problème. La parité, au plan politique, a une signification simple: c’est la revendication d’un partage de la représentation et du pouvoir politique en deux parties, masculine et féminine. Ce

⁵ Je renvoie en particulier au texte de Marie-Jo Dhavemas, “ Différence, égalité: enjeux épistémologiques, enjeux stratégiques? ” *La place des femmes*, Paris: La Découverte, 1995, pp. 382-386.

n'est pas une revendication de quotas (les paritaristes dénoncent les quotas) mais celle d'une conception de la représentation politique comme "représentativité" d'un genre humain sexué. La parité n'est donc pas une obligation de moyens (faire en sorte, par une politique volontariste, que plus de femmes soient candidates) mais une obligation de résultat (garantir par la loi qu'il y aura autant de femmes élues que d'hommes).

Au-delà de tous les débats techniques sur la faisabilité d'un tel projet, il faut imaginer ce qu'il implique: il y aurait, par hypothèse, un nombre de femmes élues égal à celui des hommes. Donc, toute femme élue le serait *parce qu'une autre femme ne l'est pas*. C'est donc bien un enfermement de chaque sexe dans son identité biologique, chacun des sexes "challengeant" entre soi. Une façon de dire que, même dans le domaine où nous nous revendiquons comme des êtres humains au-delà de toutes nos différences (de sexe, de classe, de couleur de peau, de région, etc.), nous serions toujours d'abord assignées, c'est-à-dire réduites, à notre sexe. Je ne vois pas comment on peut trouver cela émancipateur! La parité comme concept politique est le pire des essentialismes naturalistes.

Pourtant, la parité a permis de poser un vrai problème: à la différence d'autres luttes pour l'égalité, le féminisme ne vise pas à une sorte d'indifférence. Il ne dit pas: la différence est non pertinente. La lutte antiraciste, par exemple, est fondée sur la dénonciation de toute pertinence à la notion de race et vise à ce que la différence de couleur de peau devienne aussi peu pertinente dans les rapports humains et sociaux que la couleur des yeux ou des cheveux. Il me semble que le féminisme (c'est du moins ma conception) veut l'égalité sans l'indifférenciation. Je veux l'égalité, en droit et en fait, entre les femmes et les hommes, je ne veux ni devenir un homme, ni cesser d'être une femme. C'est bien pour cela que nous sentons bien que l'universalisme ne suffit pas, car il ne dit rien de ces différences. Et n'en disant rien, soyons claire, le risque est toujours de prôner involontairement un "universel" qui soit en réalité masculin. Quand on nie, par exemple, la différence des sexes sur la question des relations entre vie familiale et vie professionnelle, ce que l'on propose en réalité aux femmes c'est d'adopter un modèle *masculin* d'intégration professionnelle. La culpabilité des femmes, qui se trouvent alors vivre la maternité (à commencer par la grossesse) comme un *handicap*, n'a pas d'autre origine.

C'est pourquoi le déni de la différence, au nom d'un "universalisme" dans le *projet politique*, qui exonère de penser le contrat égalitaire entre les femmes et les hommes, me pose problème. Pas à moi seulement, si on en juge par deux siècles de débats où les féministes ont tenté de penser ensemble (sans y arriver tout à fait) égalité et différence des sexes. Le mérite des paritaristes est d'avoir posé à nouveau ce problème, même si leur "solution" me paraît une mutilation, parce qu'elle n'identifie pas dans quel domaine cela est pertinent et dans quel domaine cela ne l'est pas de poser cette différence comme ayant une pertinence politique ou juridique. Elles dénoncent "l'universalisme abstrait" de la citoyenneté au nom d'une idée fautive de l'histoire: car nous savons bien (voir la thèse d'Anne Verjus)⁶ que, contrairement à ce prétend Joan Scott dans *La citoyenne paradoxale*⁷, le citoyen n'a pas été posé au départ comme "abstrait" mais au contraire comme *trop peu* "abstrait": homme, propriétaire, non domestique, etc. C'est quand on a progressivement "abstractisé" le citoyen qu'on a cessé de le masculiniser. Les féministes qui aujourd'hui dénoncent l'abstraction oublient un peu vite à quel point fut long et difficile le combat féministe pour l'abstraction dans la définition de la citoyenneté.

Cela signifie-t-il que, dans tous les domaines, le sujet de droit doive n'avoir ni âge ni sexe? La question a été posée récemment (début des années 90) à propos des "nouveaux droits de l'enfant". On a prétendu que la différence des droits entre mineur et majeur était un

⁶ *Les femmes, épouses et mères de citoyens. De la famille comme catégorie politique dans la construction de la citoyenneté (1789-1848)*, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1997.

⁷ Joan Scott, *La citoyenne paradoxal*, Paris: Albin Michel, 1998.

scandale qui manifestait la victoire des “dominants” adultes sur les “dominés” enfants. Cette indistinction, qui se prétendait pro-enfant, niait la situation réelle dans laquelle est un enfant et on voit bien aujourd’hui qu’elle peut se retourner très facilement contre les enfants eux-mêmes. En effet, au nom de l’égalité, cette indistinction exige des enfants de “faire comme si” ils pouvaient assumer ce qui va avec les droits: les responsabilités. C’est la négation de l’enfance, du droit à l’enfance. Non seulement cela a contribué à exonérer les parents de leurs devoirs d’adultes (par exemple, le pseudo-libéralisme des gens qui divorcent et disent à l’enfant “Choisis où tu vas habiter”, écrasant ainsi l’enfant d’une culpabilité abominable), mais cela a surtout creusé de façon dramatique les inégalités sociales. Quel paradoxe, au moment où on savait que le fait de “se prendre en charge tout seul” est souvent un signe inquiétant de relégation sociale pour un enfant (cf. l’exemple donné par J. M. Delarue, dans son rapport intitulé “La relégation”, sur l’enfant qui vient tout seul s’inscrire en sixième) que d’avoir dit que c’était le *nec plus ultra* de l’émancipation.

Concernant la différence des sexes, je crois que confondre égalité, indifférenciation et indistinction juridique peut avoir le même type d’effets, dès lors que cela concerne des domaines où, que nous le voulions ou non, la différence sexuée produit des effets. La grossesse produit des effets; la différence biologique homme/femme produit des effets dans l’acte sexuel, elle en produit dans la reproduction. Je ne vois pas en quoi il serait “naturaliste” d’en tenir compte, c’est-à-dire de poser des principes sur ce que cela implique, en général pour les liens entre les hommes et les femmes dans une société égalitaire. C’est en ce sens que l’indifférenciation politique ou juridique dans ces domaines (et plus largement, dans tout ce qui en est un effet indirect au plan social) est un déni: celui de notre responsabilité à poser, collectivement, les devoirs mutuels des deux sexes l’un envers l’autre.

Le paradoxe, évidemment, c’est que le concept politique de parité ne dit mot de cela. Il focalise le débat sur la seule question du “nombre” des femmes dans les Assemblées, en laissant totalement de côté, et pour cause, la question des *contenus* du projet politique. De là, encore une fois, un essentialisme: ce qui m’identifie au plan politique “en tant que femme”, serait-ce seulement (ou prioritairement) ma biologie? N’y a-t-il pas des femmes parfaitement antiféministes? Y aurait-il une solidarité “naturelle” des femmes entre elles? On le saurait.

À mon avis, mais ce serait trop long à développer ici, l’heure est venue de la reformulation d’un “contrat de genre”. Dans le rapport que j’ai remis au gouvernement, je souligne fortement l’accroissement des inégalités entre les femmes elles-mêmes, dont la source principale est l’incapacité de la société à tirer les conséquences de l’accès massif des femmes au travail salarié. Mais on ne peut reformuler ce contrat si on nie la différence des sexes, au plan biologique et la différence des genres, au plan social culturel et politique. Cela m’amène à mon troisième point: l’enjeu du genre au plan théorique.

Sexe et genre

Le mot de genre a deux emplois. D’un côté, ce n’est pas autre chose que la façon dont toutes les sociétés façonnent la différence biologique, la régulent, la mettent en signification. C’est, finalement, le sens de la formule célèbre de Simone de Beauvoir, “On ne naît pas femme: on le devient”. Contrairement à Sylviane Agacinski, qui me semble avoir lu Beauvoir très superficiellement, je tiens à redire ma dette à l’égard du *Deuxième sexe*: Simone de Beauvoir a eu raison de dire que la maternité était au cœur de l’oppression des femmes, au sens où c’est bien la réduction de l’identité des femmes à leur identité de mère qui est au centre du système de pseudo-“complémentarité” qui a assigné les femmes à la seule sphère domestique pendant si longtemps. Le genre ainsi compris nous rappelle que le “biologique” n’existe jamais à l’état pur dans les sociétés humaines: il est toujours inséré dans un système de représentations et de valeurs qui peut/doit être en permanence reconsidéré. Le biologique, nous dit Beauvoir, n’est pas si naturel qu’il en a l’air. Très bien.

Mais il y a aussi un second sens du mot “genre”, qui explique peut-être son importance dans le débat américain sur le *gender*. Le *gender*, ce serait le genre, mais perçu de façon beaucoup plus artificialiste, comme un produit pur et simple de la domination masculine. Dans cette perspective (qui n’est certainement pas commune à tous les féminismes américains, qui sont pluriels), il y a d’un côté le sexe (universel, atemporel, de partout et de toujours) et de l’autre le genre (particulier, construit, variable selon les rapports de force entre les hommes et les femmes). Le *gender* est alors dénoncé comme “artificiel”, comme un pur et simple produit de la domination masculine. Je crois que cette coupure absolue, dans laquelle “le sexe n’a rien à nous dire du genre”, pose à la fois le problème de l’artificialisme du genre et de l’universalisme du sexe. Cela nie toute histoire du sexe lui-même!

Or le sexe a une histoire, il n’est ni universel ni atemporel. Ma position est de dire que cette coupure doit être reconsidérée. C’est une fausse piste. J’ai écrit (dans cet article sur le CUS que j’évoquais au début⁸) une phrase qui a intéressé beaucoup de femmes mais bizarrement n’a été relevée par aucun de mes détracteurs. Elle était pourtant le cœur de l’argumentation. C’est la suivante: “Plus on artificialise le genre, plus on biologise le sexe”. Cette phrase n’est pas compréhensible si on considère le sexe comme un ensemble *d’attributs*, qu’ils soient génétiques, hormonaux, ou même de conformation physique: comment pourrait-on “biologiser” ces attributs? Ce que j’entends, pour ma part, par sexe, c’est d’abord *la praxis qui naît de ces attributs*: le fait d’agir d’une certaine façon. Sans cette action, qui fait que les femmes font telles choses (par exemple, sont enceintes) et les hommes certaines choses (par exemple, ont des érections), la différence biologique ne nous importerait pas plus que ça. C’est dans cette praxis, cet *usage* du corps biologique, qu’il y a bien sûr une historicité. C’est cette praxis qui lie le biologique et le social. Le *gender*, conçu comme un artefact de la domination, ne permet pas de penser cela et refoule en définitive le corps lui-même en deçà des enjeux politiques pertinents. Or, la question posée aujourd’hui est bien celle-là: quel sort réservons-nous au corps? Son usage est-il une question purement privée? Est-ce un “substrat” sans intérêt, sur lequel s’enracine la pure volonté?

Je suis parfois un peu effarée, je dois le dire, par la façon dont, sous prétexte de nous émanciper de la nature, on promeut une représentation du sujet humain comme une pure volonté et on renvoie le corps à la poubelle de la pensée politique. N’avons-nous donc plus rien à penser de ce que cela implique d’engendrer, par exemple? Quand on réduit la question de l’adoption à celle de la volonté, ou même des affects, en prétendant qu’un parent c’est “celui qui aime”, il me semble que l’on ne voit pas en quel mépris on tient aussi la praxis corporelle elle-même, quand elle est celle d’un autre que nous. Avons-nous un droit de tirage sur le corps de l’autre? Est-ce un “droit de l’homme” que de réduire le corps humain d’autrui à la simple fonction de “donneur”? Si on pose les problèmes simplement en terme de discrimination, voire d’homophobie, comme certains le font aujourd’hui, on ne dit rien de tout cela.

Or, et ce sera ma conclusion, il me semble que les débats commencent à montrer qu’en réalité la revendication de l’adoption par un couple de même sexe ou du recours aux PMA⁹ par des lesbiennes, posent en réalité des problèmes qui concernent absolument tout le monde et interrogent nos normes globales: effacement de l’histoire de l’enfant (et de ses géniteurs) par le système de l’adoption plénière, ambiguïté du statut du donneur anonyme, organisation du “mensonge” dans les PMA pour faire passer le mari pour le géniteur, etc. Ce sont des débats qui concernent la bioéthique en général et qu’il faut avoir en allant au fond des choses, au lieu de les évacuer en faisant comme si l’enjeu de l’homoparentalité se réduisait à celui de l’attitude de la société à l’égard d’une orientation sexuelle discriminée.

Sur cette question du sexe et du genre, j’ai bien conscience d’avoir davantage posé de

⁸ *Esprit*, octobre 1997.

⁹ Procréation Médicalement Assistée.

questions qu'apporté de réponses. Mais je suis persuadée que le débat n'en est encore qu'à ses débuts. Pour la première fois, la question de la "valence différentielle des sexes", que Françoise Héritier a si bien mise en lumière, est remise en cause par une société égalitaire. C'est un changement anthropologique, qui mérite d'être mesuré dans toutes ses dimensions, au lieu d'en conclure d'emblée que l'égalité et la différence sont deux mots incompatibles.

Aujourd'hui, tout se mêle: le machisme qui resurgit sans pudeur dans le débat, le stalinisme qui vise à interdire tout débat, les chasses-croisés entre le déni de la différence des sexes dans la vie privée et la biologisation de la citoyenneté, la difficulté aussi ancienne que le féminisme de la polarisation entre "universalisme" et "différentialisme", la disqualification de toute pensée sur le corps sexué, réduit à un ensemble d'attributs. Mais je reste optimiste: on peut avancer, et beaucoup. Les questions ouvertes par la question du genre et du couple sont immenses et aucune simplification, prendrait-elle la forme d'une Vérité révélée ou d'un ayatollisme de gauche, ne pourra longtemps détourner de les poser et d'essayer de les résoudre, dans le respect de nos différences *et* de notre fondamentale égalité d'êtres humains.

Le débat

Françoise Duroux

En ce qui concerne la citoyenneté, peux-tu préciser?

Irène Théry

Je pense, contrairement à Geneviève Fraisse, que l'éternelle question égalité/différence est une bonne question. Selon Geneviève, le problème est mal posé: on est semblables ou différents, égaux ou inégaux, mais "égaux et différents" n'a pas de sens au plan philosophique. Pourtant, à mon avis, le vrai problème politique est bien celui-ci. Elle remet de l'ordre philosophique mais le vrai problème politique est bien l'égalité et la différence parce que l'égalité a toujours progressé à travers l'idée que l'autre est mon semblable. Or il me semble que le féminisme (le mien du moins) c'est l'égalité, c'est l'universalisme, mais pas par l'indifférenciation. Je crois en outre qu'il est important aujourd'hui de revendiquer l'égalité *et* la différence, sous peine de ne pas contester "l'universalité" du modèle masculin. La différence est aussi une force de contestation: comment ne pas voir que la grossesse demeurera un "handicap" des femmes, tant que l'on se contentera de réclamer l'indifférenciation en matière de travail?

À partir de là, il me semble qu'on devrait essayer d'articuler les débats actuels sur le couple à la discussion sur la parité. Il faut lier cette question à un débat de fond sur le caractère sexué ou pas du sujet de droit, en différenciant éventuellement les domaines. On connaît l'argumentation classique: "le sujet des droits de l'homme est tellement abstrait qu'il a permis finalement d'affirmer que cet homme des droits de l'homme, abstrait, ne peut être que masculin et blanc". C'est encore l'argumentation de Joan Scott par exemple dans son livre qui vient de paraître en français, *La citoyenne paradoxale*. Je ne suis pas du tout convaincue que ce soit historiquement juste. Anne Verjus, qui a écrit une thèse très intéressante sur l'histoire de la citoyenneté des femmes, montre au contraire que plus le sujet du droit politique a été désincarné, plus il s'est universalisé. Le sujet de droit politique de la Révolution française n'a rien d'abstrait! Non seulement il est masculin, mais indépendant et propriétaire. Les femmes, mais aussi les domestiques des deux sexes, sont écartés de la citoyenneté en référence à l'entité famille. Ce qu'elle montre, beaucoup d'entre vous le savent, c'est qu'au contraire il a fallu que le sujet de droit politique devienne de plus en plus abstrait pour pouvoir cesser d'être masculin! Il y a ici du "prêt à penser" féministe, qui n'est pas forcément juste. C'est important parce qu'aujourd'hui le sujet des droits de l'homme, effectivement, n'a plus ni âge ni sexe. C'est un enjeu politique et culturel que de savoir si on doit dans tous les aspects de la vie oublier la question de l'âge et du sexe, et donc faire des "droits de l'homme" une référence juridique directe en tous domaines.

La question de l'âge a été posée à travers les débats sur les "nouveaux droits de l'enfant", il y a dix ans. Au nom des "droits de l'homme de l'enfant", il était dit que les enfants devaient être reconnus comme des citoyens à part entière et bénéficier de tous les droits aujourd'hui liés à la majorité (droit d'expression, droit d'association, etc.). J'avais alors critiqué cette conception, qui ne pouvait que se retourner contre les enfants en les chargeant de responsabilités qu'ils n'ont pas à assumer (à moins que l'on n'invente pour eux des droits sans devoirs afférents, ce qui est une étrange conception de la citoyenneté). Aujourd'hui, on voit le retour de bâton évidemment: après les avoir suspectés de tous les abus de pouvoir, on accable les "parents démissionnaires". Bref, la question des droits des enfants a permis de poser le problème de l'égalité et de la différence. Peut-on oublier dans le droit positif, en particulier dans les droits politiques ou dans les droits civils, l'appartenance d'âge sans nuire aux enfants?

Quant à l'appartenance de sexe, elle se traduit aujourd'hui en droit essentiellement par l'institution du mariage et le système généalogique de filiation, qui est mixte. La question que j'ai essayé de poser dans mon article, "Le contrat d'union sociale en question", est celle-ci:

n'est-ce pas une valeur de notre culture que de poser ce principe de mixité, ce que ne font pas tous les systèmes symboliques de parenté (certains sont purement matrilineaires)?

Cela renvoie en réalité à la question du genre. Le débat a été reformulé par la définition que certaines féministes américaines donnent du *gender*, affirmant l'artificialisme absolu de celui-ci. Je ne suis pas convaincue par cette approche, qui fait du sexe un simple substrat aussi universel qu'atemporel, cependant que le genre varie du tout au tout d'une culture à l'autre. Il me paraît essentiel au contraire de rappeler que le sexe lui-même a une histoire et que le corps n'est pas qu'un substrat. Voilà quelques questions, pour lesquelles je n'ai pas la prétention d'apporter les réponses. Le débat s'ouvre à peine et il faut le mener.

Catherine Deudon

Au début du Mouvement on ne parlait pas d'histoire de genre, on parlait de refus des rôles. J'ai l'impression que depuis qu'on a introduit ce concept de genre, il y aurait comme un retour d'un genre masculin dominant et d'un genre féminin dominé. Des femmes ou hommes, selon qu'ils sont du bon genre masculin sont exemptés de la corvée de vaisselle et de l'éducation des enfants, même si le genre féminin de leur compagne ou de leur compagnon ramène un salaire à la maison. J'ai vu à Créteil des films où l'on proclamait sa fierté lesbienne en déclarant: "Moi, j'aime les femmes soumises!"

D'accord, le genre subvertit l'assignation biologique de sexe, mais si c'est pour nous ramener des caricatures de rôles, et la viol(ence) dans la sexualité, ce n'est pas tellement un progrès.

Attention aussi au "politiquement correct" féministe. La démocratie, c'est aussi ceux qui veulent des rôles caricaturaux, des rôles traditionnels, dès lors qu'ils ne s'imposent pas totalement. Je n'ai rien contre la famille traditionnelle de Madame Boutin, si elle voulait bien admettre d'autres familles plus égalitaires hétérosexuelles, mais aussi homosexuelles, sans oublier le sans famille, le ou la célibataire, et le mal et les maux, car des gens qui iront mal, il y en aura toujours.

J'ai répondu un jour à Edmund White qui trouvait les *drag-queens* plus subversifs que les normaux, ceux qui ne se distinguent guère des hétéros, ni des rôles caricaturaux de macho ou de femelle. Noter qu'on peut dire les deux: "subversif ou subversive", alors qu'on ne voit jamais "lesbienne/ lesbien"¹. Ou alors "la lesbienne" est plus subversif: elle a le genre le plus masculin. De ce fait il ne voulait au premier rang des parades *gays* que ce qui était subversif.

Ce qui est subversif, c'est de mettre au premier rang ensemble des normaux et *drag-queens*, parce que ce qui rassure doublement (et pas seulement les hétéros) c'est ce qui distingue fortement la femme de l'homme et l'homo de l'hétéro. Ça détruit l'idée homophobe, caricaturale et dépassée des gouines et des pédés et son sexisme. Ça s'appellerait la fin de la marginalisation et de l'exclusion: l'égalité. Bientôt il n'y aura plus besoin de parade *gay* et lesbienne. Dommage, ça mettrait de l'ambiance! Les enragées de la radicalisation vont se sentir bien seules (quand même au pluriel). Les romantiques de la Révolution, ça les embête et la vieille génération a du mal à suivre. Eh oui, on tient à son rôle d'opprimée et de rebelle! C'est difficile de se recycler dans: "Je ressemble de plus en plus à Madame et Monsieur Tout le monde". Je suis optimiste! Est-ce bien raisonnable avec une droite classique, si proche du pape et du Front national sur la famille?

¹ Note de Françoise Duroux: François Coupry a accouché en son temps (Balland, 1978) d'un livre intitulé *Je suis lesbien*.

Irène Théry

En tout cas ce problème est très confus. J'ai écrit un article dans *Le Débat* dans un ensemble de contributions répondant au livre de Gilles Lipovetsky, *La troisième femme*. Ce livre nous explique qu'on ne peut pas distinguer entre l'inégalité et la différence. Si aujourd'hui il y a des inégalités entre les hommes et les femmes, c'est que les femmes souhaitent conserver leur féminité dans un monde égalitaire. Alors, les femmes émancipées constatent qu'elles veulent être des femmes: elles aiment faire la cuisine, s'occuper des enfants, se faire les yeux, se faire des liftings et rêver au Prince charmant. Et voilà comment se perpétue, sous la poussée de l'éternel féminin, l'inégalité dans le travail ou la représentation politique! Je caricature, bien sûr, mais l'auteur a sincèrement cru faire un livre féministe. Il critique évidemment les inégalités mais il nous empêche de penser la différence entre une inégalité subie et une différence revendiquée. Il faudrait mettre dans le pot général de ce débat, égalité/différence, cet aspect-là aussi.

Marie-Jo Bonnet

Catherine Deudon avait raison de soulever la question des rôles sexuels parce que je pense que c'est effectivement une clé. Je vais aborder cette question cet après-midi dans mon exposé parce qu'effectivement une des différences, par exemple entre le MLF (Mouvement de libération des femmes) et le FHAR (Front homosexuel d'action révolutionnaire), c'est que les femmes ont lutté contre les rôles sexuels. Les homos hommes ne nous ont pas suivies dans la remise en question des rôles sexuels. En combattant les rôles sexuels nous combattons l'identification du sexe et du genre. Nous sommes duelles, nous sommes doubles. Nous sommes composées de féminin, de masculin, d'inconscient et de conscient. Il faudrait arriver à penser cette dualité dans un cadre universel, parce qu'on a affaire à un système de dualité qui a été hiérarchisé. C'est ça notre difficulté actuelle quand on cherche à préciser l'égalité hommes/femmes. Donc, il faut rééquilibrer le masculin et le féminin au niveau symbolique parce que c'est à cause de ça que le système de l'égalité ne marche pas. C'est parce que le féminin est toujours hiérarchisé. Donc il faudrait que nous portions ces deux valeurs parce qu'on ne va pas pouvoir faire l'économie d'un débat tout à l'heure sur les systèmes de l'égalité. C'est bien parce que le féminin n'a pas la même valeur que le masculin, que les femmes n'ont pas le même accès à la représentation.

Martine Gross

Je suis à l'APGL, l'association des parents gays et lesbiens. J'avais une question et une remarque. La question porte sur la première partie de l'exposé d'Irène. C'est vrai qu'on a l'impression que si on n'est pas pour le mariage ou si on exprime des choses différentes, et bien, on se fait attaquer. Mais là où je me pose vraiment une question, c'est pourquoi lorsque Catherine Tasca présente le PACS, qui n'est pas le mariage, elle ne subit pas autant d'attaques qu'Irène en subit. J'aimerais comprendre ce qui se passe. On dirait presque que c'est une attaque personnelle.

Marianne Schulz

Je pense surtout qu'Irène dit les choses clairement en disant: je suis contre, voilà pourquoi, en donnant une argumentation qui évidemment sort de l'hypocrisie et de la parole politique. Par exemple dans la note de présentation du PACS, rien n'est dit sur ces questions de filiation qui sont le lieu où se cristallise toute l'attaque sur l'homophobie. On voit vraiment l'hypocrisie qu'il y a dans le PACS. Les questions de filiation n'ont pas lieu d'être évoquées car le PACS organise exclusivement les relations mutuelles entre deux personnes ayant fait le choix de vivre ensemble. Et ce statut juridique doit être neutre quant au statut des enfants

pouvant être nés de parents liés par un PACS, les règles de filiation restant régies par le titre 7 du Code civil. Donc, on élude en disant: ce n'est pas l'objet du PACS. Mais on ne dit pas pourquoi ce n'est pas l'objet et alors toutes ces propositions éludent la question de la filiation homosexuelle mais sans dire pour quels motifs.

Martine Gross

À la limite, pour notre association, le PACS n'apporte rien puisqu'il ne parle pas du tout de filiation, ne parle pas de l'adoption, de l'insémination artificielle pour les lesbiennes, de mère de substitution pour les *gays*, ne parle de rien, met ça de côté pour un débat ultérieur. Alors qu'Irène a le mérite de poser la question et, dans le rapport, de parler du statut du beau-parent qui peut être tout tiers s'occupant de l'enfant. Donc, pour nous, ce tiers auquel se rattacherait des droits du fait même qu'il s'occupe au quotidien de l'enfant, et qui pourrait être un tiers de même sexe, constitue une petite avancée. Pour les familles monoparentales, c'est un progrès.

Maintenant je voudrais faire ma remarque. On parlait de dualité tout à l'heure mais il n'y a pas que la dualité des sexes. Il y en a dans la filiation: il y a dualité entre la filiation biologique et la filiation sociale. Il y a deux axes: les origines et la parentalité. Or actuellement, et je ne suis pas juriste, je constate en tant que citoyenne qu'on a défini la filiation comme un bloc monolithique. On ne peut pas séparer ces deux choses-là. On ne peut pas penser la pluri-parentalité. Quand on pense à ces choses un peu particulières que sont les procréations médicalement assistées et l'adoption, actuellement dans la société, c'est fait en sorte qu'il y ait une fiction dans l'adoption. On construit une fiction pour la filiation de l'enfant. Dans l'acte de naissance on va remplacer les origines biologiques. L'enfant est dit "né" de ses parents adoptifs et, y compris quand c'est par un célibataire, est né du célibataire ou de la célibataire. Donc, on va construire une fiction et l'enfant, sauf s'il est né d'accouchement sous X, a quand même accès aux informations, pourrait avoir accès aux informations concernant son origine. Mais c'est une fiction, on raconte une histoire. Quant à la PMA, on ne raconte même pas une histoire. On fait un mensonge carrément puisque les CECOS² organisent les choses de manière à ce que ceux qui ont aidé à donner la vie soient complètement réduits à l'état de donneurs de gamètes. Je pense vraiment qu'il y a un débat de fond sur l'idée des parents. On voit écrit, ici et là, que les parents sont ceux qui élèvent les enfants. Je souscris complètement à cette définition de la parentalité et de la parenté. Seulement, on n'arrive pas à penser le fait qu'il y a ceux qui élèvent et qui sont les parents. Souvent, c'est superposé avec ceux qui ont fait les enfants mais il y a plein de cas maintenant, et pas seulement chez les familles homosexuelles mais dans les familles décomposées, dans les familles recomposées. Il y a les parents qui ont fabriqué et les parents qui élèvent. On n'arrive pas à penser quelque chose qui soit de l'ordre de l'addition. On ne fait que des soustractions. On ne fait que des substitutions. On peut substituer une filiation à une autre mais pas penser plusieurs parents. Alors, on nous reproche l'instrumentalisation du corps de l'autre lorsqu'il s'agit de faire naître un enfant. Je ne suis pas complètement d'accord avec cette manière de voir les choses. Je trouve que tout découle de la manière dont la filiation est définie. Si on arrivait à redonner de l'humanité à ceux qui aident d'autres personnes à donner la vie, on leur rendait leur humanité et, comment dire, ce n'est pas ceux qui ont choisi d'être aidés de cette manière-là qui instrumentalisent. C'est la manière dont la société pense ces choses qui fait que les donneurs ne sont plus que des donneurs et ne sont plus des êtres humains. Je pense qu'il faudrait ouvrir un grand débat sur la filiation et sur ce que ça signifie lien du sang, lien social.

² Centre d'Étude et de Conservation du Sperme.

Irène Théry

Je crois important de comprendre que le débat sur l'homosexualité ne concerne pas seulement une "orientation sexuelle" mais, au-delà d'elle, la façon dont nous pensons les identités sexuées, le masculin et le féminin, les hommes et les femmes. Ça n'apparaissait pas il y a un an. On ne voyait pas très bien. Certes, il ne faut pas sous-estimer le débat sur la sexualité: il y a toute une fraction de la population qui demeure homophobe et il y a un vrai débat sur l'homosexualité à avoir avec eux. Cependant, comment mener ce débat? Je dois dire qu'une des choses qui me gêne, je suis d'accord avec Marie-Jo sur ce point, c'est que, sans le vouloir, à travers ces débats aujourd'hui, on dit qu'il y a "des homosexuels" et "des hétérosexuels". Voilà figées des identités qui sont loin d'aller de soi! Heureusement qu'il y a des gens qui protestent contre cette réduction identitaire. Daniel Defert parmi d'autres, n'a jamais voulu s'inscrire là-dedans. Aujourd'hui, je me rends compte que, bien involontairement, moi-même j'y participe, ne serait-ce que par les mots que j'emploie comme tout le monde. Homos/hétéros: on sépare la population en deux catégories, alors qu'on sait que c'est une construction sociale assez récente, datant, je crois, du XIX^{ème} siècle.

Il faut dé-spécifier le débat, le "dé-homosexualiser" si j'ose dire, pour pouvoir interroger la norme dominante elle-même. C'est un peu comme pour les familles recomposées. Quand nous avons fait surgir cette dimension de la famille en 1987, nous disions: les familles recomposées ne sont compréhensibles que si on les dé-spécifie et qu'on perçoit les questions générales qu'elles posent, à la famille en général. C'est un peu la même chose. Le débat sur la filiation homoparentale ou l'homoparentalité devrait être resitué et prolongé dans un débat global. Le débat par rapport à l'affaire Montand, par exemple: c'est important de voir comment la société aujourd'hui est obsédée par une conception purement biologique de la filiation. C'était quand même incroyable d'entendre les réactions, hier ou avant-hier, quand on a donné les résultats des expertises génétiques. "Ce n'était pas son père". Donc, s'il y avait eu cet ADN, il serait son père comme si un géniteur était un père.

Il y a cette réduction biologisante d'un côté et de l'autre, au contraire, une artificialisation complète de la filiation, qui n'accorde aucun sens au fait biologique. La question homme/femme revient, là. On voit bien pourquoi on a autorisé les dons de sperme et pas les mères porteuses. Il y a bien là quelque chose qui, à un moment, touche la différence des sexes. C'est qu'on se dit que donner du sperme ce n'est vraiment pas grand-chose par rapport au sens que ça a de faire un enfant pour une femme, à cause de la longueur de la grossesse, de l'accouchement, etc. On ne peut pas aussi facilement oublier le sens que ça a pour l'individu humain, physiquement, de fabriquer un enfant. Il faudrait aussi poser ces problèmes dans le débat. Les femmes ont du mal à penser qu'on pourrait leur dire qu'elles font des enfants pour d'autres et que la dimension physique n'est rien, qu'elle peut être complètement séparée de la maternité. On ne peut pas nier cette question: sinon, comment penser aussi la douleur des parents que les circonstances culturelles, sociales, économiques de leur pays contraignent d'abandonner à la naissance? Il faut penser l'adoption dans sa totalité.

Brigitte Lhomond

Je voudrais intervenir brièvement sur trois points.

Premièrement, la violence misogyne. Elle est inacceptable et à dénoncer de manière claire et répétée, qui que ce soit qui l'exerce et quel que soit notre accord ou désaccord avec les thèses défendues par chacun/e. L'homosexualité ne préserve pas de la misogynie. Par contre, il ne faut pas oublier que, dans les débats sur le PACS par exemple, s'est manifestée ce que j'appellerais une arrogance hétérosexuelle, qui n'est pas constitutive du fait que X ou Y soit hétérosexuel/le, mais qui exprime une position du juste droit, de la normalité, de l'évidence. Et cette arrogance est aussi à mettre en lumière et à dénoncer.

Sur le deuxième point, la différence des sexes, la tension entre les positions égalitaristes et différentialistes (tension qui existe effectivement depuis les débuts des mouvements de femmes, et qui traverse tous les débats politiques et théoriques du féminisme), Irène Théry a énoncé deux propositions qui me semblent difficilement tenables ensemble: dépasser l'identité de sexe (dans sa critique de la parité, que je partage) et revendiquer la différence des sexes. Comment peut-on revendiquer ce à quoi nous sommes assignés, ce dès notre plus jeune âge? L'assignation de sexe est construite dans et produit des rapports sociaux inégalitaires. Volontairement, je n'emploie pas le terme de rôle, car il suppose une vision fonctionnelle des rapports sociaux. On peut éventuellement changer de – ou ne pas assumer un – rôle donné. On ne peut pas changer de position dans un rapport social sans modifier le rapport lui-même. Ne pas revendiquer la différence des sexes, c'est considérer que les hommes et les femmes sont définis et construits comme tels dans le rapport social inégalitaire qui les lie et que ce rapport est l'objet de transformations. Ainsi, les hommes et les femmes ne sont pas des entités absolues, closes sur elles-mêmes, mais des constructions sociales qui évoluent, où sexe et genre sont plus ou moins liés ou déliés. Dans la dynamique des transformations sociales, ces définitions bougent dans le même temps que se modifie le rapport entre ces deux groupes. Cela peut s'accompagner parfois d'un fantasme de l'indifférenciation, récurrent historiquement quand la domination des femmes est mise en cause, ou de la peur que disparaisse le "féminin", souvent exprimée sous la forme "devenir-comme-un mec". Mais ceci est une autre histoire.

Troisième point: Marianne Schulz a montré que l'exigence de reconnaissance sociale de l'homosexualité passe aujourd'hui par la demande de reconnaissance juridique du couple homosexuel. Comment pouvons-nous expliquer que, dans ces débats, il y ait eu un tel oubli des critiques féministes du mariage et de la contrainte à la maternité? Comment comprendre que ces institutions sociales de l'hétérosexualité soient aujourd'hui revendiquées comme un droit à obtenir par nombre d'homosexuels et de lesbiennes? Comment analyser l'échec – relatif? – des propositions politiques des mouvements féministe et homosexuel des années 70 sur ces questions?

Irène Théry

Juste un mot sur l'union libre parce que je trouve qu'on ne peut pas entériner l'échec aussi vite. Le PACS pose problème au concubinage dans son ensemble. Cinq millions de concubins, est-ce une réalité qu'on peut aussi facilement passer à la trappe? J'aurais aimé qu'il soit possible de dire que dans les mœurs contemporaines quelque chose s'appelle l'union libre et doit être respecté. C'est-à-dire qu'on peut vivre, faire des enfants (40% d'entre eux quand même!) sans être dans le cadre du mariage. C'est ce mode de vie qui a du sens pour ceux qui le choisissent. Ils pensent "ça nous regarde", c'est un pacte privé, on ne veut pas d'institution de ça. Cette façon de voir le couple, issue du mouvement des années 60-70, s'est répandue et même tout à fait banalisée. Dans une famille ordinaire, on ne va pas regarder si vous êtes marié, pas marié, pour les couples hétéro. Ce n'est plus une question.

Or on s'aperçoit, à l'occasion de ces enjeux de droit, que l'union libre reste un enjeu social très important. Le seul article vraiment dur qui ait fait suite à mon rapport au gouvernement est paru dans *La Croix*. "Les associations familiales se disent choquées par le rapport Théry". Ce ne sont pas toutes les associations familiales, d'ailleurs mais les associations familiales catholiques, le mouvement Famille de France, et bien sûr Christine Boulin, ma chère amie. Et ces gens-là, qu'est-ce qui les choque tant? Que je propose des droits pour l'union libre. Je vous cite leur communiqué: "Le statut du concubinage devrait être réduit et non pas augmenté". Réduit, quand on paye déjà 60% de droits de succession entre concubins, il faudrait réduire les droits! Qu'est-ce que ça veut dire? Passer à 100% d'impôts? Et madame Boutin ajoute "en termes juridiques, il n'y a pas de problèmes pour les

concubins”. Eh bien, les concubins apprécieront.

La défense des droits de tous les concubins, homos et hétéros, me paraît simple: quand l’union libre a un certain temps, la communauté de vie qui est communauté de toit et communauté de lit, devient un fait social qui doit, en tant que tel, produire des droits. Il n’y a pas de raison qu’on dise à deux personnes qui ont vécu vingt ans ensemble: “vous êtes des étrangers” ou encore “pas de droits sans devoirs”. On retrouve, d’ailleurs, chez certains partisans du PACS, les arguments les plus conservateurs contre l’union libre. “Les concubins ne s’engagent pas, et quand ils demandent des droits, ils veulent le beurre et l’argent du beurre”. C’est écrit noir sur blanc dans un communiqué du collectif pour le PACS! Dans ce communiqué, on présente d’ailleurs de façon grossièrement mensongère mon rapport. Je cite: “Irène Théry présente donc une seule nouvelle proposition, la création de nouveaux droits liés au concubinage”. Ils oublient, comme par hasard, la proposition principale: l’article dans le Code civil, qui serait la vraie reconnaissance juridique des couples de même sexe! Mais passons, on a l’habitude des mensonges. L’union libre, justement c’est sa beauté et son risque, ça suppose la liberté. Il n’y a pas d’engagement public donc le droit de partir fait partie de l’union libre, ça c’est vrai. C’est d’ailleurs pour ça que certains l’ont choisie. Parce que c’est cette liberté absolue qui, pour eux, va faire sens: l’engagement est purement privé et on n’a pas un statut, un *statu quo*, etc. Mais pourquoi le simple fait de la vie commune n’ouvrirait-il pas des droits sociaux ou fiscaux? Je trouve incroyable de retrouver chez des militants ce discours que je n’avais entendu que chez Evelyne Sullerot, reprenant elle-même la vieille position de Napoléon: “les concubins ne veulent pas du droit, le droit se désintéresse d’eux”. Il y a là un débat important et je crois qu’il faut le mener. Le PACS, c’est “sortez de l’union libre, si vous voulez avoir des droits”. Engagez-vous, rengagez-vous. Moi qui défends et le mariage et l’union libre, je suis choquée de cette hiérarchie qu’on nous fait tout à coup, à gauche, entre les gens sérieux qui s’engagent et les irresponsables qui ne s’engagent pas.

Comment ne pas se rendre compte que c’est la position la plus réac qu’on ait jamais entendue? On vous rendrait libertaire de choc pour moins que ça! C’est pareil d’ailleurs pour le divorce par déclaration commune. On s’aperçoit que dès qu’on dit: “Un peu plus de liberté individuelle est possible”, il y a tout de suite des gens pour dire: “Mais alors, c’est la fin de tout. Le faible va se faire opprimer”. Le faible, c’est la faible femme, évidemment, incapable de voir où est son intérêt, incapable de se gouverner elle-même. C’est la vieille tentation de la tutelle des femmes: chassez-la, elle revient au galop!

Brigitte Lhomond

Nous avons peu parlé de la question des droits propres et des droits dérivés, et de la réflexion qui existe en ce domaine dans le mouvement féministe³. Cette question des droits propres, c’est-à-dire attachés à un individu, par opposition aux droits qui dérivent de la relation qu’un individu entretient avec un autre (par exemple le statut d’ “ayant-droit” à la couverture sociale de leur conjoint pour les femmes mariées au foyer) a été presque systématiquement absente des débats concernant le PACS, et la dépendance en matière de droits sociaux fondamentaux ne semble pas poser problème aux défenseurs de ce type de contrat. Comme si l’urgence de mettre fin à des situations difficiles, en faisant par exemple bénéficier une personne sans couverture sociale de celle de son ou sa partenaire, occultait le problème de fond, et que la lutte pour des droits individuels, qui ne disparaissent pas avec la rupture de la relation, était totalement oubliée.

³ Voir, par exemple, Christine Delphy, “Du contrat d’union civile, du mariage, du concubinage et de la personne, surtout féminine”, *Nouvelles Questions Féministes* 13 : 2, 1992, pp. 1-7.

Marianne Schulz

Au contraire, ces droits dérivés sont revendiqués dans le débat aujourd'hui. Comme je disais tout à l'heure, ce n'est pas qu'au niveau social. Au niveau social, se pose la question de la dépendance entretenue et maintenue de la partie la plus faible. On sait aujourd'hui que dans le mariage, dans la plupart des cas c'est la femme. Mais c'est reproduire complètement le même schéma. On le voit au niveau fiscal où est revendiquée la fiscalité commune alors que la fiscalité commune participe de cette dépendance et de son maintien, puisque l'imposition commune est plus avantageuse seulement quand il y a une différence de revenus. Et on sait très bien, en général, dans quel sens est cette différence de revenus. Donc, je pense que dans tout ce débat on occulte complètement la question féministe, la question des femmes en général. Et pour poursuivre ce que disait Irène sur l'enjeu de l'union libre en tant que tel et sur la manière dont l'homosexualité questionne l'union libre, je crois que le débat sur la reconnaissance de l'homosexualité à travers le couple – modalités entre l'union libre, le mariage et ensuite les questions de la filiation – interrogent l'ensemble des institutions. Aujourd'hui, face à cette revendication et cette radicalisation sur le mariage on ne peut pas faire l'impasse du débat sur la signification sociale du mariage, sur ce qu'il est et ne raisonner qu'en termes d'égalité juridique. Quand on revendique la filiation homosexuelle, que met-on derrière filiation, parentalité et inscription généalogique? C'est l'ensemble de notre système de filiation aujourd'hui qui organise le secret des origines, par exemple en matière d'adoption comme en matière de PMA (Procréation médicalement assistée). Ce sont les fondements même de la filiation qui sont interrogés par le désir d'enfant émis par les homosexuel/les. Quand on parle de la PMA pour les lesbiennes ou, je dirais, les femmes célibataires, c'est le fondement même de la loi de bioéthique qui est interrogé. Sur les questions d'adoption, c'est l'institution même de l'adoption qui est remise en cause de manière générale et pas uniquement par rapport aux homosexuels. Les géniteurs sont complètement annihilés. Ils n'existent plus car on crée une filiation de substitution et alors on peut raisonner certainement sur d'autres bases, sur une filiation, je dirais, additionnelle, comme c'est le cas déjà en matière d'adoption simple. La question de l'homosexualité donne un éclairage particulier à des questions qui sont bien plus larges. Sur ces histoires de parentalité, quand on voit par exemple la situation du partenaire non parent, c'est la question générale: qu'est-ce qu'on fait du beau-parent aujourd'hui et comment peut-on lui accorder des droits, l'inscrire dans l'histoire de l'enfant?

Irène Théry

Encore un mot sur l'union libre. Vous avez vu la situation médiatique dans laquelle on est: ça ne va pas du tout. On dit: il y a le PIC, il y a le PACS et il y a la "proposition Théry". On personnalise. Or les demandes de droits pour les concubins, c'était les premières demandes. Ce sont peut-être les plus consensuelles. Ce sont les seules que l'on retrouve dans les différentes associations. Je trouve qu'il faut absolument sortir de cette personnalisation, qui ne me fait pas du tout plaisir en réalité. La seule chose que j'ai apportée, c'était l'idée de l'article du Code civil. J'insiste sur cet article, dont je suis vraiment fière, je vous l'avoue, et surtout quand je vois la tête des décideurs politiques quand ils imaginent cet article dans le saint des saints, le petit livre rouge de la famille, le Dalloz. Il est pour moi essentiel parce que c'est le seul qui, dans la dynamique de sortir du secret, de l'hypocrisie et de la honte, met le politique face à ses responsabilités. À un moment, ce qui est demandé, ce ne sont pas seulement des droits pratiques, pour ci, pour ça. C'est un geste social et culturel, symbolique au sens plein du terme, qui en finit avec une définition millénaire du couple comme nécessairement de sexe différent, et donc aussi une certaine image de l'homosexualité. Je

peux vous dire que pas une personnalité politique, de quelque appartenance qu'elle soit, n'a dit qu'elle était prête à soutenir cet article.

Le PACS permet de contourner. Il est très facile pour un député de dire: "oui le couple, l'homosexualité" et puis après d'aller dans sa campagne, là où il s'est fait élire, et de dire "le PACS, vous voyez, c'est la solidarité, les amis, les fratries". Il y a une espèce de double jeu très possible. C'est pour ça qu'ils n'aiment pas beaucoup cet article qui met les choses noir sur blanc. Or, sans cet article, n'oublions pas en plus que la discrimination demeure. La jurisprudence de la Cour de cassation n'est pas levée par le PACS. Je crois qu'il faudrait absolument qu'il y ait un collectif pour l'union libre. Pour le moment, il n'y a pas de lobby là dessus et c'est pour cette raison que la question reste personnalisée sur mon nom. Ça pourrait être quelque chose qui rassemble les partisans de l'union libre, qu'eux-mêmes vivent en union libre ou pas, qu'ils soient homosexuels ou hétérosexuels. Il ne faut pas croire que cette bagarre soit gagnée. Elle n'est pas gagnée du tout. Il vaudrait mieux que se soit d'autres que moi, on a assez parlé de moi, qui prennent l'initiative, ce n'est pas "ralliez-vous à moi". Moi, s'il y en avait un, j'adhérerais volontiers à ce collectif. Il faut dépersonnaliser.

Claudine Lesselier

Je crois que ce qui est dans l'exigence féministe et qui, de plus, peut nous permettre de sortir des apories ou des contradictions d'un certain nombre de propositions, c'est de développer avant tout et de plus en plus les droits et les potentialités attachés à l'individu en tant que tel, l'individu, homme, femme ou autre et pas à son statut familial, je dis exprès familial et pas seulement matrimonial. C'est aussi le statut dans la filiation et je précise en fonction de quelle expérience. Je pensais notamment à la lutte des sans-papiers. Ceux d'entre eux et d'entre elles qui ont été régularisés, l'ont été pour la plupart parce que les préfetures ont reconnu des liens légaux de type marital ou bien de type filial. Le concubinage hétérosexuel n'était reconnu que s'il y avait des enfants, et encore. Quant au concubinage homosexuel il ne l'a pas été. Le collectif des homos sans-papiers a eu quelques succès dans ces dossiers mais c'était des régularisations à titre exceptionnel. Mais même si ces couples étaient reconnus, ce ne serait encore qu'une demi-victoire et même peut-être avec des effets pervers. Dans la mesure où ce qui est reconnu, pour ces couples homosexuels, ce ne sont pas des personnes qui vivent ensemble dans le même appartement et ce ne sont pas des liens amoureux libres comme on pourrait le souhaiter. C'est-à-dire que ce sont des liens homosexuels qui vraiment ressemblent beaucoup aux liens classiques hétérosexuels. Par exemple, si des sans-papiers homosexuels pouvaient être régularisés parce qu'ils ont ce type de lien de couple, ça entraînerait l'incitation à entrer dans les liens de dépendance comme il y a incitation dans le système hétéro-patriarcal pour les femmes à entrer dans des liens de dépendance. Pour les femmes immigrées par exemple, les femmes étrangères, c'est extrêmement visible. Beaucoup n'obtiennent le titre de séjour en France qu'en tant qu'épouse de ou fille de, donc dans ce lien marital ou filial. L'exigence d'élargissement au maximum des droits attachés à l'individu montre son importance dans ce domaine des étrangers. Mais il faudrait aller beaucoup plus loin et voir tous les domaines des liens familiaux, donc des liens non choisis ou non véritablement choisis. En tout cas, ils ne sont pas choisis par les enfants, même si on peut espérer que le couple se choisit. Par exemple, dans le domaine de l'héritage, je pense qu'il faudrait qu'il y ait toujours, dans cette perspective des droits de l'individu, totale liberté de tester sans que des liens non choisis puissent jouer en aucune manière. Donc je crois que la famille, dans son statut de structure oppressive et non choisie, existe toujours et qu'elle tend même à être renforcée, notamment par rapport à des situations de détresse ou des situations de gens vraiment sans droits, sans logis, sans papiers, etc., où la famille devient vraiment le dernier rempart; donc, d'une certaine manière, ça la reconstruit. Si je défends l'extension des droits attachés à l'individu et le fait de reconnaître les liens libres, choisis et

multiples, c'est que c'est un moyen d'aller dans le cadre de la déconstruction des institutions et des catégories construites. C'est dans ce sens-là que le féminisme universaliste continue à être porteur de liberté parce qu'il est vraiment fondamental de partir des rapports sociaux. Les catégories de sexe sont des catégories socialement et historiquement construites. La dualité, que je suis bien surprise de voir revenir ici, si récurrente partout, l'esprit, le corps, le conscient, l'inconscient, l'homme et la femme, etc. sont des constructions sociales et historiques et des constructions, par définition, peuvent être déconstruites. Déconstruire les catégories cela ne veut pas dire uniformiser tout le monde. Au contraire, c'est faire vivre toutes les diversités, les altérités et les potentialités, qu'il s'agisse de sexe, de sexualité, etc. Enfin, le sexe est construit. Cette dichotomie sexe et genre peut être positive dans un certain contexte polémique contre les tenants des idées idéologiques naturalistes les plus grossières. Mais ça finit par se retourner contre une critique anti-naturaliste puisque ça consolide le sexe, comme si c'était quelque chose de naturel.

Sandra Frey

La manière dont vous avez évoqué certaines questions dans votre intervention me semble pouvoir être discutée.

Concernant le sexisme et la misogynie – très virulents – de certains *gays*, il serait intéressant de constituer une compilation des expériences vécues et des réponses aux courriers soulevant de telles contradictions. Certaines d'entre nous ont subi des réactions sexistes lorsque, dans des organisations mixtes, il a été question d'inclure des problématiques d'égalité entre les sexes: féminisation du langage ou visibilité des personnes. La remise en cause de l'ordre patriarcal, qu'il soit grammatical, symbolique ou pragmatique provoque des réactions violentes chez certains, tant homosexuels qu'hétérosexuels, alors qu'on aurait pu rêver d'une alliance objective pour remettre en cause les normes excluantes et marginalisantes dont l'hétérosexualité normée est une des bases centrales. Homophobie-sexisme, ce n'est pas encore le même combat.

Concernant les mots employés pour décrire les personnes humaines, c'est à l'occasion de débats comme celui d'aujourd'hui que le sens des mots prend toute son ampleur. Prenons le mot "femme". Le sens de ce mot est bien plus large que sa seule symétrie avec le mot "homme"; il est discriminant en ce sens qu'il situe un être humain dans un lien sexué à la société. "Être humain du sexe féminin; épouse; celle qui a été mariée", c'est la définition que le Petit Larousse donne du mot "femme". En fait le mot "femme" constitue la classe des êtres humains de sexe féminin comme définie par son appareil de reproduction et par sa mise à disposition: épouse. Cette définition est hétérosexuelle normée (principe servant de règle), normalisante ("devenir normal"), normative (dont on dégage des préceptes). Ce terme à lui seul pose les "normales", les "marginales" et les "exclues"; il dicte leur comportement et leur place à des personnes humaines. En outre, la substitution quotidienne du mot femme au mot épouse rajoute une construction à un processus social: l'action de passer un contrat de droit privé devient publique. À cela s'ajoutent deux conséquences: la perte du nom de la personne humaine de sexe féminin, considérée communément comme obligatoire, alors même qu'elle n'est plus légale et la perte de son identité personnelle. En outre dans l'expression "ma femme", "sa femme", il y a une connotation négative que l'on peut parfois traduire par "ma chose", "sa chose". La personne humaine est déçue de son intégrité pour être réduite à n'exister qu'à travers un lien contractuel. Or cette femme existe comme individu en dehors de sa relation de mariage.

Le débat est en cours depuis des décennies dans les milieux féministes, mais il faudrait bien un jour décider de nouveaux mots. À la question du contenu spécifique de ce terme, Simone de Beauvoir répondait en 1949: "On ne naît pas femme: on le devient". Catherine Mac Kinnon considère pour sa part que le mot "femme" induit le processus social de

sexualité. Monique Wittig est celle qui semble avoir le plus clairement posé le débat. Elle milite pour une déconstruction politique du terme “femme” afin de dissocier dans son contenu la classe du mythe. Elle argumente que les lesbiennes ne sont pas des “femmes”. J’irai plus loin parce qu’il n’y a pas que deux catégories sexuelles dans la classe des femmes. Il y a celles qu’on apparente à un “troisième sexe”, mais il y a celles aussi qui ne définissent pas leur existence par leur sexualité et qui n’ont pas envie d’être définies en fonction de leur appareil de reproduction.

Concernant la parité, je souhaiterais souligner qu’elle est le plus souvent citée pour la sphère politique, mais que l’objectif paritaire est de gagner toute la société, y compris la “société civile”. Le but est de créer un effet “boule de neige”. La parité vise à remettre en cause la division sexuelle des pouvoirs, des fonctions, des représentations et du symbolique. Immanquablement, une transformation des rapports de pouvoir dans la sphère publique entraînerait une transformation des rapports sociaux pré-construits dans la sphère privée. Le principe de parité bien compris redistribue les tâches, les rôles, les honneurs. Il serait potentiellement le garant d’une plus juste répartition des tâches domestiques dans la sphère privée, à commencer par l’élevage des enfants.

Je voudrais enfin attirer votre attention sur le débat autour de l’ambiguïté du concept d’universalisme. Assurément, on s’en félicite lorsqu’il inspire “la Déclaration universelle des droits de l’homme” (*sic*), lorsqu’il déclare généralisables à “tous” les droits qui ne sont pas forcément étendus à toutes. Le concept est une théorie qui aurait souvent permis de légitimer des discriminations. Lorsqu’il s’agit des femmes, le concept a servi à les exclure des droits issus de la république révolutionnaire au motif que le citoyen universel était mâle.

Notre bel universalisme français a autorisé que soient appliqués deux droits, deux mesures en fonction du sexe, bien que prétendant le contraire dans les grands principes. Où est aujourd’hui l’universalisme lorsque sont tolérées des mutilations sexuelles sur des femmes sur le territoire français? Les femmes ne sont pas seules à pâtir du cynisme de l’universalisme: de ce point de vue la France n’aurait rien à envier à la Chine en ce qui concerne la destruction de cultures, de langues, de sociétés au nom d’un universalisme qui ne fut que l’instrument implacable d’une politique colonisatrice par un formatage uniforme sur le modèle francilien, comme aujourd’hui les Tibétains sont détruits par un formatage sur le modèle chinois. De sorte que je ne comprends pas qu’il se trouve encore des personnes pour interdire, au nom de cet universalisme-là, cet universalisme normé, sexué, qui a si longtemps permis d’exclure les femmes de la sphère publique, d’instaurer des mesures d’actions positives en faveur des femmes et des mesures imposant l’égalité réelle. Le concept d’universalisme, selon moi, est un instrument normatif excluant la différence, la tolérance, le droit à l’existence de ce qu’il ne représente pas. L’universalisme ne serait donc pas un concept démocratique mais un concept autocratique.

Concernant la dichotomie différence/égalité, si vous niez que les dominations culturelles, les identités sexuelles sont construites, alors le féminisme ne sert à rien. S’il s’en trouve parmi les défenseuses des droits des femmes pour nier que tout ce qui opprime les femmes est construit et d’affirmer que tout est donné, c’est-à-dire inné, alors, que faisons-nous là?

Intervenante

Entre tout est construit et rien n’est construit, j’ai une position moyenne, tout est un peu construit!

Marie-Jo Dhavernas

En ce qui concerne la question des rapports entre genre et ce qu’on appelle différence des sexes, je pense qu’effectivement il y a des niveaux où ça n’a pas du tout les mêmes

enjeux. Je voudrais donner deux exemples, je ne les commenterai pas. Quand, au niveau de la reproduction, des différences corporelles dans la parentalité, la procréation, etc., donc à un certain niveau bien précis, on dénie la différence des sexes, on arrive à un déni de la réalité qui peut avoir des inconvénients aussi bien politiques qu'au niveau de certaines aberrations conceptuelles. Je voudrais donner deux exemples, il y en a beaucoup mais deux me viennent à l'idée, le premier à propos d'un colloque sur la mono-parentalité. Au nom de l'égalité des sexes et de l'égalité parentale, un homme revendiquait – revendication bien connue – l'égalité des décisions des hommes et des femmes dans la question de l'avortement. C'est-à-dire que le co-générateur devait décider, avec la femme enceinte, puisqu'ils étaient égaux et qu'il n'y avait pas de raison que ce soit la femme uniquement qui décide si elle voulait avorter ou non. Le deuxième, un peu plus anecdotique mais quand même significatif, est au sujet de la pilule Viagra dont, à mon avis, la question du remboursement éventuel par la Sécurité sociale, devrait relever uniquement du débat sur ce qu'est la médecine de confort, de convenance, etc. On entend des arguments tels que: puisqu'on vous rembourse l'avortement pourquoi on ne nous rembourse pas le Viagra? Ce n'est quand même pas exactement la même chose. Je n'aime pas le mot différence mais là, en revanche, il y a une non-symétrie corporelle et, d'une certaine façon, si on la dénie on risque, pour parodier Marx, d'arriver à l'image du "renard égal dans le poulailler égal". Je ne sais pas si c'est exactement ce qu'on veut.

Arlette Gautier

Je vais faire une intervention beaucoup plus pragmatique. Ce que je voulais dire c'est que c'est dommage qu'on fasse des choix à chaque fois, qu'on choisisse de défendre un point de vue, un aspect de la question et pas plusieurs points de vue en même temps. Donc, je suis à la fois d'accord avec Claudie sur le fait de défendre les droits individuels et l'extension des droits individuels pour tout le monde et je suis d'accord aussi sur le fait qu'il faut défendre les droits de l'union libre. Mais je pense qu'on passe un peu trop vite sur la question du mariage et de l'égalité des sexes dans le mariage. Dans l'état actuel, vu le retard de l'âge du mariage, il y a à peu près 70% des femmes qui vont se marier à un moment ou à un autre, que ce soit à trente ans ou à cinquante ans. Ça reste une question relativement importante et je trouve assez frappant que tous les débats actuels sur la politique familiale n'aient pas permis de reposer la question de ce qu'il reste actuellement d'inégalités dans le mariage. Le mariage d'aujourd'hui n'a plus rien à voir avec le mariage du Code civil de 1804 qui, effectivement, manifestait l'appropriation des femmes par les hommes. Entre 1965 et 1985, beaucoup de choses ont été abolies mais il reste des inégalités fortes dans le mariage, notamment sur la question du nom, de la possibilité de passer le nom à l'enfant, que le couple choisisse quel nom va être transmis. Il y a ce genre de questions mais il y en a d'autres aussi qui n'ont pas été posées et c'est dommage aussi parce qu'il faudrait qu'on se saisisse de tout ce remue-ménage autour de la politique familiale pour avoir des revendications à ce sujet.

Partie 2

Homoparentalité et famille

Je voudrais apporter quelques éléments de réflexion sur la place de l’alliance dans le fameux nœud sexualité, engendrement, filiation. Quand je parle d’alliance, je parle de mariage, de contrat et cela peut toucher au pacte de solidarité.

Il semble que dans toute civilisation, excepté les Na de Chine², l’alliance permettait la filiation et la filiation concrétisait, instituait l’alliance de lignées. Mais sexualité-procréation et filiation peuvent être déliées. J’en donnerai deux exemples, le premier pour montrer que l’alliance permettait la filiation et le second que la descendance concrétisait l’alliance. Ainsi, les Haya, population d’Afrique de l’Est étudiée par Audrey Richards, entrent dans la filiation par l’acquittement de la compensation matrimoniale et la consommation du mariage; ces deux éléments ouvrent au mari un droit sur le premier enfant, puis sur les enfants à venir à condition que ce droit soit ré-instauré après chaque naissance par le premier rapport sexuel post-partum. Mais c’est exclusivement l’épouse qui désigne publiquement son partenaire. Cette déclaration peut alors faire l’objet de transactions et les hommes mariés sans progéniture peuvent ainsi acquérir une descendance, la femme fertile déclarant avoir eu son premier rapport post-partum avec lui.

Chez les Samo du Burkina-Faso, une jeune fille ne peut-être remise à son mari qu’une fois qu’elle a eu un enfant avec un amant de son choix qui ne peut devenir son mari; l’enfant est considéré alors comme le premier-né du mari. De plus, tous les enfants que cette femme aura eus de son mari, mais aussi d’autres unions secondaires, seront les enfants de ce mari, quelle que soit la “vérité” biologique de la filiation, quel que soit le géniteur.

Ce qu’il faut retenir aussi de ces brefs exemples c’est que, si alliance et filiation se combinent bien, la sexualité et la procréation ne sont pas directement liées à la filiation ni à l’alliance; et même les Na, population du sud-ouest de la Chine, étudiée par le sociologue chinois Cai Hua dans son ouvrage *Les Na, une société sans père ni mari*³, dont je disais que leur modèle familial nie l’alliance, éloigne aussi la procréation de la famille, la filiation de l’alliance – ce qui remet en cause la théorie de Lévi-Strauss sur l’alliance comme fondement de l’échange social puisque le noyau familial est constitué de la famille matrilineaire – les frères et sœurs et les enfants des sœurs nés de visites furtives, de compagnons de passage complètement ignorés dans la descendance; par contre entre germains s’érige le mur épais de l’interdit de l’inceste.

Je voudrais signaler enfin deux autres formes de séparation instituée entre engendrement et filiation, formes que l’on trouve chez les Nuers. L’une constitue un mariage fantôme: si un homme meurt sans être marié ou sans descendance, un parent de la même lignée prélève sur le bétail du défunt la quantité nécessaire à la compensation matrimoniale pour obtenir une épouse et procréer alors au nom du défunt: le défunt est le père social et le géniteur est désigné par le terme de parenté correspondant à sa place généalogique (oncle, cousin patrilatéral, etc.). L’autre forme, étonnante pour nous, correspond à un mariage de

¹ Anne Cadoret, chargée de recherches au CNRS en anthropologie, travaille au GRASS (Groupe de recherche et d’analyse du social et de la sociabilité), équipe du CNRS. Elle a publié un ouvrage sur la parenté (*La parenté pluriel: anthropologie du placement familial*, Paris: L’Harmattan, 1995).

² Dans cette société, l’individu appartient uniquement à la famille maternelle. La sexualité est vécue sur un mode tout à fait particulier: les hommes rendent visite la nuit aux femmes après entente (l’auteur parle de visites furtives) et le géniteur n’a aucun lien avec sa progéniture. N’importe quel homme peut rendre visite à n’importe quelle femme, la fidélité n’est pas socialement valorisée. La famille est donc composée de la mère, de ses enfants et petits-enfants.

³ Paris: PUF, 1997.

femmes: une femme stérile et riche retourne dans son lignage d'origine où elle est considérée alors comme un homme; à travers son lignage, elle paie la compensation matrimoniale pour avoir une épouse; la reproduction est assurée grâce à un serviteur, qui sera récompensé de son rôle par l'attribution d'une vache lors du mariage des filles. Tous les enfants mis au monde sont dits du mari (c'est-à-dire la femme stérile): ils l'appellent père, portent son nom, l'honorent et ne se reconnaissent aucun lien particulier avec leur géniteur qui n'a pas de droit sur eux. "Statuts et rôles masculin et féminin sont donc ici indépendants du sexe"⁴.

Reprenons alors la sentence énoncée par les Samo: "C'est la parole qui fait la filiation, c'est la parole qui la retire", comme le note Françoise Héritier⁵.

Dans toutes ces sociétés, la filiation est faite de plusieurs positions parentales. Il y a celle de géniteur, génitrice, celle de nourricier, nourricière, celle de parent éducateur, éducatrice, celle de donneur, donneuse de statut, etc. Ces différentes positions parentales, rôles parentaux correspondent quelquefois à différentes figures parentales et toutes ne se rabattent pas comme chez nous sur le biologique. Je crois que c'est important à retenir puisque dans la discussion de ce matin on a vu qu'on avait beaucoup de mal à donner un statut au biologique à partir du moment où il n'avait pas tout le statut. Ou on le supprime ou il justifie tout le reste. Or, on a énormément d'exemples d'autres sociétés où le biologique, sans être l'essentiel, n'est pas supprimé.

Revenons à la société française, ces exemples précédents montrant juste qu'il y a d'autres manières de concevoir la parenté, de construire la famille.

Dans la société occidentale, et plus précisément dans la société française jusqu'en 1972, le mariage, la parole du mariage, ouvrait aussi la voie à la filiation, la filiation instituant en retour l'alliance: le mari de la mère était d'office le père de l'enfant – et il l'est toujours sauf contestation de paternité. Les lignées alliées, celles du père et de la mère, devenaient pour l'enfant issu du couple, mais aussi grâce à lui, des lignées consanguines. On voit bien que la filiation institue l'alliance à travers l'enfant. À ce propos, il me semble que nous ne pouvons échapper à un retour sur l'histoire du mariage. Le mariage est un acte: l'acte de se marier, acte public contrôlé par la société par la publication des bans. Cet acte consacrait l'union de chair: communauté de vie, puis communauté de corps, identification des corps. Il y a une progression dans ces termes. Déjà dans la Genèse, il est dit que deux êtres forment une seule chair; mais c'est, paraît-il, parce que je ne suis pas une spécialiste de l'histoire, entendue comme une communauté de vie. Avec les écrits pauliniens, le mariage est présenté comme un mystère/sacrement, ce qui ne peut être compris par la raison mais seulement par la foi, mystère qui symbolise l'union du Christ avec son Église. Cette union devient indivisible et le mariage devient peu à peu union d'une seule chair. De ce glissement de la chair-communauté à la chair-corps, on retrouve la marque dans les interdits d'inceste, par exemple dans certains codes (Code Théodosien du IV^{ème} siècle) d'interdiction pour des veufs/ves d'épouser la sœur de leur femme ou le frère de leur mari. On n'épouse pas le germain du conjoint décédé. Je reviendrai là-dessus plus tard pour vous montrer le primat du masculin. Mais j'insiste beaucoup sur cette idée qui nous a formé, qui n'est pas venue d'un seul coup, l'idée d'une seule chair et de l'indissolubilité du mariage. Rappelons que, jusqu'en 1917, on ne pouvait toujours pas épouser la sœur de sa femme morte. Quant à l'interdit d'épouser la sœur de la femme dont on est divorcé, il n'est tombé qu'il y a très peu d'années.

Peu à peu, et avec des discussions et des dissensions selon les groupes sociaux, se mettent en place le mariage et les noces comme principe de structuration de la reproduction de l'espèce, donc de la société. Le passage régulé de la reproduction physique en reproduction sociale est déjà relevé par des historiens du Moyen-Âge, par exemple Georges Duby qui note que "c'est par l'institution matrimoniale, par les règles qui président aux

⁴ Françoise Héritier, *Masculin, féminin: la pensée de la différence*, Paris: Odile Jacob, 1996, p. 16.

⁵ Françoise Héritier, "La cuisse de Jupiter", *L'Homme* 94 (1985).

alliances, par la manière dont sont appliquées ces règles, que les sociétés humaines, celles-là même qui se veulent les plus libres ou se donnent l'illusion de l'être, gouvernent leur avenir, tentent de se perpétuer dans le maintien de leurs structures, en fonction d'un système symbolique, de l'image que ces sociétés se font de leur propre perfection⁶.

Le roi Louis XIII, descendant légitime de Henri IV mais aussi fils d'un homme aux unions illégales et grand pourvoyeur d'enfants bâtards et aimés, enfin fils d'un roi pacificateur (la fin des guerres de religion), entreprend l'édification de l'État français; est-ce pour cela que Louis XIII glorifie le mariage, le décrète "la source et l'origine de la société civile et le fondement des familles qui composent les républiques", familles, d'ailleurs, dans lesquelles la naturelle révérence des enfants envers les parents est le lien de la légitime obéissance des sujets envers leur souverain⁷? Est-ce cette crainte de revendications potentielles d'un statut d'héritier par ses demi-frères qui aurait incité Louis XIII à les écarter le plus possible de sa vie quotidienne, "il ne faut pas que les valets – ses demi-frères – mangent avec leur maître", et à valoriser le mariage comme seule institution dispensatrice d'identité, de familles et de patrimoine?

Cette fonction matrimoniale de mise en ordre est "officialisée" politiquement dès le début du XVII^{ème} siècle par un décret de Louis XIII. L'État constitue alors la référence, pour reprendre les mots de Pierre Legendre⁸ – qui a écrit des choses très intéressantes à un moment donné – puisqu'il "garantit un droit civil des filiations qui soit en conformité avec l'exigence de la justice généalogique pour le sujet". Il définit le cadre de l'engendrement, c'est-à-dire des relations affectives, procréatives et sexuelles et touche au privé, à l'intime.

Mais le mariage n'est pas qu'un acte, qu'un moment: c'est aussi une durée (mon mariage a duré tant d'années) et un état, celui de marié. Même si le couple se sépare ou divorce, les époux ne redeviendront jamais ce qu'ils étaient avant le mariage, c'est-à-dire célibataires. Le terme d'état civil n'est pas innocent. Il me semble alors que le mariage n'est pas seulement un contrat, car il donne un statut, statut qui introduit chacun dans la famille, la lignée de l'autre et qui fait de l'enfant né de cette union un descendant, un successeur de ses père et mère, mais aussi de ses quatre grands-parents, etc. Normalement, un contrat et le lien qui en découle, ne peut obliger que ses contractants. Or le mariage implique d'autres membres de la parenté, notamment par le biais de l'obligation alimentaire vis-à-vis des grands-parents ou des beaux-parents. De plus, le contrat est un lien dont la durée est précisée; or le lien de mariage est définitif, ou plutôt illimité dans le temps; même lorsque l'un des époux meurt, l'autre reste marié avec les conséquences du mariage. Enfin, le contrat doit préciser le nombre d'actions auxquelles il engage; ce qui n'est pas le cas du mariage, puisqu'il y a une co-solidarité pour un nombre incalculable d'événements.

Avec la laïcisation du mariage, on peut penser que le mariage ne conserve que son aspect contractuel. Or, il semble que le mariage, même civil et laïc, conserve quelque chose de l'idée de sacré, d'indissoluble. Je relie cette idée avec le statut de l'enfant. Pour l'enfant d'un couple marié, la filiation est indivisible, c'est-à-dire que le fait d'être marié et de devenir mère entraîne d'office, encore maintenant, la paternité du mari. On peut la contester, mais c'est une autre histoire. Cette filiation indivisible me semble une trace de cette fameuse "une seule chair", "*una caro*" de ce que Françoise Héritier appelle aussi le mélange des humeurs⁹.

On retrouve, jusqu'aux années 70, une cohérence entre les lois, les normes politiques et juridiques de l'institution de la parenté et de la formation de la famille, le vécu des

⁶ Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Paris: Hachette, 1981, p. 23.

⁷ *Édits sur les mariages*, Paris: Imprimerie Royale, 1708.

⁸ Pierre Legendre, *Les enfants du texte – Leçon VI – Étude sur la fonction parentale des États*, Paris: Fayard, 1992, p. 17.

⁹ Françoise Héritier, *Maculin, féminin, op. cit.*

populations, et les coutumes; ainsi des ethnologues spécialistes des sociétés européennes, comme Nicole Belmont, remarquent que les noces et leurs rites “concernent le renouvellement et la pérennité du groupe social, il(s) implique(nt) les alliances sans lesquelles celui-ci ne pourrait se perpétuer, il(s) met(tent) en jeu des transferts d’individus et d’intérêts économiques, il(s) fait(font) passer les jeunes gens et les jeunes filles de la classe d’âge des adolescents à celle des adultes”¹⁰.

Ces rites et ces lois constituaient des phénomènes de représentation et de techniques symboliques de l’accès à un principe d’ordre dans lequel le social, le juridique, l’affectif, le biologique se recoupaient. Cet ordre reposait sur le couple familial (union d’une femme et d’un homme) comme sujet d’engendrement; et sexualité, conception, engendrement ne se combinaient que dans le cadre du mariage pour donner naissance à la filiation.

Mais, à partir des années 70, d’autres modèles d’entrée dans la filiation, d’autres formes de montage parental s’affirment. L’unité reproduction physique/reproduction sociale qui s’exprimait dans la famille, concrétisation de l’alliance et de la filiation, se décompose; à côté d’une parenté biologique est revendiquée l’importance d’une parenté sociale à travers l’adoption ou la possession d’état; depuis cette époque, on entend souvent dire “les parents de l’enfant sont ceux qui l’élèvent”. Les lois de la filiation, qui constituent, comme nous le rappelle Jacques Commaille¹¹, des façons pour le social de se construire et pour le pouvoir politique de soumettre ou de faire adhérer la société à des principes directeurs, tentent de répondre à la diversité humaine et, en proposant plusieurs modèles, de donner voix à l’affectif et ses aléas en dépit de l’institution et de sa rigidité; ces lois peuvent alors donner l’impression de vaciller dans leur adaptation aux mœurs. Cela paraît très important, parce que dans toutes les discussions actuelles sur l’union civile, sur les contrats, etc., cette idée de référent de l’État, de garantie de ce que l’on veut donner est sans cesse rappelée.

Se sont développées alors de nouvelles configurations familiales et imposées de nouvelles pratiques, familles concubines¹², familles recomposées, couples qui font appel à la procréation médicalement assistée, familles adoptives, familles d’accueil, mais toutes élaborées à partir du modèle familial de base où la filiation correspond à l’alliance des parents.

Parlons tout d’abord de la famille concubine, apparemment très proche du modèle de base puisque les enfants sont issus (officiellement) des parents avec lesquels ils vivent, bien que ces parents soient en relation de concubinage et non de mariage. Dans ce premier modèle¹³, sexualité, procréation, engendrement et filiation coïncident et, depuis 1972, diverses lois ont comblé le “déficit parental” dû à l’absence de mariage, comme celle de 1993 autorisant le partage de l’autorité parentale. L’intérêt de l’enfant à voir reconnu ses deux parents, à avoir un père et une mère, préside à cette évolution du droit civil. Il faut, malgré tout, souligner une différence de taille entre famille fondée sur le mariage et famille fondée sur une déclaration de concubinage: la filiation d’un couple concubin reste le fait de chacun

¹⁰ Nicole Belmont, éd., *Aux sources de l’identité française – L’académie celtique*, Paris: Éditions du CTHS, 1995, p. 19.

¹¹ Jacques Commaille, *L’esprit sociologique des lois*, Paris: PUF, 1994.

¹² Il s’agit en fait d’un néologisme, le nom “concubin” étant transformé en adjectif et employé de la même manière que l’adjectif “adoptive”; “adoptif” part d’un lien de filiation pour qualifier une figure familiale, “concubin” part d’un lien d’alliance.

¹³ N’oublions pas que la cohabitation hors mariage a existé à certains moments de notre histoire. Ainsi, à la fin du XIX^{ème} siècle, lors du grand mouvement des populations rurales vers les villes et les nouvelles zones industrielles, Jacques Bertillon, lors du recensement de la population de 1881, estime qu’un quart des naissances parisiennes ont lieu hors mariage. Cf. H. Léridon et C. Villeneuve-Gokalp, *Constance et inconstance de la famille – Biographies familiales des couples et des enfants*, Paris: PUF/Ined, Cahier 134, 1994, p. 3. Mais aujourd’hui, la cohabitation se retrouve dans toutes les classes sociales et non plus tout particulièrement dans les “classes dangereuses et laborieuses” comme au XIX^{ème} siècle.

des parents, elle est divisible. L'enfant n'est pas le successeur, l'héritier du couple, mais de chacun de ses parents. Cela me paraît symboliquement une différence importante.

Quant à l'enfant naturel dont le père ou la mère était, au temps de sa conception, engagé dans les liens d'un mariage dont sont issus des enfants légitimes, il ne recevra que la moitié de la part à laquelle il aurait eu droit s'il avait été légitime. On voit donc, du moins jusqu'à maintenant, car apparaissent des propositions de lois pour effacer cette différence, que la filiation dans le cadre d'un mariage prime la filiation naturelle.

La famille adoptive, lors de l'adoption plénière apparue en 1966, à peu près telle que nous la connaissons aujourd'hui, "confère à l'enfant une filiation qui se substitue à la filiation d'origine" (Code civil, art. 356). Elle permet une filiation sans lien biologique (ni conception, ni engendrement); mais en même temps, elle encadre la sexualité, n'autorisant l'adoption que pour un couple marié (ou l'un d'eux avec le consentement de l'autre) ou pour un/e célibataire âgé/e de plus de trente ans, mais l'interdisant pour sa compagne ou son compagnon: "nul ne peut être adopté par plusieurs personnes si ce n'est par deux époux" (Code civil, art. 346). Les concubins sont alors exclus de la formule adoptive. Si on reconnaissait aux concubins la filiation adoptive, ou bien on contredirait la filiation dite naturelle des concubins, qui est divisible, ou bien on contredirait le principe de l'adoption, qui n'est le fait que d'une unité: la filiation y est indivisible. Les concubins ne peuvent adopter, mais les célibataires le peuvent! On peut se demander alors si la filiation adoptive – qui est non biologique – ne réitère pas le "una caro" du mariage et réintroduit ainsi, fictivement, le biologique (le mélange des humeurs) dans cette formule familiale; les couples ne forment qu'une seule chair et les célibataires, par définition, aussi.

Une fois retenue une représentation du couple cohérente avec le modèle biologique de base, l'agrément des parents adoptifs va se fonder sur leur capacité à répondre à une fonction de parentalité – soigner, éduquer, aimer l'enfant – et non plus tant à une position parentale de paternité et maternité. Le projet parental, et non la procréation, devient le principe essentiel pour accéder à la filiation¹⁴. Si, avec les familles en concubinage, apparaît l'intérêt de l'enfant à avoir un père et une mère, avec les familles adoptives apparaît une autre notion, qui va devenir prégnante dans les discussions sur la "bonne famille", celle de la capacité à remplir les rôles parentaux.

Une autre forme familiale est celle où l'enfant est conçu grâce à l'aide médicale à la procréation¹⁵; sexualité, engendrement et filiation coexistent, mais il n'y a pas eu conception "naturelle" de l'enfant, même si parfois il y a eu mélange des gamètes des deux parents. Remarquons que les bénéficiaires de l'insémination artificielle avec donneur (IAD) doivent être mariés ou en concubinage déclaré. Mais notre parenté étant fondée avant tout sur la reproduction biologique, la loi de bioéthique de 1994 a dû préciser que, dans ce cas, le père d'un enfant né après IAD ne peut être que le mari de la mère (ou le concubin déclaré depuis plus de deux ans), "aucun lien de filiation ne peut être établi entre l'auteur du don et l'enfant issu de la procréation" (Code civil, art. 311-19). Là, il y a mensonge "légal" sur la parenté. Est mis en avant l'intérêt de l'enfant d'avoir un père et une mère, mais un seul père et une seule mère, intérêt de l'enfant à avoir une filiation conforme à la fiction biologique.

Vient ensuite la famille recomposée dont l'enfant vit avec l'un ou l'autre de ses père et mère et le nouveau conjoint de ceux-ci; dans ce schéma, le premier binôme alliance-filiation (ou filiation-alliance) est rompu, la filiation, instaurée à partir de l'alliance perdue à la faillite

¹⁴ Cf. F.-R. Ouellette, "Redéfinitions de l'enfant et de la famille: la problématique généalogique de l'adoption", *Enfances, perspectives sociales et pluriculturelles*, sous la direction de R. B. Dandurand, R. Hurtubise, C. Le Bourdais. Institut Québécois de recherche sur la Culture, 1996.

¹⁵ En 1992, six enfants sur mille naissaient à la suite d'une procréation assistée, dont seulement 5% impliquaient la participation de donneurs de sperme ou d'ovocytes (chiffres cités par G. Delaisi, *Enfants de personne*, Paris: Odile Jacob, 1994, p. 62).

de cette dernière. De plus, le/la nouvel/le allié/e ainsi que sa lignée, peuvent avoir un rôle parental important d'éducation et de transmission des valeurs sans que, pour le moment, cela n'entraîne un statut de parent¹⁶. Dans les projets sur les formes familiales actuelles discutés en ce moment est d'ailleurs proposé un statut pour les beaux-parents.

Enfin, concernant la famille d'accueil, il s'agit d'une parenté en pointillé, d'une parenté sans lien de filiation ni d'alliance, d'une parenté fondée sur l'affectif et le quotidien partagé pendant plusieurs années¹⁷. La parenté "officielle" de l'enfant est et reste sa famille d'origine, la famille d'accueil ne pouvant revendiquer qu'une parenté sociale non reconnue, nos coutumes et lois ne nous incitant pas à la multi-parenté. D'ailleurs le terme de parenté d'accueil n'est pas accepté car, dans cette construction, il n'y a ni alliance ni filiation. La quasi-impossibilité à fonder une parenté d'accueil atteste du fondement biologique de notre filiation, ainsi que du rôle de l'alliance dans la reconnaissance d'un lien de parenté sur les descendants. La parenté d'accueil ne peut se revendiquer ni de l'un ni de l'autre.

On constate cependant que si l'accord entre deux personnes ne peut porter que sur des questions de solidarité et des questions patrimoniales, comme le PIC, CUS ou PACS, l'alliance, qui entraîne aussi une solidarité et un accord patrimonial, déclenche presque inmanquablement un processus de filiation et oblige à regarder les implications sexuelles et reproductives (ce n'est pas la même chose) de l'alliance.

Se pose aujourd'hui l'émergence d'une nouvelle figure, celle de la famille homosexuelle qui revendique une sexualité non procréative; les couples homosexuels déclarent d'office, sans avoir à le dire, mais seulement par leur manière de vivre, que leurs relations sexuelles ne sont pas et ne pourront pas être, à la différence aussi de toutes les autres configurations familiales, des relations d'engendrement. Si, dans les filiations par adoption ou celles avec assistance médicale à la procréation, la fiction du recouvrement des parents sociaux et géniteurs était voulue¹⁸ (faire comme si, respecter le même schéma formel que celui des filiations naturelles); si, jusqu'en 1972, le père d'un enfant était d'office le mari de la mère, quelle que soit la réalité de la filiation, dans les filiations homosexuelles¹⁹ les deux parents ne peuvent se présenter ainsi. Il me semble que si le débat actuel sur la famille homosexuelle est aussi passionnel et agressif, c'est parce que ces familles font tomber la fiction d'une filiation à principe premièrement biologique. Est récusée la différence des sexes en tant que caractéristique de la reproduction humaine et en tant que racine (réelle ou fictive) de la construction familiale. Pourtant, notre parenté est construite sur deux mots-clés: mère et père, féminin, masculin; Françoise Héritier, dans *L'exercice de la parenté*, souligne bien l'importance fondamentale de cette différenciation, remarquant que la différence de sexe, la succession naturelle des générations ainsi que l'ordre de succession des naissances au sein d'une même génération sont des données de base que "manipule en tout temps et en tout lieu le travail symbolique de la parenté, en opérant entre ces trois ordres de fait des séries de dérivations [...] dont ont découlé des systèmes terminologiques, règles de filiation, d'alliance et de résidence"²⁰.

¹⁶ Cf. M.-T. Meulders-Klein, "Les recompositions familiales et le droit au temps de démariage". *Les recompositions familiales aujourd'hui*, sous la direction de M.-T. Meulders-Klein et I. Théry, Paris: Nathan, 1993, pp. 313-333.

¹⁷ Cf. Anne Cadoret, *Parenté plurielle: Anthropologie du placement familial*, Paris: L'Harmattan, 1995. Et, avec la collaboration de C. Bonnemain, C. Curjol et J. Delatte, *La multiparenté et l'enfant placé*, rapport de recherche, 1997.

¹⁸ Cf. M. Iacob. *La construction juridique de la nature dans la reproduction hors nature: les fécondations artificielles dans les lois bioéthiques – Démographie et politique*, coordonné par F. Ronsin, H. Le Bras et E. Zucker-Rouvillois, Dijon: E.U.D., 1997.

¹⁹ Il s'agit, bien sûr, d'enfants venus dans un couple homosexuel et non d'enfants issus d'unions hétérosexuelles précédentes.

²⁰ Françoise Héritier, *L'exercice de la parenté*, Paris: Gallimard-Le Seuil, 1981.

Nous nous demandons alors comment le groupe domestique homosexuel construit, vit et revendique les liens familiaux. Que nous dit-il sur l'égalité²¹ des relations des deux parents par rapport à l'enfant et des rapports sociaux de sexe à l'intérieur de la famille? Que nous dit-il du féminin et du masculin et de la représentation de la filiation pour un couple de femmes et un couple d'hommes, à un moment où se note une reformulation de la relation de couple? Les deux parents, homme et femme, revendiquent un mode de vie en cohérence avec leurs désirs, leur individualité et leur liberté. La "spécificité (des rapports entre hommes et femmes) réside dans la disparition d'une hiérarchie entre les sexes, organisée sur la différence la plus constante dans l'histoire de l'humanité, la plus ancrée dans nos réflexes inconscients, la plus évidente pour chacun de nous parce qu'elle est fondée en nature et fournit un cadre de référence stable pour différencier le même de l'autre. Ce fondement naturel est en train d'être levé. Il implique de penser le lien social quand la différence ne justifie plus l'inégalité"²². Il implique de regarder l'institution familiale comme un possible lieu d'égalité parentale alors que "dans l'histoire de l'institution matrimoniale, l'infériorité et la dépendance des femmes ne sont pas anecdotiques, mais consubstantielles à l'hypothèse du couple indissoluble, c'est-à-dire à la soumission absolue de la conjugalité aux impératifs de sécurité et de pérennité de la filiation"²³. Il implique la recevabilité de la revendication des couples homosexuels à détenir une fonction parentale.

Je pense à une phrase que j'ai lue dans le livre de E. Dubreuil, *Des parents de même sexe*, venant d'une de ses interlocutrices: "Désirer avoir un enfant n'est-il pas quelque chose d'humain et qui transcende la sexualité?"²⁴ À partir du moment où effectivement désir d'enfant et sexualité ne se recouvrent pas, il faut distinguer deux moments dans la construction de la filiation: les modes d'arrivée de l'enfant et l'organisation de la vie de l'enfant, l'homoparentalité (remarquons que le mot choisi est bien homoparentalité et non homoparenté et l'accent mis sur les capacités éducatives plus que sur la position parentale) ne faisant que prolonger les questions posées par d'autres formes de filiation citées plus haut. Les modes d'arrivée de l'enfant reprennent ceux des familles hétérosexuelles. Elles sont au nombre de quatre: enfants nés dans un couple hétérosexuel dont l'un – voire les deux parents – devient par la suite homosexuel (divorce ou séparation); enfants adoptés; enfants nés par AMP²⁵ (ou mère porteuse); enfants de co-parents: figure, quant au statut de l'enfant, semblable au concubinage, puisque au niveau du quotidien c'est le même modèle que celui de la famille recomposée; mais dans cette construction familiale, il n'y a jamais eu ni alliance, ni rupture. La société, à travers ses lois, ne peut intervenir que sur les AMP (pour le moment interdites aux lesbiennes) et sur l'adoption, refusant l'agrément ou la confirmation de l'agrément à une personne homosexuelle.

Dans l'organisation familiale, il s'agit de déterminer et d'imposer la place de chacun des membres du couple, alors que les figures masculine et féminine, paternelle et maternelle ne peuvent se construire sur le sexe des parents, alors que la famille revendiquée par ces couples est une famille nucléaire et non une famille étendue ni un lignage où d'autres personnes de l'entourage pourraient occuper la place sexuelle vacante. Là, tout est à construire, par rapport à l'enfant, mais aussi par rapport à l'ensemble de la parenté. À la différence des Nuers que j'ai cités, qui sont une société lignagère, nous, nous sommes une société à transmission indifférenciée et à base résidentielle nucléaire; donc il nous faut examiner comment l'enfant peut être inséré dans sa famille étendue, sans passer par le

²¹ Cf. Irène Théry, "Différence des sexes et différences des générations: L'institution familiale en déshérence", *Esprit* 227, décembre 1996.

²² A. Ehrenberg, "Le harcèlement sexuel, naissance d'un délit", *Esprit* 196, novembre 1993, p. 76.

²³ Irène Théry, "Différence des sexes et différences des générations", *Esprit* 227, décembre 1996, p. 69.

²⁴ Paris: Odile Jacob, 1998, p. 185.

²⁵ Aide Médicale à la Procréation.

schéma filiation-alliance; ainsi, toujours dans le livre de E. Dubreuil, lors d'une situation de co-parentalité, le père rappelle à ses parents que la mère de leur petit-enfant n'est pas leur belle-fille (alors que "normalement" la mère d'un petit-enfant est reçue et traitée comme une belle-fille).

Il me semble que la filiation homosexuelle invente peu à peu d'autres manières de construire et vivre sa parenté. Et lorsque Françoise Héritier écrit: "On voit mal d'ailleurs, à moins de passer par le clonage ou par la République platonicienne, quels changements radicaux pourraient être mis en œuvre: car si la filiation est coupée, ou en tout cas ne découle pas nécessairement de l'engendrement, elle est néanmoins substantiellement reliée à l'idée de la reproduction bisexuée, c'est-à-dire qu'elle réfère nécessairement, à travers les genres masculin et féminin, à des statuts paternel et maternel, paternel ou maternel comme supports d'affiliation au groupe. L'idée de la chose prime sur sa réalité"²⁶. Elle reste trop tenue par notre schème de pensée, rabattant malgré elle la filiation sur la production sexuée de l'enfant, sur le mélange des gamètes femelles et mâles.

La famille homosexuelle peut aussi remettre en cause les relations hommes/femmes dans leur fonction parentale. Ainsi, juste en s'attachant aux mots quotidiens dans les rôles parentaux, un homme peut être maternant, mais une femme ne peut pas être patemante, le mot n'existe pas. Plus essentiellement, sur le vécu qui peut conduire à une réflexion sur le primat du masculin, Françoise Héritier insiste, dans *Masculin, féminin*, mais aussi dans *Les deux sœurs et leur mère*²⁷, sur la force idéologique de ce primat du masculin: elle le détecte par exemple, dans des schémas d'interdiction d'alliance entre un conjoint et le germain du conjoint décédé. Ces schémas sont énoncés en partant du masculin (un homme ne peut épouser la femme de son frère décédé, ni la sœur de son épouse décédée) et par l'opération réciproque s'appliquent en partant du féminin (une femme ne peut épouser le frère de son mari décédé, ni le mari de sa sœur décédée), alors que la logique – dit Françoise Héritier – et le sens profond de l'interdit (une même chair) auraient voulu que l'énoncé de l'un (un homme ne peut épouser la femme de son frère décédé) entraîne par symétrie l'énoncé du féminin (une femme ne peut épouser le mari de sa sœur décédée) et seulement par réciproque les deux autres combinaisons (un homme ne peut épouser la femme de son frère décédé, une femme ne peut épouser le frère de son mari décédé). Or les unions homosexuelles peuvent (c'est une possibilité logique) faire tomber cette idéologie du primat masculin.

"Le ressort de la fiction, c'est l'adaptation la plus intime du fait au droit, au prix de toutes les invraisemblances dont l'efficacité juridique fera alors des 'figures de vérité'. Ce n'est que lorsqu'elle échoue à l'ouvrage de transfiguration qu'est révélée sa présence, lorsque la vérité qu'elle propose faillit à emplir le vide, quand l'absence de légalité isole la crudité du montage."²⁸

²⁶ Françoise Héritier, *Masculin, féminin: la pensée de la différence*, Paris: Odile Jacob, 1996, p. 280.

²⁷ Françoise Héritier, *Les deux sœurs et leur mère, anthropologie de l'inceste*, Paris: Odile Jacob, 1994, pp. 101-103.

²⁸ Cf. L. Assier-Andrieu, *Le droit dans les sociétés humaines*, Paris: Nathan, 1996, p. 57.

Questions brèves

Brigitte Lhomond

Mais qu'en est-il de la question de la filiation divisible ou indivisible? Dans un couple de concubins hétérosexuels où l'enfant naît par procréation médicalement assistée, on sort du système classique où, normalement, le mari de la mère est le père de l'enfant. Dans le concubinage, chaque parent a sa filiation, elle apparaît comme divisible. Donc, lorsqu'un enfant naît de deux concubins par insémination artificielle avec donneur, le plus simple pour l'homme concubin est de reconnaître l'enfant avant sa naissance mais conserve-t-il la possibilité légale de ne pas reconnaître l'enfant, qui ne lui sera jamais attribué puisqu'il n'est pas le mari de la mère?

Anne Cadoret

Je ne suis pas sûre de pouvoir répondre. Je n'ai pas les textes sur cette question de la reconnaissance. Il existe de fait une sorte de super-filiation qui est instaurée dans la mesure où l'on ne peut pas désavouer la filiation. Le fait de donner son accord joue un rôle essentiel car, en France, les procréations médicalement assistées sont réservées aux couples mariés ou concubins. Il y a aussi, au fondement même de l'IAD, la question de la stérilité ou du risque de transmission d'une maladie d'une exceptionnelle gravité. Donc, la procréation médicalement assistée ne vise pas seulement à répondre à la demande d'enfants d'un couple hétérosexuel. Elle doit rester une exception et elle est encadrée avec des principes assez stricts. Du consentement du père à l'IAD découle l'instauration de la filiation. Une chose est sûre, c'est qu'une fois que cette filiation est instituée, le désaveu de paternité et toutes les modalités de désaveu de la paternité pour la filiation légitime ou la prestation de reconnaissance ne sont plus possibles, sauf dans des cas extrêmement restrictifs, si le père arrive à prouver que son consentement a été vicié ou que l'enfant n'est pas issu de cette IAD.

Martine Gross

Quelques précisions sur les familles homoparentales. Il faut dire d'abord que nous ne sommes plus seulement quelques dizaines. Nous sommes actuellement quelques centaines. En deux ans, le nombre d'adhérents de l'APGL a pratiquement quintuplé. Et cette association ne représente probablement pas le nombre encore plus grand de familles qui sont dans notre situation. Pourtant, nous sommes maintenant plus de 600 alors qu'il y a trois ans, nous n'étions encore que 70. Nous avons eu une expansion énorme. Comme l'a expliqué Anne, la famille homoparentale est une famille multiforme. Il n'y a pas une famille homoparentale, mais il y en a plusieurs. Il y a des familles où existent un père et une mère parce que les enfants sont issus d'une union hétérosexuelle antérieure et défaite. Il y a des familles où existent un père et une mère car les enfants sont nés d'un projet patiemment mûri entre un couple de *gays* et un couple de lesbiennes ou parfois un couple et une personne de l'autre sexe. Ce sont des personnes qui ont fait le choix qu'il y ait absolument la représentation des deux sexes auprès de l'enfant et ils mûrissent patiemment ce genre de projet car il y faut beaucoup de réflexion, d'élaboration, d'échanges et d'amitié. Là, effectivement, le droit n'a pas tellement à intervenir si ce n'est pour donner un statut et une reconnaissance légale au co-parent (le parent non biologique, c'est-à-dire la compagne lesbienne ou le compagnon *gay*). Il y a ensuite les enfants qui n'ont qu'un seul parent légal parce qu'ils ne peuvent être adoptés que par une seule des deux personnes qui les élèvent. En effet, la loi ne permet pas à deux personnes non mariées d'adopter. Peuvent adopter un enfant les personnes seules, âgées de plus de 28 ans, et les couples mariés depuis plus de deux ans. Dans ces cas-là, il y a un déficit pour l'enfant parce que l'enfant n'a qu'une filiation, n'a qu'un seul parent reconnu

officiellement. L'autre parent n'a absolument aucun statut de parent auprès de l'enfant alors que c'est souvent une personne qui est prête à s'engager complètement et pour toute la vie auprès de cet enfant. Enfin, il y a les enfants qui sont conçus par procréation médicalement assistée à l'étranger (parce qu'en France c'est interdit) et qui, là aussi, n'ont qu'un seul parent légal, le parent biologique. La compagne, qui a pourtant un rôle parental auprès de l'enfant, ne voit nullement ce rôle reconnu.

Pour répondre à la question d'Anne qui disait: "Mais pourquoi parlez-vous d'homoparentalité et non d'homoparenté?", nous allons probablement y venir. Pour moi, parentalité fait référence au vécu quotidien avec les enfants alors que parenté évoque la généalogie et la filiation. C'est peut-être que, dans un premier temps, il y a une espèce de "combat" pour faire reconnaître que des parents homosexuels peuvent être de bons parents. Ce n'est pas gagné parce qu'à l'heure actuelle tous les agréments pour adopter un enfant quand la personne est célibataire et ne cache pas qu'elle est homosexuelle aboutissent à un refus d'agrément; c'est systématique maintenant. Il y a également des situations où les parents se voient retirer la garde de leurs enfants ou bien se voient empêchés de les voir régulièrement sous le motif qu'ils sont homosexuels. Malgré toutes les études qui ont pu être faites aux États-Unis (malheureusement, aucune étude de ce type n'a été entreprise en France à ce jour) qui montrent que les enfants élevés par deux personnes de même sexe ne présentent pas plus de troubles, ne sont ni pires ni meilleurs que les enfants élevés dans d'autres familles, malgré cela, il y a un préjugé très tenace qui consiste à dire qu'un enfant serait nécessairement malheureux avec des parents de même sexe. C'est pourquoi, dans un premier temps, on a parlé de parentalité afin que soient reconnues les compétences parentales des homosexuels. L'homoparenté représente l'étape suivante. Lorsque les enfants n'ont qu'un parent légal, dans la généalogie, dans la filiation, soit par l'adoption, soit par la PMA, dans ces cas, nous aimerions aller un peu plus loin et faire en sorte que les parents qui élèvent l'enfant aient un statut, non seulement de beau-parent, mais s'il n'y a pas d'autres parents, c'est-à-dire pas d'autres filiations déjà reconnues, un réel statut de parent à part égale avec le parent légal. Il s'agit là d'un véritable statut de l'homoparenté. Cela veut dire que l'enfant sera inscrit dans les deux lignées. Quand il y a deux *gays* ou deux lesbiennes, chacun a des parents qui deviennent grands-parents. Prenons le cas de deux lesbiennes. Elles ont chacune deux parents et donc l'enfant a en quelque sorte des grands-parents biologiques d'une part et d'autre part des "grands-parents sociaux". Dans ces deux lignées-là, l'enfant est reconnu comme réellement l'enfant des deux familles. Peut-être, pour celles qui ne nous connaissent pas, cela vous semble complètement extraordinaire mais, dans la réalité, c'est comme ça que ça se passe. C'est-à-dire qu'il y a des familles qui étaient tristes d'avoir des enfants homosexuels mais qui réalisent que leurs enfants deviennent parents à leur tour et qu'ils les instituent, pour leur plus grande joie, comme grands-parents.

Marianne Schulz

On va voir où en est aujourd'hui le droit. La première situation est celle des parents qui ont eu leurs enfants dans le cadre d'une union hétérosexuelle. L'homosexualité va être souvent évoquée par le parent hétérosexuel contre l'autre pour pouvoir restreindre les droits du parent homosexuel sur son enfant. Sur ce point, la jurisprudence ne peut pas être uniformisée dans la mesure où c'est de l'appréciation souveraine des tribunaux et la Cour de cassation ne peut pas unifier les choses car ce n'est pas de sa compétence. Donc, on voit de tout. Il y a des décisions assez favorables mais il y a encore de forts préjugés homophobes sur le fait que l'enfant ne pourrait pas s'épanouir auprès d'un parent homosexuel avec, notamment dans le cas des pères homosexuels, l'amalgame très fréquent entre homosexualité et pédophilie. On trouve trace de cela dans quelques petites phrases issues de jugements dans des arrêts de cour d'appel.

Un exemple, celui de la Cour d'appel de Rennes en 1989, où il est dit que les relations homosexuelles du père sont immorales et incompatibles avec l'exercice de l'autorité parentale sur le jeune mineur. Tout droit d'hébergement est refusé au père car il convient d'éviter aux jeunes enfants tout risque inutile, en ne les plaçant pas dans des situations qui peuvent gravement les perturber. Exemple d'un autre genre, celui d'un père qui ne saurait imposer à sa fille adolescente ses goûts et ses amis dans le domaine très particulier de la vie affective et sexuelle, à un âge où les traumatismes psychiques peuvent avoir des conséquences déterminantes pour l'avenir de celle-ci (Montpellier, 1982). En 1998, on trouve encore des décisions de cet acabit et on ne peut pas faire valoir la loi anti-discriminatoire. Parce que c'est vraiment discriminer un parent dans l'exercice de son rôle parental. Ce n'est pas parce qu'on est homosexuel qu'on sera mauvais parent.

Le deuxième cas est la situation de co-parentalité. Ici on a affaire à une filiation qui est l'équivalent d'une filiation naturelle entre deux parents, le père *gay* et la mère lesbienne. Cet enfant se trouve en définitive dans un univers comparable à celui des familles recomposées, bien qu'il ne s'agisse pas d'une famille recomposée puisqu'il y a deux couples et pas de séparation. Simplement, le conjoint du parent biologique qui élève l'enfant, qui a donc un rôle parental à jouer, n'est absolument pas reconnu. Le vide juridique habituel concerne autant le beau-parent hétérosexuel dans le cadre d'une famille recomposée que le partenaire dans le cas d'une famille homosexuelle.

En revanche, l'histoire de l'adoption est assez compliquée parce que la France a un système où coexistent deux formes d'adoption: l'adoption simple et l'adoption plénière. L'adoption plénière est spécifique du droit français. Elle ne se pratique pas forcément à l'étranger. C'est pour cette raison qu'il est difficile de transposer ce qui se fait ailleurs. Dans l'adoption plénière il se produit une substitution de filiation. Les parents adoptifs deviennent à la fois parents, dans une fiction biologique, sur le plan social et sur le plan généalogique. Donc on nie complètement la réalité biologique de l'enfant avec même parfois le secret organisé quand il y a, à la base, un accouchement sous X. Ce secret est organisé consciemment par l'État et l'enfant ne peut même plus retrouver ses origines. À côté, le système de l'adoption simple est un système de parenté additionnelle, c'est-à-dire que coexistent parents biologiques et parents adoptifs. On n'annule pas cette première filiation. Un certain nombre de droits et d'obligations demeurent aux parents biologiques, mais les nouveaux parents vont exercer l'autorité parentale. L'enfant se retrouve avec quatre parents. Les premiers, les parents biologiques ne disparaissent donc pas dans ce modèle de la famille nucléaire.

On a ici une idée de ce que le droit peut inventer. Aujourd'hui, concernant l'adoption plénière en France, il faut être soit marié et avoir plus de deux ans de mariage ou être célibataire de plus de 28 ans. Il est prévu depuis 1966 qu'il peut y avoir une filiation adoptive unisexuée mais dans une seule lignée. L'État cautionne ainsi une espèce d'auto-engendrement où l'on va légalement dire que l'enfant n'a qu'un parent comme s'il n'était issu que d'un homme ou que d'une femme. Ce qui, sur le plan juridique et sur le plan de la signification symbolique, est assez étonnant. Il est vrai que le droit en la matière peut tout faire. Théoriquement, un homosexuel peut adopter en tant que célibataire mais pas en tant que couple. D'autant que les décrets d'application de la loi de 1966 prévoient que la situation matrimoniale de l'intéressé ne doit pas être déterminante dans le refus ou l'acceptation de l'agrément qui est la phase préalable à toute procédure d'adoption. Cet agrément administratif est une sorte de contrôle pour savoir si le parent est un bon candidat au niveau parental. Or, aujourd'hui, le Conseil d'État nie cette qualité de parents aux homosexuels du seul fait de leur homosexualité. C'est une interprétation à l'encontre de ce que veut la loi. Donc coexistent deux types de décisions, une qui concerne un dogme et l'autre l'homosexualité. Avec la même argumentation: si les choix de l'intéressé doivent être respectés et quelles que soient

ses qualités éducatives, l'intéressé n'est pas en mesure d'apporter à l'enfant un épanouissement du fait de ses choix sexuels. Donc, aujourd'hui, la porte de l'adoption pour un homosexuel, même célibataire est fermée. Ce qui peut conduire à des situations absolument hallucinantes.

La reconnaissance du couple homosexuel Normalisation ou révolution symbolique?

L'institutionnalisation du couple homosexuel: une révolution symbolique

C'est un sujet difficile car nous avançons sur un terrain neuf et n'avons pas de modèles de comportement auxquels nous référer. Les seuls exemples d'unions contractées entre personnes du même sexe que j'ai trouvés dans le passé européen se sont très mal terminés. Dans la France paysanne du XVI^{ème} siècle, des femmes se sont mariées avec d'autres femmes déguisées en hommes. Découvertes, elles ont été condamnées à mort et exécutées². Dans l'Italie de la Renaissance, "huit Portugais se sont épousés masle à masle à la messe avec mêmes cérémonies que nous faisons nos mariages", rapporte Montaigne dans son *Voyage en Italie*. "Ils ont été arrêtés et brûlés."³

Le couple homosexuel n'a jamais été intégré à l'ordre symbolique qui règle l'alliance (hétérosexuelle) et instaure le passage de la nature à la culture selon l'idée que le règne de la nature est livré à la loi de l'accouplement. Les règles matrimoniales instaurent l'alliance entre hommes et femmes sur la base de l'interdit de l'inceste et la répression de l'homosexualité (sauf dans l'antiquité grecque où l'acte homosexuel masculin est institutionnalisé dans la *paiderestia*⁴).

En outre, les règles d'alliance légitiment la domination de l'homme sur la femme. Il s'agit de s'approprier le corps des femmes pour s'assurer le contrôle de la fécondité féminine par la pureté de la lignée spermatique. Il s'agit aussi d'échanger les femmes entre hommes, comme on échange les biens. La transmission du patrimoine est au cœur des règles d'alliance et elle se fait par le biais de la filiation et du nom du père. Femmes, biens, mots, apparaissent homogènes selon la théorie de l'échange formalisée par Lévi-Strauss.

L'alliance a donc été instituée au prix d'une répression de l'homosexualité qui a été, de ce fait, placée hors de la culture et, par conséquent, de la symbolique du couple, de l'union, de la généalogie et de l'amour. Cela n'a pas empêché le patriarcat de mettre en place un pouvoir masculin fondé sur la sublimation de l'homosexualité. L'Église, l'armée, la politique ont été, jusqu'à une période très récente, les institutions clés de cette sublimation. La reconnaissance du couple se pose donc en termes différents selon qu'il s'agit d'hommes ou de femmes. On s'en rend compte très vite dès qu'on analyse les formes historiques de la répression de l'homosexualité selon les sexes.

L'accouplement homosexuel masculin a été délibérément stigmatisé et renvoyé: à la contre-nature sous l'Ancien Régime, passible du bûcher; à la perversion à partir du XIX^{ème} siècle, l'inversion, etc. La norme sexuelle apparaît avec la mise en place de la polarité homo/hétéro qui remplace la polarité homme/femme précédente.

Pour les femmes, il n'y a pas d'accouplement mais "frottements" si l'on s'en tient au

¹ Marie-Jo Bonnet, historienne et femme de lettres, a écrit un ouvrage sur les relations amoureuses entre les femmes (*Les relations amoureuses entre les femmes, du XVI^{ème} siècle au XX^{ème} siècle: essai historique*, Paris: Odile Jacob, 1995) ainsi qu'un article traitant "De l'émancipation amoureuse des femmes dans la cité" aux *Temps Modernes* mars-avril 1998).

² Marie-Jo Bonnet, Les bûchers de Gomorrhe, *Ex aequo*, mai 1998.

³ Michel de Montaigne, *Journal de voyage en Italie*, Paris: La Pléiade, pp. 1227-28.

⁴ "Dans les États (Thèbes, Eléens et Lacédémoniens) la liaison homosexuelle entre un homme adulte et un adolescent est une règle socialement établie, une institution", écrit Bernard Sergent dans *L'Homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris: Payot, 1986. Il ajoute: "La paid-erastia est bien une pédophilie", p.77.

vocabulaire choisi par les lettrés de la Renaissance pour désigner les amours lesbiennes. Ils nomment ces femmes “tribades”, mot qui vient du grec *tribein* et signifie frotter, s’entrefrotter et qui sera employé presque exclusivement jusqu’à la fin du XIX^{ème} siècle. Faire appel à la notion de frottement pour identifier une relation sexuelle et amoureuse féminine renvoie à une autre évidence philosophique: la pénétration (puisqu’elle peut avoir lieu) se fait fatalement à l’aide d’un simulacre de pénis (le godemiché), ce qui verse les amours lesbiennes dans le registre du mimétisme masculin. Une “tribade” est une femme qui “contrefait” l’homme. Sa sexualité relève, par conséquent, dira l’*Encyclopédie*, des “choses non naturelles”.

La répression s’exerce donc à deux niveaux: au niveau symbolique, par négation de l’Éros lesbien qui mène au renforcement du primat du phallus (celui qui donne le sens au non-sens); au niveau politique, par négation de l’individualité de la femme et du pouvoir spiritualisant de la féminité. C’est celle qui “contrefait” l’homme qui est condamnée à mort au XVI^{ème} siècle et enfermée en hôpital psychiatrique au XIX^{ème} siècle. Ou, plus exactement, c’est celle qui prend la liberté de s’habiller en homme qui est poursuivie parce qu’elle change de statut social en changeant d’apparence sexuelle. En revanche, celle qui “fait la femme” n’est pas poursuivie. Par principe innocente, elle bénéficie d’un statut féminin qui la classe dans le rien, le néant, la béance. L’Éros lesbien n’a donc pas de statut propre.

On voit donc que les représentations de la sexualité n’étant pas les mêmes pour les deux sexes, la place du couple *gay* et lesbien dans le système symbolique est donc forcément différente. Mais, avant de l’aborder, je dirai d’abord ceci qui concerne l’un et l’autre sexe.

La reconnaissance du couple homosexuel est en soi une révolution symbolique fondamentale, une des plus grandes révolutions symboliques depuis l’Antiquité. Le couple n’est plus appréhendé sous l’angle de l’accouplement animal, pulsionnel, pervers, déviant, mais comme union sexuelle entre deux personnes, restituant à la relation sexuelle sa dimension d’amour, de rencontre avec l’autre et d’ouverture vers le sacré.

Le désir est un mystère à respecter comme tel car il ne choisit pas toujours de s’exprimer selon les voies majoritairement reconnues. Les orientaux ont un grand respect pour le désir qu’ils voient comme une énergie de première importance. Dans le Tantrisme, écrit Jean Varenne, “le désir transcende les distinctions de sexe et s’impose à tous comme une toute-puissance supérieure. Il apparaît comme une forme de la toute-puissance du destin: un bien ou un mal dont ni l’homme ni la femme ne sont responsables”⁵.

C’est parce que le désir est un *fatum*, donc une énergie qu’on ne contrôle pas et qui fait éclater les conditionnements de toutes sortes, que les sociétés ont cherché à le canaliser vers des buts socialement utiles comme la procréation ou le développement de la famille. Mais l’homosexualité est là pour montrer que le désir a d’autres pouvoirs. École de liberté s’il en est, elle nous aide à nous libérer de la mainmise sociale et étatique posée sur la sexualité. Il nous faut donc réfléchir aux formes d’institutionnalisation de l’union homosexuelle que nous souhaitons nous donner, sachant que nous évoluons entre deux extrêmes également dangereux: d’un côté le risque d’une réglementation par l’État de nos pratiques amoureuses qui pourrait porter atteinte à notre liberté d’inventer de nouveaux modèles; de l’autre, une absence totale de protection juridique qui maintiendrait le désir homosexuel hors-la-loi et donc hors d’un référent symbolique commun.

Je distinguerai donc deux plans.

- Le plan anthropologique concerne l’union sexuelle comme expérience humaine fondamentale propre à toute rencontre amoureuse, quel que soit le sexe des partenaires. Dans cette optique, le désir homosexuel dépasse la question des identités de genre puisqu’il implique une reconnaissance de l’autre comme objet d’amour. Mais cette “reconnaissance” n’est pas reconnue par la société.

⁵ Jean Varenne, *Le Tantrisme*, Paris: Éd. La Table ronde, 1997, p. 52.

- Le plan politique concerne le statut des couples de même sexe dans la cité et, plus largement, celui du désir/amour “homo” sexuel dans le champ symbolique.

La question qui se pose est donc de savoir si l’inscription sociale, le Pacte civil de solidarité, la revendication d’égalité de droits entre couples homosexuels et couples hétérosexuels va permettre de reconnaître l’Éros lesbien et *gay* dans leur valeur propre, autrement dit si l’égalité entre homosexuels et hétérosexuels est créatrice de légitimité symbolique globale; si le juridique est assez fort pour combattre l’homophobie ou si le recours au juridique ne procède pas d’un désir de rentrer dans la norme pour se faire accepter.

La création d’un statut du couple homosexuel: un triple risque de normalisation sociale

La création d’un statut répond à l’angoisse d’exclusion et s’inscrit dans un imaginaire du préservatif. C’est un réflexe de survie face au sida, au chômage, à la pauvreté, à une vie précaire et un avenir bouché, voire inexistant pour les malades. La loi est donc investie d’une triple mission: protéger, reconnaître et intégrer dans la société.

Cette triple mission est par définition normalisatrice puisqu’il s’agit d’intégrer l’homosexualité dans un modèle commun, le modèle hétérosexuel, sachant que c’est le modèle d’une majorité qui se prend pour la norme. Il ne faut donc pas confondre norme et majorité. L’homosexualité est minoritaire et doit vivre avec une hétérosexualité majoritaire qui agit en normalisatrice.

Quels sont les risques de normalisation sociale liés à l’institutionnalisation du couple?

Le risque d’uniformisation sous un modèle unique généré par le primat du juridique sur le culturel

Pourquoi vouloir reconnaître l’homosexualité par le vecteur du juridique quand elle ne l’est pas par la culture commune? Le juridique uniformise dans un modèle commun. Le culturel différencie en explorant des modèles possibles. La disparition d’une grande partie de l’intelligentsia masculine dans l’épidémie du sida a laissé un vide culturel qui est rempli actuellement par les juristes. Ils ont mis au point un projet de contrat – le PACS – qui écarte la reconnaissance légale de l’union libre. S’il est accepté, les couples hétérosexuels auront le choix entre trois statuts tandis que les homosexuels en auront un seul. N’est-ce pas une manière de reconduire les inégalités induites par l’opposition majorité/minorité?

Le risque d’oubli de soi généré par le primat du modèle d’intégration hétérosexuelle

La norme d’intégration est hétérosexuelle, pas homosexuelle. On s’aligne sur un modèle qui n’est pas le nôtre: le mariage ou le sous-mariage (le PACS) et on reconduit le modèle unique qui joue ici le rôle de norme d’absorption. C’est une normalisation, du point de vue du système des règles d’alliance. On ne se définit plus par rapport à soi, à sa richesse propre et à l’exploration de sa différence, mais par rapport à la norme dominante. On efface sa différence pour s’assimiler au modèle dit universel conçu comme assimilateur de l’Autre. C’est la revendication égalitariste qui devient un modèle masculin.

Le risque de consolidation de la loi du père généré par le primat du phallus

Les homosexuels hommes qui revendiquent l’égalité de droits entre homos et hétéros ne parlent jamais d’égalité entre hommes et femmes, comme s’il n’y avait pas de femmes parmi eux et comme si l’égalité entre les sexes était réalisée. Ils n’y pensent pas. Cela ne les concerne pas. Ce qui montre bien que les égalitaristes se situent par rapport aux autres hommes et non dans le cadre d’une société bi-sexuée. Il s’agit donc d’une normalisation qui

s'effectue à l'intérieur d'une composante masculine par remodelage des normes et déplacement des oppositions. On reconnaît les couples homos égaux aux couples hétéros et on laisse de côté ceux qui veulent vivre en union libre ou en célibataires. Seront-ils privés de droits parce qu'ils ne vivent pas en couple contractuel?

La prédominance de cette problématique masculine a été analysée par le professeur Rémi Libchaber qui remarque, dans un article sur les forces créatrices du droit, que "le projet d'un contrat d'union entre concubins a été constamment poussé par un collectif principalement composé d'associations de concubins homosexuels masculins. Pourtant, dans l'exposé des motifs des propositions de lois, cette catégorie est dissimulée au point que la proposition puisse passer pour réaliser un intérêt vraiment général. [...] Ainsi les propositions de lois veulent effacer la trace des pressions intervenues pour se parer des oripeaux de l'universalisme; mais ce faisant, elles aboutissent à l'exact contraire puisque le particularisme de la proposition est manifeste: demandée exclusivement par un groupe, elle lui est à l'évidence spécifiquement adaptée"⁶.

Faire passer une revendication particulière pour une réforme universaliste est une pratique dont nous avons souvent été victimes, nous les femmes. Pour mémoire, je citerai trois grands exemples dans le passé où la reconnaissance de l'homosexualité (masculine) coïncide avec le renforcement de la domination masculine sur les femmes par leur enfermement dans le gynécée (antiquité grecque), la famille (au XIX^{ème} siècle) ou le "droit à l'indifférence" revendiqué dès les années 1970.

L'antiquité grecque institutionnalise l'homosexualité masculine à travers la *paidèrastia* codifiant les relations entre l'*éraste* et l'*éromène*. C'est un système inégalitaire qui établit une adéquation entre statut sexuel et statut social⁷, une initiation au patriarcat et aux rôles sexuels complémentaires actif/passif. Dans le même temps, l'homosexualité féminine est déclarée *atopoi erotes*, amour sans lieu, grâce à quoi Sappho n'est même pas citée dans *Le Banquet* de Platon qui fonde pourtant notre conception de la bisexualité.

En 1791, les révolutionnaires français effacent la sodomie de la liste des crimes contre nature mais, l'année suivante, la princesse de Lamballe est assassinée lors des journées de septembre pour crime d'amitié excessive avec la reine. D'un côté, les révolutionnaires accordent la liberté sexuelle aux hommes, de l'autre, ils renforcent leur tutelle sexuelle sur les femmes au moyen du Code civil promulgué en 1804 qui exclut les femmes des droits "humains" dont jouissent les individus hommes.

En 1981, la dépénalisation de l'homosexualité n'a aucune incidence sur la visibilité des lesbiennes. Pourquoi? Parce que l'indifférence sexuelle se règle sur le modèle masculin qui occulte du côté de l'hétérosexualité comme de l'homosexualité le signifiant féminin sous le modèle unique du "primat du phallus".

L'égalitarisme fait le lit d'une vision homosexuelle masculine du monde où l'autre, en l'occurrence la femme, disparaît comme autre pour être intégrée au modèle universel. La reconnaissance se fait au prix du sacrifice de sa différence, ou plus exactement de la réduction de l'altérité à du spécifique, forcément secondaire en qualité et universalité. Sous l'universel apparaît la hiérarchie propre au système symbolique masculin, la loi du père/institution qui, elle, n'a pas changé. Je rappelle que Lacan définit le nom du père comme "le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps, identifie sa personne à la figure de la loi"⁸.

Les femmes n'ont pu prendre leur place dans la cité qu'en cassant ces structures de légitimation qui sont fondées, pour l'ordre symbolique, sur l'exclusion du féminin du

⁶ Rémi Libchaber, Les forces créatrices du droit... à propos des projets de contrats d'union entre concubins, *RTD civ.* 1, janvier-mars 1998, p. 226

⁷ Voir Bernard Sergent. *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris: Payot, 1986. Pour Sappho, voir mon prochain livre, *Les Deux Amies* (à paraître).

⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire*, Paris: Le Seuil, 1973.

signifiant ontologique unifié et sur l'échange des femmes entre hommes en ce qui concerne les règles matrimoniales.

L'institution – la maison du père – reproduit et transmet le pouvoir/savoir masculin en cantonnant les femmes à la transmission de la vie. A-t-elle changé depuis que l'égalité des sexes est inscrite dans la loi? Les institutions sont loin d'être "bi-sexualisées" et, d'ailleurs, d'éminents professeurs tels que Pierre Legendre s'y opposent radicalement au nom du génie symbolique de l'institution. Nous vivons dans une société qui est mixte dans les faits mais qui ne l'est pas dans son système symbolique puisque l'universel se règle sur le un masculin hérité du monothéisme chrétien. Les femmes doivent donc "se faire homme" si elles veulent rentrer dans la cité des hommes.

Enfin, on ne peut pas ne pas remarquer dans ce débat sur la reconnaissance légale du couple homosexuel que les gays ne prennent jamais les femmes comme interlocutrices et référence égalitaire. Ils veulent être les égaux des hétérosexuels, c'est-à-dire reconnus par leurs pères. Pourquoi pas par leurs mères, leurs sœurs ou leurs compagnes de lutte? Probablement parce qu'elles ne sont pas pour autant porteuses de sens.

Pour la différenciation des enjeux symboliques portés par les homos et les femmes. Quand l'universalisme s'oppose à la bi-sexualisation des institutions

Ce n'est pas la première fois que les gays s'adressent plutôt aux hétérosexuels qu'aux femmes. En 1971 nous avons vécu ce même phénomène à travers le Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire, fondé, je le rappelle, par des féministes dans le sillage du Mouvement de Libération des Femmes.

Le FHAR avait beau s'insurger contre les normes et inscrire sur sa banderole au défilé du 1^{er} mai 1971: "À bas la dictature des normaux", il ne parlait qu'aux hommes, comme le remarqua Anne-Marie Fauret dès juin 1971: "[...] est-il indispensable, parce qu'on est un homme, de ne s'adresser implicitement qu'aux hommes? C'est que partout et toujours l'homme est le seul système de référence, le seul interlocuteur valable, celui dont on jalouse obscurément le pouvoir! Le pénis symbolise tour à tour le sceptre et la matraque. Tout cela, quel intérêt pour les femmes? Aucun. Dans la société bourgeoise et patriarcale, LE sexe, c'est le pénis, cette épée dont nous sommes le fourreau. L'homosexualité? C'est la pratique sexuelle de l'homme – puisque nous, femmes, nous n'avons pas de sexe, seulement un trou!"⁹.

Nous vivons dans un ordre symbolique régi par le primat du phallus, c'est-à-dire dans un ordre qui pose le phallus comme le signifiant du désir et non un symbole sexuel féminin. Nous sommes dans le règne de l'un-iversel. Il n'y a qu'un sexe, le phallus, qu'un Dieu, notre père, qu'une religion, le monothéisme et qu'un modèle d'intégration dans la cité, le modèle universaliste masculin.

Le primat du phallus est donc implicitement reconduit par les partisans de l'institutionnalisation du couple dès lors qu'ils ne réfléchissent pas sur les normes, les rôles sexuels et la loi. Aujourd'hui, être reconnu, c'est s'inscrire dans une norme juridique et non la faire éclater comme norme et comme source de reconnaissance.

Lorsqu'on parle de l'homosexualité, on ne dit jamais qu'elle concerne les deux sexes, autrement dit que la différence des sexes la traverse et la travaille de la même manière, mais sur un autre plan qu'elle travaille l'hétérosexualité. L'homosexualité n'est pas seulement le territoire du même, comme le pensent beaucoup de féministes actuellement qui l'analysent comme un fait masculin en oubliant que cet autre contient du même sexe qu'elles (je pense

⁹ Réponse des lesbiennes à leurs frères homosexuels. *Rapport contre la normalité. Symptôme 3*, Paris: Champ Libre, 1971, p.80.

notamment au dernier livre de Sylviane Agacinski¹⁰).

Le fait que les lesbiennes se soient insérées très tard dans le débat sur la reconnaissance légale du couple homosexuel est un signe que, pour elles, les priorités sont ailleurs. L'histoire de ces trente dernières années le montre de manière éloquente et je me contenterai de rappeler les différences qui se sont exprimées dès 1971 entre l'homosexualité masculine et féminine.

Les deux sexes se sont nettement différenciés autour de sujets importants qui représentent des enjeux symboliques décisifs, présents encore aujourd'hui dans le débat.

Rapport homosexualité-hétérosexualité

Le Mouvement de libération des femmes s'est développé sur une dynamique très différente de celle des gays. Les gays se sont séparés des hétéros pour apparaître comme groupe sexuellement réprimé. Les lesbiennes se sont unies aux femmes hétéros pour construire une nouvelle identité de femme et s'affirmer dans la cité.

Sexualité

Là aussi, des débats très vifs ont opposé hommes et femmes autour de l'idéologie de la jouissance prônée par les hommes du FHAR, ce qui amena Guy Hocquenghem à écrire en 1972: "Dès le début le FHAR se signalait comme un mouvement sexuel: nous parlions sexe, nous ne parlions même que de sexe, à croire, nous disaient certaines femmes, que l'amour et les relations humaines nous intéressaient peu. [...] S'il existe un mouvement anti-humaniste, c'est bien celui-là, où le sexe machine, les organes branchés occupent presque tout le désir exprimé. Nous sommes des machines à jouir"¹¹.

Chez les femmes, en revanche, l'ambition était de "réaliser sa totalité d'être humain"¹², que l'on soit homo ou hétéro, ambition qui s'est développée dans le contexte d'un mouvement non mixte découvrant la sororité, le désir pour son propre sexe et l'amour¹³. "Nous lesbiennes, nous voulons parler de notre amour, car nous en avons assez de voir l'homme étaler le sexe et lui seul. En lui-même notre plaisir ne se réfère à aucune image de puissance, d'oppression"¹⁴.

Remise en question du couple, des rôles et des comportements de soumission au désir de l'homme

"La lutte pour la libération de l'homosexualité est subordonnée à la lutte pour la libération de la femme et du couple en général (ce jour-là, les hommes homosexuels ne feront plus un complexe de féminité)"¹⁵, écrivait Sylvie dans le n° 12 de *Tout*. La révolte des femmes a brisé les cadres traditionnels de reconnaissance des femmes comme la conjugalité, le couple, seule intégration sociale légitimante pour les femmes jusqu'à une date très récente, la maternité – une femme sans enfants n'est pas une vraie femme¹⁶ – et la famille.

Mais la remise en question des rôles sexuels n'a pas suscité le même intérêt du côté du FHAR, comme l'écrivait Guy Hocquenghem dans *Tout* en disant:

"Nous homosexuels, ne pouvons adopter le point de vue de la 'déconstruction des rôles'

¹⁰ *Politique des sexes*, Paris: Le Seuil, 1998.

¹¹ *Partisans* 66-67, juillet-octobre 1972, p. 157.

¹² Des militantes du MLF. Votre libération sexuelle n'est pas la nôtre. *Tout* 15, juin 1971. Pour plus de détails, voir Françoise Picq, *Les années mouvement*, Paris: Le Seuil, 1993.

¹³ Voir Marie-Jo Bonnet, De l'émancipation amoureuse des femmes dans la cité, lesbiennes et féministes au XX^{ème} siècle, *Les Temps Modernes*, mars-avril 1998.

¹⁴ Réponse des lesbiennes à leurs frères homosexuels, *op. cit.*

¹⁵ Sylvie, *Tout* 12, avril 1971.

¹⁶ Geneviève Délais de Parseval rappelait dernièrement que "la fonction de reproduction, sans doute vitale pour l'espèce, ne l'est en aucune manière pour l'individu lui-même". Actes du colloque *Familles gayes et lesbiennes en Europe*, Éd. APGL, 1998, p.40.

que si nous avons droit à tous les rôles, pas quand certains (celui d'objet de désir par exemple) nous sont interdits"¹⁷.

L'égalitarisme homosexuel oblitère cette dynamique d'autonomie et d'émancipation des femmes. Il opère un retour en arrière vers des valeurs masculines normatives, prétendument intégrationnistes, qui donnent l'impression d'être à tout le monde et d'avantager tout le monde. À ce sujet, Geneviève Delaisi de Parseval remarquait dans un colloque récent de l'Association des parents gais et lesbiens: "Je m'interroge tout de même sur les contorsions de certains pour tenter d'ajuster au modèle dominant, normatif et quelque peu restrictif qui, pendant des siècles – lisons les historiens et je pense par exemple au dernier numéro des *Temps Modernes* 'Questions actuelles au féminisme'¹⁸ – a opprimé les femmes, culpabilisé les gens stériles et marginalisé les sexualités différentes"¹⁹.

Parmi ces ajustements, citons la revendication du mariage gay proposée par des juristes et des militants (le Centre *gay* et lesbien de Paris notamment) comme expression logique de l'égalité des droits entre homos et hétéros. L'histoire disparaît, la mémoire, l'imaginaire collectif et l'évolution dynamique des sociétés. Nous sommes dans un raisonnement de pure logique formelle qui réduit le système d'alliance à une équation mathématique. Étant donné que le mariage a toujours avantagé les hommes, on peut s'interroger sur les motivations qui poussent les *gays* à occulter son arrière-plan historique, comme s'il existait dans l'ici et maintenant en dehors de tout conditionnement historique. Pourtant, nombreux sont celles et ceux qui savent, au moins par expérience familiale, combien il peut être aliénant et pathogène. Il serait plus logique de souhaiter sa disparition. Mais le désir d'être reconnu par le père supplante apparemment celui de s'affirmer en fils rebelle agissant avec les femmes pour mettre en place un monde nouveau. L'apport critique et théorique du MLF n'est pas intégré par le mouvement *gay*, alors qu'il a profondément bouleversé la conception du couple chez les hétéros comme l'a montré Irène Théry²⁰ dans ses travaux.

Nous devons donc admettre qu'il existe actuellement deux dynamiques de reconnaissance de l'homosexualité.

- La reconnaissance légale du couple, portée majoritairement par les homosexuels masculins, auxquels se sont jointes les femmes à partir de 1997 seulement. La coordination lesbienne est très nuancée sur le sujet puisqu'elle soutient conjointement le PACS, le concubinage et le renforcement des droits individuels.
- Le renforcement des droits et libertés individuelles, porté principalement par les lesbiennes et qui suppose que la liberté sexuelle des femmes soit reconnue dans son principe, comme l'a montré Marianne Schulz²¹. Je place le concubinage et l'union libre dans cette dynamique.

Je rappelle qu'à Pékin il a été impossible d'inscrire la liberté sexuelle des femmes et la libre orientation sexuelle comme droit humain fondamental à cause de l'opposition acharnée des États intégristes (catholiques et musulmans)²². Si la liberté sexuelle de l'homme est reconnue dans le monde entier, celle de la femme est loin de l'être, malgré la pilule qui permet aux femmes de se réapproprier leur fécondité et leur liberté de choix.

Dans notre pays, la "libre disposition de notre corps" n'est pas considérée comme un droit fondamental des femmes car il n'est pas inscrit dans la constitution. C'est ce qu'on

¹⁷ Réponse au texte des femmes. *Tout* 16, mai 1971. Ce texte anonyme est de G. Hocquenghem qui faisait partie de l'équipe de *Tout* avec des militantes du MLF comme Françoise Picq, etc.

¹⁸ N° 593, avril-mai 1997.

¹⁹ Geneviève Delaisi De Parseval, Conditions d'une "bonne" parentalité. Actes du colloque *Familles gais et lesbiennes en Europe*, Éd. APGL, 1998, p.40.

²⁰ Voir notamment *Le démariage*, Paris: Odile Jacob, 1992.

²¹ Marianne Schulz, Lesbiennes: les silences du droit, *Les Temps Modernes*, mars-avril 1998.

²² Voir Marie-Jo Bonnet, La liberté sexuelle des femmes en question... à Pékin, *En avant toute!*, Paris: Le temps des Cerises, 1998, p. 263.

appelle un droit dérivé. Je rappelle qu'aux Assises nationales pour les droits des femmes de mars 1997, le carrefour lesbien a proposé d'inscrire dans la constitution le droit à la libre orientation sexuelle. Cette proposition n'a été reprise ni par les femmes, ni par les homosexuels. Il faudra bien pourtant le faire si nous voulons agir au niveau des principes et non seulement des faits.

Investir les pratiques symboliques autour du couple de femmes et du désir féminin

Investir l'imaginaire culturel du couple de femmes

Nous devons étudier le couple de femmes pour savoir s'il est porteur d'autres modèles. Le terrain est quasiment vierge. Nous ne pourrions sortir de l'ordre symbolique phallique qu'en créant d'autres modèles. Encore aujourd'hui, la plupart des femmes pensent leur rapport à la cité sur le modèle hétérosexuel tandis que les hommes le pensent sur le modèle homosexuel, hérité de la démocratie grecque, qui fut régulièrement remodelé par les différents systèmes politiques, comme par les psychanalyses freudienne et lacanienne. Pour l'instant, la conceptualisation de la différence des sexes est une exigence des femmes, pas des hommes. Souhaitons qu'elle le devienne.

Nous avons intérêt, nous les femmes, à investir la reconnaissance légale de l'union libre pour deux raisons principales. D'abord, elle répond à une aspiration de liberté et d'individuation. Elle est pratiquée par les ouvriers, les artistes, les féministes, les homos, tous ceux qui cherchent depuis deux siècles à émanciper l'individu des conventions et conditionnements sociaux. De plus, elle est actuellement la seule proposition qui intègre le couple homosexuel à la loi commune. Mal conçu, contestable dans ses énoncés relatifs à la durée probative du contrat, le PACS ressemble à un gadget pour homosexuels qui reste profondément inégalitaire dans son principe du strict point de vue de l'égalité homos/hétéros. Cependant, l'union libre est, en elle-même, insuffisante pour symboliser l'union homosexuelle car elle demeure au niveau des faits et non au niveau des signes et des significations propres à la pratique symbolique.

Investir la symbolisation du désir et de l'individualité féminine

Ce travail ne fait que commencer. Il y a des modèles dans l'histoire que nous devons retrouver et formaliser. J'ai travaillé, quant à moi, sur le cheminement historique d'Éros lesbien comme alternative au modèle de la complémentarité des sexes²³. Il y en a d'autres. Les Amazones, société de femmes, le mouvement des Précieuses, la culture des Salons, etc.

Ce travail suppose que nous développons une culture de femmes, comme nous l'avons fait dans les années 1970, dans le cadre, je le rappelle, d'un mouvement non mixte émancipateur des référents masculins. Depuis que la mixité s'est réintroduite dans le féminisme, la culture des femmes a de nouveau disparu. La symbolisation se fait par la culture, art du langage et de la mise en rapport entre signifiant et signifié. La relation entre hétérosexuelles et homosexuelles est pour moi absolument essentielle à cultiver si nous voulons développer cette culture. "Nous avons des expériences d'homosexualité symbolique", écrivait Françoise Duroux en 1983²⁴. Il faut bien admettre que ces expériences font toujours peur puisqu'elles ont été quasiment évacuées de la recherche universitaire et des travaux théoriques féministes de ces quinze dernières années. L'étude des "rapports sociaux de sexe" ne peut pas toujours constituer le vecteur d'intégration des femmes dans la cité.

²³ A paraître en 1999 sous le titre *Les Deux Amies*.

²⁴ Voir Françoise Duroux, *La société des femmes. Les Cahiers du Griff (D'Amour et de raison)*, hiver 1983-84. Cet article n'a malheureusement pas eu l'écho qu'il mérite, mais il faudra bien y revenir.

Le symbole est ce qui relie deux choses séparées. Il est de l'ordre des signes, pas des faits. Symboliser c'est mettre ensemble, établir un rapport par la voie du langage. N'oublions pas, cependant, que l'ordre symbolique est une convention. À un moment donné on fixe les rapports d'analogie entre le signifiant (le mot) et le signifié (la chose). C'est une relation conventionnelle qui dépend des intérêts et de la vision du monde. L'exemple le plus frappant est la définition du désir. Lacan affirme que le phallus est le signifiant du désir mais nous pourrions tout aussi bien affirmer que c'est la vulve, ou le sein (désir de manger). Dire que c'est le phallus qui ordonne le registre symbolique c'est placer la mère, notre premier objet de désir, dans le registre du pulsionnel, antérieur à l'ordre symbolique comme l'a montré Marcelle Marini²⁵. Investir le terrain du symbolique, c'est investir le terrain de la valeur. Nous devons nous donner de la valeur et nous mettre en valeur. L'amour pour son propre sexe en est le moyen, le désir en est l'aiguillon. Nous sommes au tout début de la réflexion sur la sororité, la solidarité entre femmes et les formes d'amour physique, affectif, spirituel. L'expérience de la jouissance assumée entre femmes nous ouvrira-t-elle la porte du sacré et des généalogies spirituelles vécues cette fois-ci sur le mode féminin?

Penser l'unité du deux à partir de la reconnaissance de chacun

Jusqu'à présent l'unité s'est pensée par projection du un sur le deux et non comme unification des deux à partir d'une reconnaissance de chacun. C'est la difficulté à laquelle est confrontée notre culture pour sortir de "la différence – inégalité – hiérarchisée" que les sociétés du monde ont institué quasiment partout, comme l'a montré Françoise Héritier²⁶. La différence des sexes structure la pensée humaine puisque nous avons tous de l'identique et du différent en chacun d'entre nous. Toute la symbolique s'acharne à différencier les genres masculin et féminin et à les séparer en posant l'adéquation entre le sexe et le genre. Il nous faut donc penser l'unité du deux après avoir repéré les différences et les avoir assumées.

Le PACS résout les problèmes matériels mais ne résout pas la relation humaine qui est fondée sur un imaginaire amoureux lié à un projet, une volonté, des sensations, une éthique. Sommes-nous assez grands et forts pour exister face aux hétérosexuels? C'est la question qui se pose finalement. Si l'institutionnalisation du couple homo permet l'approfondissement de réalités communes à tous, elle n'est en rien une fin. Car nous avons besoin d'un ailleurs. Nous aurons toujours besoin d'espaces de liberté hors du contrôle social et de ses processus de normalisation. Aujourd'hui c'est le besoin de protection juridique qui domine. Demain ce sera la nécessité d'explorer notre propre richesse. Car nous ne pouvons pas y échapper, que nous soyons femmes et/ou homosexuel(le)s. C'est le prix de notre propre reconnaissance, la base d'une co-naissance à une nouvelle conscience de soi et de sa dignité.

²⁵ Marcelle Marini, Le complexe d'Œdipe. *L'apport freudien: Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*, sous la direction de Pierre Kaufmann, Paris: Bordas. 1993. "Selon la loi du Symbolique, on ne se constitue comme homme ou comme femme que par le refoulement et même la répudiation du féminin-maternel conçu comme l'empreinte de l'animalité en nous: car le Réel est "impossible à médiatiser", p.289. Les homosexuelles sont-elles des femmes qui inscrivent leur désir dans le refus de cette répudiation-là?

²⁶ *Masculin, féminin, op. cit.*

Le débat

Florence Debray

Je suis dessinatrice, artiste et très nomade. C'est un honneur pour moi de m'inscrire dans la continuité de Marie-Jo Bonnet. Au début de son brillant exposé, elle a évoqué la place des hommes qui s'est institutionnalisée avec l'homosexualité dans la démocratie athénienne. Cette démocratie est le concept sur lequel nous vivons toujours, d'une démocratie qui se réfère malgré tout à l'exclusion de l'autre, de l'étranger. Qu'était alors la femme? Celle qui n'est pas citoyen. Tu as regretté de ne pas parler assez de Sappho, mais que ne l'as-tu fait par la suite? Car ce que l'on peut opposer à démocratie athénienne, c'est l'île de Lesbos, le Lesbos de l'époque qui avait d'autres règles que celle de la démocratie athénienne et dont on ne parle jamais, sauf quelques femmes qui l'évoquent de temps à autre, dans un livre. Tout au long de cette longue histoire, trop longue pour nous, on parle d'égalité, de rattrapage des droits, etc. Mais la référence est toujours le phallus qui est comme la pointe du cadran solaire qui nous indiquerait l'heure. C'est un aiguillon bien trop haut, toujours. En fait, l'homosexualité, dans la démocratie athénienne, excluait les femmes car c'était une question de pouvoir, de savoir qui exerce le pouvoir. Mais l'alternative, elle, existe du côté de Lesbos. C'est quelque chose qui a existé parce que si l'on reprend l'image du cadran solaire, la référence reste toujours ces pointes. Or, nous pouvons avoir d'autres références. Nous avons un autre lieu auquel nous référer et je crois qu'il faut revenir à cette notion d'espace. Cet espace où peut se mouvoir un langage, où peut se mouvoir une culture. C'est là d'ailleurs où réside le danger, bien senti, pressenti, ressenti par les hommes, qu'ils soient hétérosexuels ou homosexuels. C'est ce que nous avons à offrir parce que nous sommes généreuses, parce que nous sommes une terre d'accueil par définition. Et je ne dis pas ça métaphoriquement, mais effectivement: il existe un autre espace où une autre culture peut s'élaborer.

Marie-Jo Bonnet

Je suis contente que tu parles d'espace parce que c'est un problème. Nous ne savons pas encore investir l'espace du fait que nous sommes exclues *ipso facto* de l'espace de légitimité. Mais à propos de Sappho, j'ai été frappée que dans ses poèmes il n'y ait pas de référence à un rôle sexuel défini ni à une hiérarchisation adulte/jeune fille, contrairement à l'homosexualité masculine où tous les textes se réfèrent aux rôles actif (*eraste*) et passif (*eromène*, femme, esclave) qui fondent finalement le statut social des personnes dans la cité grecque. Chez Sappho, il n'est jamais fait mention de l'une qui est active et l'autre passive, peut-être parce qu'il s'agit d'une poésie lyrique (poésie du sentiment) fondée sur le désir. Je me suis dit alors: "Comment se fait-il que la poésie saphique ait été éliminée du corpus érotique commun?" Par exemple, Platon ne la cite pas dans *Le Banquet* qui est pourtant un dialogue philosophique entièrement consacré à l'amour et où il donne la parole à Aristophane qui explique qu'il y a trois sortes de couples: le couple formé d'une moitié d'homme et d'une moitié de femme (l'androgynie), celui qui unit deux moitiés de femme et enfin deux moitiés d'homme. Mais quand il parle de ces *hetairistria*, il ne cite pas Sappho à l'appui de sa démonstration. De même, pour les quatre ou cinq autres personnes qui exposent un point de vue différent sur l'amour, aucune ne parle de la conception de l'amour de Sappho, ce qui est surprenant du fait qu'elle vivait au siècle précédent. Pourquoi Sappho a-t-elle disparu de la culture grecque alors que, dans le même temps, elle reçoit les hommages des plus grands? On l'appelle "l'Homère féminin". Dans le *Traité du Sublime*, Longin dit que sa poésie est un exemple de sublime par la façon dont elle parle de la passion¹. Si Sappho a été éliminée, c'est parce que sa poésie amoureuse ne donne aucun élément pour étayer un statut social féminin qui aille dans le sens de l'enfermement dans le gynécée. Au contraire, c'est une poésie du sentiment amoureux fondateur d'une liberté du désir et d'une déterritorialisation sociale. Quand elle dit à une

¹ Longin, *Du sublime*. Traduction, présentation et notes de J. Pigeaud, Paris: Rivages Poche, 1993.

femme: “je, femme, te désire toi, femme”, elle va à l’encontre de ce que la “démocratie grecque” est en train de mettre en place pour les femmes. C’est pour cette raison que l’amour saphique est très rapidement rangé parmi les *atopoi erotes*, les amours sans lieu de la cité. Pour nous, aujourd’hui, il est important de savoir que la première femme qui prend la parole dans l’histoire occidentale le fait en exprimant son désir pour des femmes. Dire “je te désire” à une femme, c’est accéder à une liberté de créatrice. Il y a un lien entre la construction de soi comme sujet amoureux et comme sujet créateur, lesquels fondent le sujet politique. De plus, l’amour chez Sappho est porteur d’une conception du monde qui la relie au cosmos bien plus qu’à la cité. Par exemple, ce poème: “Il me semble miroir du soleil ou de la lune. Ton beau visage quand tu es là près de moi... profondément caressée” (traduction Edith Mora²). Elle compare le visage de l’aimée au soleil ou à la lune. Ce “ou” est fondamental, car il échappe à l’équation soleil = homme et lune = femme, pour aller vers une perception cosmique de ce qu’elle voit. C’est toute une symbolique du désir féminin qui se dessine ici, avec les références au soleil ou à la lune, au jour ou à la nuit, à l’homme ou à la femme. Elle introduit les trois dimensions avec la hauteur du ciel (le soleil) et la profondeur du corps, “profondément caressée”. On est dans l’espace. On est dans l’espace du désir. On est dans une symbolique de l’amour, où chacune et chacun peut se situer comme sujet.

Michèle Ferrand

Je pense qu’il faut être prudente parce que la formule “je te désire” n’est pas forcément égalitaire. Elle peut l’être. Je n’attaque pas Sappho, mais elle peut ne pas l’être. Tu dis d’autre part que “le mariage a toujours bénéficié aux hommes et c’est pour ça que les homosexuels masculins le réclament à l’heure actuelle”. Mais, si le mariage a toujours bénéficié aux hommes, c’était parce que le mariage instituait un rapport inégalitaire entre deux individus. Je ne vois pas pourquoi le mariage entre deux homosexuels n’aurait pas le même effet. S’il doit bénéficier à l’un, ce sera au détriment de l’autre. Je ne vois pas pourquoi, si c’est l’institution du mariage qui est inégalitaire, le mariage homosexuel pourrait échapper à la perpétuation de ces inégalités. Dans le mariage homosexuel aussi se pose la question des droits propres ou des droits dérivés des personnes.

Marie-Jo Bonnet

Dans le cadre du mariage entre hommes, l’homme ne perd jamais son nom. Il y est toujours sur la base de son individualité, dans une société qui le reconnaît dans son individualité. La question du mariage entre femmes pose des problèmes symboliques différents. Je ne me situe pas au niveau du droit, parce que le droit ne construit pas l’identité du sujet amoureux, il la consolide. Le droit codifie notre rapport à la cité et suppose la présence de sujets autonomes. Or, l’amour entre femmes n’est pas symbolisé dans notre culture. Il relève toujours, dans l’imaginaire collectif, de l’imitation de l’homme, de l’insignifiance sexuelle ou de l’agression contre l’homme à travers la peur ancestrale des Amazones, peur réactivée dans les années 1970 par le radicalisme du Mouvement de libération des femmes. J’essaie de penser l’union avec une femme d’une façon plus large que le droit. Cette conceptualisation exige de faire appel à la création et à la spiritualité parce que le rapport au sacré, à la transcendance, fonde toute inscription d’un “pouvoir aimer les femmes” dans la cité. Jusqu’à présent, on a réduit le problème de la reconnaissance du couple homosexuel à sa dimension juridique. C’est nettement insuffisant et l’expérience prouve bien que le droit corrige très peu le fait inégalitaire quand seulement 10% de femmes représentent la nation à l’Assemblée nationale.

² Edith Mora, *Sappho, histoire d’un poète et traduction intégrale de l’œuvre*, Paris: Flammarion, 1996, p. 358.

Intervenante

Marie-Jo a une conception figée de l'hétérosexualité. Ce n'est pas parce que l'hétérosexualité a fondé une certaine inégalité entre les hommes et les femmes que l'on doit rester enfermé dans cette conception. L'homosexualité, apparemment, a toujours suivi exactement la même voie que l'hétérosexualité. Il n'y a pas davantage d'égalité dans les couples homosexuels masculins ou dans les couples homosexuels féminins que dans les couples hétérosexuels. On reproduit aussi bien les rôles dans l'homosexualité masculine que dans l'homosexualité féminine. Les représentations de l'égalité vont bouger dans les couples homosexuels parce que celles qui sont dans l'hétérosexualité vont bouger, sinon rien ne bougera.

Marie-Jo Bonnet

Mais je n'ai pas parlé d'égalité dans le couple. Pour une fois je ne l'ai pas abordée. J'aurais pu en parler car c'est là où la question du désir intervient. C'est un fait que je désire une femme parce qu'elle est mon égale. Chez moi l'égalité est érotisée. Mais il y a probablement des femmes qui ont des désirs d'un autre ordre, comme on le voit de nos jours. En tout cas, il est évident que je ne peux pas désirer une femme qui me dominerait ou que je dominerais. C'est pour cela que je dis qu'il faut parler de nos motivations amoureuses.

Ariette Gautier

Je voulais intervenir au sujet du partage des rôles au sein de la famille, avec l'exemple de ce qui se passe aux États-Unis. Ils comparent le partage des rôles entre les *gays*, entre les hétérosexuels qu'ils soient concubins ou mariés et entre les lesbiennes. Ce n'est peut-être pas le seul élément à prendre en compte mais toutes les études montrent qu'il y a beaucoup plus d'égalité entre les lesbiennes que dans les couples hétéros et dans les couples homos. Le facteur essentiel est l'accès aux ressources. S'il existe une différence de ressources, entre l'un et l'autre membre du couple, elle joue très fortement dans les couples homos et beaucoup moins dans les couples lesbiens. Sans idéaliser les couples lesbiens, il semble bien qu'il y ait des évolutions dans ce domaine. Cette différence, selon les auteurs – et c'est une interprétation comme une autre – s'explique par le fait que les femmes, ayant plus souvent que les hommes intégré l'idée de rapports où l'on tient compte de l'autre et de ses besoins, se trouvent plus facilement dominées dans un rapport hétérosexuel parce que l'autre ne va pas tenir compte d'elles.

Denise Veilleux (en visite du Québec)

Cette question sur l'égalité à l'intérieur des relations lesbiennes m'a justement été posée lors de la soutenance de ma thèse de maîtrise. On m'a demandé: "N'y a-t-il pas des rapports d'appropriation entre lesbiennes également? N'est-il pas possible qu'il y ait de l'appropriation entre deux femmes?" À ceci, bien sûr, j'ai répondu par la négative. En tout cas, pas dans le sens où le concept d'appropriation a été formulé par Colette Guillaumin. S'il y a parfois, entre nous, des rapports de pouvoir fondés sur la race, la scolarité, le revenu, il n'y a pas, comme à l'intérieur des rapports hommes/femmes, dans le mariage ou non, de présupposés de service de l'une par rapport à l'autre. Alors que, dans le concubinage et même dans la simple cohabitation entre personnes de sexe opposé sans relations sexuelles, il y a un présupposé que les filles vivant en co-location avec les gars vont s'occuper de la popote, faire le lavage, vont écouter, épauler ces messieurs pendant qu'ils s'épanchent sur leurs doutes existentiels ou autres. Mais, ce n'est pas le cas lorsqu'on entre en relation avec une femme: tout est à négocier, qui fera le lavage et si l'une le fait une semaine, l'autre peut le faire la semaine suivante, etc. Il n'y a pas de droit ni de présupposé et je pense que c'est important de le dire.

Il n'y a pas d'institutionnalisation de ce droit de service, comme entre hommes et femmes. Entre lesbiennes, ce n'est pas le cas.

Marie-Jo Bonnet

Je me sens plus proche d'une hétérosexuelle de ma génération, parce qu'on partage les mêmes modes de vie, préférant l'indépendance à la "vie maritale", par exemple. Cette question n'a pas été étudiée car nous exprimons un certain nombre d'exigences individuelles qui sortent des données statistiques. Le qualitatif est-il mesurable? Il y a des hétérosexuelles qui ont les mêmes exigences de qualité de relation que des lesbiennes. La révolution féministe est passée par là et a fait éclater les frontières entre l'homosexualité féminine et l'hétérosexualité. Mais on n'en parle jamais car le patriarcat a tout intérêt à maintenir la division entre les femmes sur les critères, non pas de pratiques sexuelles, mais d'objet sexuel. Ce n'est pas tant l'objet d'amour qui nous différencie, nous les femmes, que la façon dont nous vivons nos désirs dans la société, dont nous nous posons comme sujet.

Michèle Ferrand

Je m'inscris complètement en faux contre l'idée que le couple homosexuel soit systématiquement plus égalitaire que le couple hétérosexuel. C'est vrai que, dans un couple homosexuel, il n'y a pas de présupposés sur le sexe, mais il reste tous les autres présupposés. On sait très bien que la domination, dans le couple hétérosexuel, n'est pas toujours le fait de l'homme. Il suffit que la femme ait l'argent, par exemple, pour que ça change des choses, y compris dans la domination quotidienne. Je me demande s'il peut exister un couple sexuel sans qu'il y ait rapport hiérarchique. Si ce rapport hiérarchique n'est pas automatique, alors effectivement, on peut en conclure que les couples homosexuels bénéficient au départ d'un certain avantage par rapport à l'égalité. Mais, pour le reste, les différences de revenus, de niveau scolaire, de qualification, jouent de façon non négligeable. Si une intello s'installe avec une fille très jeune, qui n'a aucune qualification, il peut y avoir un présupposé pour que ce soit la petite jeune qui fasse la vaisselle.

Marie-Jo Bonnet

Oui mais c'est la plus âgée qui lui paye ses études. Je connais de nombreux exemples où elle lui paye ses études.

Michèle Ferrand

Je voudrais poser une question concernant les parents *gays* ou lesbiens. On constate que, dans les couples hétérosexuels, à la naissance d'un enfant, il y a une montée des pratiques inégalitaires et une réaffirmation de la domination masculine dans les couples hétérosexuels. Qu'en est-il pour les co-parents homos (c'est-à-dire quand un couple d'homos et un couple de lesbiennes partagent la garde du même enfant)? Est-ce qu'on voit apparaître de nouvelles formes d'inégalités, notamment entre le parent biologique et son partenaire? Est-ce qu'il y a réapparition ou réactivation de pratiques inégalitaires, qui pourraient s'appuyer de nouveau sur des notions déjà bien utilisées de parenté sociale ou de parenté biologique?

Denise Veilleux

Je ne peux pas répondre sur ce point mais je dirais que ça ne serait sans doute pas lié uniquement à la parenté biologique mais aussi aux rôles, l'affectation aux soins matériels de l'enfant. Ton hypothèse est valide. Il faudrait la vérifier. Une chose est certaine, pour la personne assignée à cette tâche d'entretien et d'humanisation de l'enfant, pour reprendre l'expression d'une sociologue canadienne, Danielle Juteau, tout ce travail est très exigeant.

Quiconque a élevé un enfant le sait: ça prend une vie pour faire un être humain. Donc, il y a cette énergie qui est canalisée et qui peut introduire un déséquilibre dans le rapport.

Je voudrais ajouter quelque chose, à propos des similarités que je vois dans le débat d'aujourd'hui. J'ai été intéressée par les recoupements que je peux faire avec la situation au Québec. Actuellement, il s'y prépare un projet de loi et les lesbiennes subissent aussi, comme par hasard, des pressions de la part des homosexuels (pour moi, homosexuels désignent les hommes et lesbiennes les femmes). Les homosexuels veulent absolument obtenir la reconnaissance de l'union de fait, ce que vous appelez ici l'union libre, pour ses avantages sociaux notamment. Les lesbiennes sont arrivées en retard dans le débat, au Québec comme ici. Elles n'étaient pas très concernées mais intervient aussi un facteur qu'on a rapidement évoqué tout à l'heure: la question de l'espace. D'une façon générale, les femmes et les lesbiennes ne sont pas tellement insérées dans la vie publique, dans la sphère publique. Dans une de mes recherches, il apparaît que les lesbiennes se socialisent principalement à l'intérieur de réseaux de la sphère privée. Elles vont peu dans les bars. Quelques-unes sont présentes dans des organisations publiques structurées, soit la partie visible de la communauté lesbienne. Mais, nous sommes très peu nombreuses, peut-être 10% dans les organisations mixtes (lesbiennes et homosexuelles). À ma connaissance, il y a peu d'organisations lesbiennes qui ont des revendications massives. Cet élément entre certainement dans les facteurs explicatifs que Marianne Schulz mentionnait ce matin. Elle en a évoqué quatre mais je pense qu'il faudrait y rajouter le fait que les femmes sont d'abord présentes dans la sphère privée alors que les hommes le sont d'abord dans la sphère publique, avec le pouvoir, la capacité de prendre la parole, etc. En plus, ils ont l'argent, ce qui est un autre incitatif. Ils ont l'argent et ils veulent les moyens de le transmettre entre eux. Un calcul très simple le montre. J'ai calculé le pouvoir d'achat d'un couple hétéro. Si l'on pose qu'à l'heure actuelle le salaire masculin est le salaire humain, c'est-à-dire qu'il représente 100% du vrai salaire que chaque individu devrait détenir pour être autonome, un couple hétéro bénéficie d'un revenu de 100% + 70%, c'est-à-dire le salaire féminin, qui représente environ 30% de moins. Un couple composé de deux hommes aura donc un revenu de 200% et un couple de lesbiennes, un revenu de 140% en pouvoir d'achat, puisqu'il additionne deux salaires féminins. Donc, les lesbiennes sont, du point de vue économique, au bas de l'échelle des couples et les homosexuels, au sommet. On peut alors se demander si nos intérêts coïncident avec ceux de nos alliés potentiels que constituent les homosexuels. Bien sûr, il existe des différences entre les homosexuels, mais je les prends comme classe, sans nuancer, en m'appuyant sur des salaires moyens. Ainsi, un couple composé de deux femmes aristocrates, intellectuelles, avec de fortes professions sera bien sûr mieux logé qu'un couple d'ouvriers, mais de façon globale, si on regarde les statistiques, l'écart est visible.

Je voudrais revenir sur la comparaison des situations en France et au Québec et notamment sur le fait qu'on nous pousse dans le dos pour avoir notre appui. Nous ne sommes pas sûres que ce soit dans notre intérêt, alors nous avons essayé de ralentir un peu la machine qui allait à toute vapeur, car les homos s'entendent très bien avec les parlementaires. Nous avons exigé trois conditions à inclure dans toute législation concernant la reconnaissance des couples de même sexe.

Premièrement, la déclaration volontaire. À l'heure actuelle, en effet, l'union de fait entre hétéros entraîne toutes sortes d'avantages; elle est automatique dès qu'il y a cohabitation un certain nombre d'années. Cela peut varier selon les conventions collectives ou les lois, notamment pour la retraite ou l'assistance sociale, mais elle est automatique. Si votre partenaire et vous-même vivez sous le même toit depuis un an, vous vous retrouvez conjointes de fait. Nous avons donc revendiqué la déclaration volontaire parce qu'il n'est pas certain que toutes les lesbiennes veuillent se voir appliquer la même règle. Ce qui nous a permis de rallier les couples hétéros qui sont en union de fait. Eux aussi trouvent injuste ce

caractère automatique. Ils ont décidé de ne pas se marier, justement pour conserver ce choix individuel et cette indépendance et, tout à coup, l'État leur impose cette reconnaissance.

La deuxième condition que nous avons exigée concerne la protection des renseignements. Ce n'est pas parce qu'on a aboli la discrimination sur le plan juridique, sur le papier, qu'elle a disparu pour autant. Il y a eu un certain nombre de remarques à ce sujet, ce matin, qui m'ont paru tout à fait pertinentes. Il reste la stigmatisation, selon le concept formulé par E. Goffman³. Cette stigmatisation, c'est l'ostracisme. Je pense à des collègues de travail qui sont lesbiennes et les gens le savent et les tiennent à l'écart, leur cachent des choses. Ce n'est pas vraiment de la discrimination, puisqu'on ne leur retire pas leur boulot, mais on leur refuse les moyens de promotion, les renseignements utiles. Tant que cette situation subsistera, il demeure un risque et il faut assurer la protection des renseignements au sujet des couples de même sexe.

Enfin, la troisième condition est de faire une campagne de sensibilisation. On peut s'interroger sur son utilité mais elle permet, au moins, de reconnaître qu'il y a autre chose qui persiste, tout un substrat de pratiques qui échappe au juridique et nous atteint directement dans notre affectivité. Voilà nos conditions mais nous ne savons pas si nous allons parvenir à les faire aboutir, parce que nous travaillons en coalition avec des homosexuels, des syndicats, etc.

Intervenante

Je voudrais évoquer très rapidement deux points.

Le premier concerne l'option entre l'union libre et le mariage. Sur le plan symbolique, à partir du moment où le mariage reste interdit aux homosexuels, on valide l'idée très nocive que l'amour homosexuel ne vaut pas l'amour hétérosexuel. Rien que pour cette raison, il faudrait arriver à faire passer dans le droit, de la même façon que l'a formulé Irène Théry pour le concubinage, que le mariage est valable pour les homosexuels aussi. La filiation n'est qu'un prétexte pour refuser ce droit aux homosexuels. On peut dire, peut-être, que le mariage homosexuel n'induirait pas exactement les mêmes conséquences que le mariage hétérosexuel en matière de filiation. En réalité, même en se contentant du texte actuel, il n'y a pas réellement de problème: le droit dit que le mari est présumé être le père de l'enfant. Il est évident que cette présomption ne pourra s'appliquer au couple homosexuel puisque la partenaire ne sera pas "l'épouse de la mère". D'autre part, au niveau matériel, on a toujours l'impression que l'union libre est plus libre et engendre moins d'inégalités que le mariage. Il faudrait reposer sérieusement la question. Je pense que l'union libre peut entraîner des inégalités encore plus graves, surtout dans le couple hétérosexuel; il faudrait voir ensuite ce que cela donne pour des couples homosexuels. Des femmes, sans être mariées, entrent dans un rôle de femmes mariées, travaillent avec leur compagnon, montent des entreprises où ils travaillent à deux. Mais le travail bénéficie à l'homme, car c'est lui le titulaire. Cela crée une situation d'inégalités et d'exploitation qui est encore pire que dans le cadre du mariage. Le problème du CUS est qu'il insiste trop sur le fait de dire que la réglementation du concubinage donne des droits, ce qui encourage ce genre de situations délicates, créatrices d'inégalités pour les femmes hétérosexuelles. Pour les homosexuels, il faudrait aussi se préoccuper de savoir si une situation de fait ne peut pas non plus générer des inégalités. Il faut créer des lois pour combattre les inégalités de fait qui vont se produire. Ces questions n'ont pas été assez approfondies dans le débat d'aujourd'hui.

Le deuxième point, que je trouve peu traité dans les débats sur le CUS, concerne le cas, pourtant fréquent, d'une lesbienne et d'un *gay* qui font un enfant ensemble. Personne n'imagine de penser un cadre juridique pour reconnaître cette réalité. Bien sûr, par défaut, on

³ Journée des 25 ans d'Études féministes: l'expérience Jussieu, 14 novembre 1997.

peut toujours trouver une situation juridique à laquelle se référer: couples non mariés, enfants naturels, reconnus ou non, mais je pense qu'il faut alors s'interroger pour savoir si cette référence est la meilleure et s'il n'y a pas d'autre solution à envisager. Il ne faut pas oublier l'argument cité par Irène Théry qui développe l'idée que, dans notre société, les concubins ne veulent pas s'engager, qu'ils sont considérés comme irresponsables, voire comme de mauvais citoyens. *A fortiori*, les parents homosexuels qui ne se marient pas sont considérés par définition comme encore plus irresponsables. Cela ne vaudrait-il pas la peine de voir s'il n'est pas possible d'instituer un cadre pour cette sorte d'union parentale, dans la mesure où ce sont des situations où les adultes forment une sorte de couple à trois ou quatre personnes? Cela existe, mais c'est une réalité sur laquelle on ne réfléchit pas beaucoup. L'autre choix, pour ces parents, serait le mariage classique. Mais, si l'on accepte de se marier, cela signifie en même temps que l'on interdit la reconnaissance des couples formés par chacun des parents et son partenaire, qui sont pourtant des vrais couples.

Martine Gross

Les parents biologiques ont un statut de parents. Alors que les beaux-parents, ou ceux qui n'ont pas le statut de parents biologiques, n'ont aucun statut légal. Eux, ils ont un statut. Si tu réclames un statut supplémentaire pour ce couple parental spécifique, ça veut dire que c'est un statut où l'État et le droit vont venir regarder si les gens ont ou non une relation sexuelle ensemble.

Intervenante

Ce n'est pas ce que je veux dire. Il y a un statut parental fixé mais il est relativement rigide. Il n'y a guère de choix, pour les parents hétéros qui n'ont pas envie de mener une vie stable. Ils peuvent, soit choisir de rester concubins et avoir un enfant naturel, soit se marier et avoir un enfant légitime. Être un enfant naturel ce n'est pas encore tout à fait la même chose qu'être un enfant légitime. Ce n'est pas perçu de la même façon et le rôle des parents n'est pas perçu de la même façon. Est-ce que le droit du père est le même?

Marianne Schulz

Cela dépend effectivement du statut du couple parental. Aujourd'hui, entre un enfant légitime et un enfant naturel, c'est quasiment la même chose, sauf pour l'enfant adultérin dont Irène a un peu parlé ce matin, mais là n'est pas le sujet. La différence porte principalement sur l'établissement de la filiation et le partage de l'autorité parentale. Schématiquement, si les parents sont mariés, la naissance de l'enfant entraîne l'établissement de la filiation envers ses deux parents automatiquement, sauf cas exceptionnel, alors que l'enfant naturel doit être reconnu par ses parents, ce qui suppose une démarche volontaire. L'établissement de la filiation déclenche l'autorité parentale des parents mariés et de la mère naturelle. L'autorité n'est conjointe, dans la famille naturelle, que si certaines conditions sont remplies, si l'enfant naturel a été reconnu par les deux parents avant l'âge d'un an et que les parents vivent ensemble au moment de la deuxième reconnaissance. Sinon, la mère a seule l'autorité parentale mais le père peut en être investi en saisissant le juge. En pratique, dans la plupart des familles naturelles, il y a un partage. Je n'ai pas les chiffres en tête, mais l'autorité parentale conjointe tend à s'imposer et il y a aujourd'hui un certain nombre de propositions pour qu'il y ait automaticité du partage de l'autorité parentale dès la reconnaissance. C'est une des propositions du rapport d'Irène Théry et j'en profite pour signaler, à celles qui sont intéressées, que ce rapport est publié chez Odile Jacob sous le titre *Couples, familles et parentés aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille*.

Martine Gross

Sur le mariage homosexuel, l'année dernière ou il y a deux ans, il y a eu un grand débat dans l'État d'Hawaï, sur le fait d'accorder ou non le droit à deux homos de se marier. Le débat a très curieusement – c'est intéressant – commencé sur les motifs du refus de leur donner le droit au mariage. Pourquoi refuse-t-on le droit aux homos de se marier? C'est parce qu'ils ne feraient pas de bons parents. Ils ont consulté des experts, ils ont débattu longtemps, pour conclure qu'il n'y avait aucune raison d'interdire aux homos de se marier parce qu'ils étaient des bons parents, parce qu'ils pouvaient être des bons parents. C'est l'inverse en France. Ici, on interdit aux homos de se marier en raison des problèmes de filiation que ça pourrait poser. On a en horreur l'idée qu'un enfant pourrait être élevé par deux personnes de même sexe. Ailleurs, dans un État qui fait partie des États-Unis, on pense possible de donner le droit aux homosexuels de se marier parce que, justement, ils feraient de bons parents et qu'il n'y a donc aucune raison de les empêcher de célébrer leur union.

Je voulais aussi répondre à la question sur l'égalité dans le couple de parents homosexuels. Il y a autant de couple de parents qu'il existe de projets parentaux différents. Le positionnement des uns et des autres va dépendre du projet de parentalité initial. Selon que l'on est co-parent ou plutôt beau-parent, la place de chacun est différente. Il y a probablement moins de présupposés que dans un couple hétérosexuel, concernant les rôles de chacun auprès de l'enfant. Si, de plus, se manifeste une volonté d'apparaître comme un parent à part égale auprès de l'enfant, il va y avoir encore moins d'inégalité ou au minimum une volonté de moins d'inégalité. Il peut y avoir des projets où c'est d'abord le projet de l'un, et l'autre s'y associe ensuite, accompagne: dans ce cas on aura un parent et un beau-parent, même s'il était là, présent dans le couple dès la préhistoire de l'enfant. Il y a un éventail de situations, parfois assez complexes, donc il m'est difficile de donner des réponses générales. Il y a de mauvais parents homosexuels mais il y en a également de bons, comme il y a de mauvais parents hétérosexuels et aussi quelques bons. La pratique sexuelle, qu'elle soit hétéro- ou homosexuelle, n'est pas une garantie de bonne conduite parentale. Alors, une différence, c'est que comme ce n'est pas une donnée du couple homosexuel d'avoir des enfants, les projets sont très élaborés, très pensés. Les enfants sont toujours désirés. Dans ces couples-là, il n'y a jamais d'enfants par accident.

Hélène Rouch

On voit bien la culpabilité dans laquelle est vécue l'homosexualité, quand ces gens se sentent obligés de dire qu'ils vont être des bons parents. Pourquoi ne peuvent-ils pas dire: "Nous ne serons pas plus mauvais que les autres parents"? Pour des parents adoptifs qui sont, eux, dans la norme parce qu'hétérosexuels, l'hétérosexualité fonctionne comme une garantie, comme si le fait qu'ils allaient être de bons parents était inhérent à leur désir d'enfant; ils n'ont même pas besoin d'en parler. Les homosexuel (le)s en rajoutent: on va vous montrer qu'on est de bons parents alors que, comme on le disait tout à l'heure, tout ce qu'ils devraient pouvoir dire c'est: on va vous montrer qu'on n'est pas plus mauvais que ce que vous appelez de bons parents. Même si c'est un discours purement tactique, et ce n'est pas si sûr, être obligé d'en passer par là témoigne d'une position idéologique bien faible face à la force normative de l'hétérosexualité.

Françoise Picq

Je n'ai pas l'intention de conclure. J'avais, sur la fin de l'après-midi, une légère frustration, l'impression que ça partait dans tous les sens et l'envie qu'on revienne à la façon dont la question a été posée ce matin, notamment par Irène Théry. J'avais le sentiment que cela avait commencé ce matin et pouvait nous amener quelque part. Cet après-midi, j'ai l'impression qu'on revient à des problèmes annexes, notamment à des jugements sur la

parenté homosexuelle. Et, finalement, on oublie la question qu'on voulait se poser, celle de l'articulation entre lien sexuel et lien social. Il me semble qu'on est parties dans le lien sexuel en oubliant la question du lien social.

Marie-Jo Bonnet

C'est le problème que je pose justement: comment construire le lien social entre femmes? Si on ne le construit pas entre femmes, il ne sera pas construit socialement. C'est mon hypothèse de base. En réfléchissant je me suis dit: "Puisqu'on a vécu 2000 ans de culture homosexuelle masculine, il n'y a pas de raison qu'on ne s'embarque pas maintenant pour 2000 ans de culture homosexuelle féminine". Le problème est de rééquilibrer les choses, et pour rééquilibrer la balance entre les hommes et les femmes, entre le masculin et le féminin, il faut qu'il y ait du côté des femmes un apport symbolique qui n'existe pas à l'heure actuelle. On est encore absorbées par la norme masculine universaliste. Dans les années 70 il y a eu une véritable explosion créatrice à tous les niveaux, écriture, cinéma, art, philosophie qui a été complètement cassée par la "normalisation" de la décennie suivante. Comme le dit Michelle Perrot, il fallait se "mettre en conformité"⁴ si l'on voulait être reconnues, c'est-à-dire intégrées au domaine prétendument commun. Mon espoir est dans le retour de la créativité des années 70. Elle est complètement étouffée à l'heure actuelle par le conformisme ambiant. C'est difficile de publier aujourd'hui, il n'y a plus de collections de femmes, personne ne s'en inquiète. À part Hélène Rouch qui tient à bout de bras la collection à l'Harmattan, il y a très peu de lieux ouverts à celles qui ne sont pas conformes, c'est-à-dire inféodées à l'institution et à ses critères de "scientificité". Cela tue la recherche, l'imagination, la passion de connaître. Nous sommes sous la domination de la pensée unique masculine.

Françoise Picq

Il m'a semblé ce matin qu'il y avait une question qui émergeait et que je pourrais résumer ainsi. Le débat sur le CUS, le PACS, le PIC, quel que soit le nom qu'on lui donne, c'est un débat qui est parti des homosexuels hommes et qui tourne en rond. Comme nous l'ont dit Marianne Schulz ou Irène Théry ce matin, il y a eu trois moments. Et le troisième était le réveil des lesbiennes. Je voudrais qu'on reprenne cette question. L'ANEF n'est pas spécifiquement une association lesbienne, mais la question du lesbianisme y est présente et j'aimerais que cette journée de l'ANEF pose de façon centrale la question du lien social et du lien sexuel, en prenant en compte la position des lesbiennes.

C'est la conclusion à laquelle j'aimerais qu'on parvienne.

Marie-Jo Bonnet

Je suis heureuse d'entendre Françoise affirmer haut et fort la nécessité de symboliser le lien entre les femmes homosexuelles et hétérosexuelles à l'intérieur d'un cadre de recherches, à l'intérieur d'une association qui nous replace dans le lien social et dans la citoyenneté, dans la pratique instituante. La grande nouveauté entre les années 70 et les années 90, c'est que les lesbiennes sont passées d'une pratique de rejet des institutions et de la "société mâle" à une pratique instituante, où elles prennent en main leur propre représentation politique, avec la création de la Coordination lesbienne nationale qui regroupe vingt-deux associations de lesbiennes sur toute la France et leur représentation symbolique, avec une pratique artistique en plein développement, comme on peut le voir notamment dans

⁴ Déclaration de Michelle Perrot, Journée des 25 ans d'Études féministes: l'expérience Jussieu, 14 novembre 1997.

la littérature et le cinéma. Mais ce réseau lesbien associatif très vivant demeure méconnu⁵.

Michèle Ferrand

Aujourd'hui, on cherche avant tout à traiter de l'articulation entre lien social et lien sexuel.

Marie-Jo Bonnet

Mais je parle du lien social. Si on ne comprend pas que l'association est une pratique sociale, je me demande de quoi on parle. Il me semble que je suis en plein dans le sujet, mais peut-être pas comme tu voudrais que j'y sois. J'essaie d'expliquer ce que c'est qu'une pratique instituante pour les femmes. Nous avons très peu de lieux de socialisation féminine. Historiquement, les femmes ont eu le salon et maintenant nous avons le mouvement associatif. C'est là que se crée un lien social entre femmes articulé au lien amoureux. Et c'est là que se négocie le passage du privé au public, de l'Éros à la cité. Je m'excuse de parler des lesbiennes, mais je ne vois pas comment faire autrement. En quoi le féminisme est-il créateur d'une reconnaissance du lien amoureux entre femmes est la question que je pose ici, et aujourd'hui. Pourquoi les lesbiennes sont-elles en position de faiblesse dans le mouvement gay, c'est probablement parce que le "féminisme institué" se refuse à le légitimer politiquement comme je vous en donnerai de nombreux exemples le jour où vous m'y inviterez.

Intervenante

Qu'appelles-tu le féminisme institué?

Marie-Jo Bonnet

C'est tout ce qui acquière une autorité en se basant sur le fonctionnement de notre démocratie et de ses institutions. L'association régie par la loi 1901 en est un exemple.

Françoise Picq

Si tu penses que l'ensemble du mouvement féministe des années 70 était hors de ce cadre de droit, tu oublies que pour pouvoir louer un appartement, une salle dans n'importe quelle ville de France, pour les maisons des femmes, il fallait passer par les associations loi 1901. Le féminisme et les associations loi 1901, c'est vieux comme le féminisme.

Marie-Jo Bonnet

Peut-être, mais il n'y avait aucune élection à la présidence du MLF. Enfin, c'était un cadre formel mais nous n'avions pas de pratiques légales dans les années 70. Il n'y a jamais eu d'assemblées générales pour élire le bureau, la présidente, la trésorière, etc.

Intervenante

Il y a une proposition dans la salle pour que l'ANEF appuie les démarches des lesbiennes à l'égard de l'union libre.

Marie-Jo Bonnet

Non seulement que vous les appuyiez mais que vous participiez au débat parce que jusqu'à présent les "féministes instituées" ont brillé par leur absence. Vous pourriez envoyer

⁵ Même notre déléguée interministérielle ignorait l'existence de la Fierté lesbienne, organisée à la salle Wagram lors de l'Europride de 1997.

un communiqué. C'est ce que font les *gays*. Ils écrivent aux journaux, au *Monde*, qui publie leur courrier. Les femmes le font rarement et d'ailleurs, quand elles le font. *Le Monde* ne publie pas leur texte, comme j'en ai fait l'expérience au début du mois avec un texte de soutien à l'union libre qui a été censuré parce que je ne me réclamaux ni d'un statut universitaire, ni d'une association, seulement de mes travaux historiques publiés chez Odile Jacob. Mais nous pouvons quand même écrire au journal *Le Monde* pour dire que l'Association nationale des études féministes s'est réunie tel jour et a décidé de donner son appui à l'union libre.

Françoise Picq

Je ne suis pas d'accord parce que les positions qui ont été exposées ici ne sont pas unanimes. Je ne vois pas comment on pourrait dire que l'ANEF soutient telle position parce que des membres de l'ANEF ou des gens invités par l'ANEF ont soutenu des positions qui ne sont pas nécessairement les mêmes. Et j'aimerais demander à Marianne Schulz de conclure.

Marianne Schulz

C'est un peu difficile de conclure. Je pense qu'on vit une époque formidable avec de grands bouleversements qui s'annoncent sur la question de la reconnaissance du couple homosexuel qui, à mon sens, questionne l'ensemble des modalités d'institution ou de fonctionnement du couple, qu'il s'agisse de l'union libre, du PACS, du PIC ou du mariage. Certes, le mariage homosexuel ne me semble pas, politiquement, à l'ordre du jour. Donc, on peut peut-être le laisser de côté. Mais ces réformes qui intéressent le couple, en premier lieu destinées aux couples homosexuels, ont, par ricochet, une incidence sur les couples hétérosexuels. On peut se poser la question de savoir ce que signifient aujourd'hui les différentes propositions qui existent. À la proposition exposée par Irène, à laquelle il faudrait trouver un nom pour éviter qu'elle ne devienne "la proposition Théry", car je pense que ce n'est pas une bonne chose qu'il y ait une trop grande personnalisation étant donnée la manière dont Irène est perçue par la communauté *gay*. Quel est l'enjeu de cette question de l'union libre? Effectivement, l'union libre, ce n'est pas l'égalité. Car la liberté de l'union prime sur la question de l'égalité. Je crois qu'on est bien d'accord. À partir du moment où il y a cette liberté de l'union, ça veut dire qu'on ne va pas avoir la même protection, les mêmes droits et la même égalité que dans une union instituée. Mais cela correspond quand même à la réalité d'un mode de vie de plus de quatre millions de personnes en France. Il faudrait pouvoir lire les textes, lire ce que propose Irène et regarder en parallèle la proposition de PACS, pour voir ce qu'il y a dedans. Il est difficile de prendre position sur ces sujets sans avoir lu calmement les textes. Ce matin, j'ai essayé d'exposer ce qu'est le PACS. J'en ai fait une analyse extrêmement critique. Il ne me semble pas que le PACS permette aujourd'hui de répondre à la situation, ni des couples homos, ni des couples hétéros. Pour ce qui est des couples hétéros, je ne vois pas ce que ça peut leur donner de plus que ce qu'ils ont déjà, à part la possibilité de se faire des libéralités dans des conditions fiscales plus avantageuses qu'actuellement, mais au bout de cinq ans, je le rappelle. Il y a aussi le questionnement à la suite du rapport d'Irène sur le droit de la famille. C'est là qu'il faut prendre position, parce que la filiation homosexuelle et la famille homosexuelle posent question sur les enjeux mêmes du droit de la filiation aujourd'hui. Je pense qu'on peut essayer d'avancer sur ce point, de voir ce qu'il signifie. Qu'est-ce qu'être parent? Qu'est-ce qu'un enfant? Qu'est-ce qu'institue la filiation? Parce que la filiation est quelque chose d'extrêmement complexe, où il y a les tensions entre, je dirais, le biologique et le social mais aussi l'ordre généalogique. Comment peut-on transcrire tout ça? Comment peut-on faire évoluer le droit pour tenir compte de la diversité des modèles familiaux et, entre autres, de la diversité des familles homoparentales? La réflexion est largement ouverte aujourd'hui entre ces débats et ces propositions sur le droit de

la famille qui vont donner lieu à une réflexion autour de la réforme promise et annoncée par la chancellerie et qui devrait voir le jour, normalement, en 1999. Je pense qu'il peut y avoir là la base d'une réflexion et d'un positionnement des femmes en tant que telles et d'un positionnement féministe sur ces évolutions, afin de voir comment on peut prendre en considération et intégrer ce fait féminin et féministe.

Annexes

Manifeste pour la reconnaissance légale de l'union libre

Le développement massif de l'union libre est l'un des phénomènes sociaux les plus marquants de ces dernières décennies: plus de quatre millions et demi de personnes, hétérocomme homosexuelles, sont concernées. Ce mode de vie est porteur de valeurs fortes: il repose sur une parole donnée qui se suffit à elle-même, sur la liberté et la responsabilité pleine et entière de chacun des membres du couple, sur l'engagement privé qui n'a pas besoin de l'aval tutélaire de l'État pour prendre corps vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis des autres. Loin de n'être qu'une union de second ordre, l'union libre constitue l'expression d'une vision à part entière de l'amour et de la relation conjugale, tout aussi digne de respect que celle qui inspire le mariage.

L'union libre ne bénéficie pourtant pas d'une protection d'ensemble en droit français. Si quelques avantages sociaux ont bien été octroyés aux concubins hétérosexuels au cours de ces vingt dernières années (assurance maladie-maternité, transfert du bail en cas de décès ou de départ du partenaire seul titulaire du contrat, etc.) les couples de même sexe en sont exclus par la jurisprudence. À l'inverse, alors que le concubinage n'est qu'exceptionnellement source de droits, il est fréquemment pris en compte pour supprimer des droits aux personnes concernées (disparition des avantages fiscaux consentis aux couples de parents non mariés depuis la loi de finance de 1998). Le principe d'égalité des citoyens devant la loi et l'impératif de justice sociale imposent d'en finir avec cette logique de contradiction et de discrimination.

Telles qu'elles ont été jusqu'alors conçues, les propositions de contrats de partenariat en débat devant le Parlement risquent de ne pas répondre aux besoins des couples vivant en union libre.

Tout d'abord, elles subordonnent l'obtention de droits nouveaux, somme toute très limités, à un acte public qui nie la valeur symbolique de l'engagement privé.

Ensuite, elles entraînent une perte de liberté dans les relations de couple. Il s'agit, en effet, d'instaurer un statut non négociable par les partenaires qui ne pourront que l'accepter ou le refuser en bloc. La rupture revêtira en outre bien souvent les lourdeurs du divorce sans pour autant protéger le plus faible des partenaires.

Enfin, la logique de ces contrats laissera subsister les discriminations actuelles entre couples homosexuels et couples hétérosexuels. Les premiers n'auront que le partenariat comme possibilité créatrice de droits. Les seconds auront le choix entre trois cadres juridiques: concubinage, contrat de partenariat et mariage, au risque de créer une nouvelle distinction porteuse de discriminations entre les bons concubins (ceux qui auront souscrit au contrat) et les mauvais (ceux qui ne l'auront pas fait).

Afin de respecter les valeurs intrinsèques de ce mode de vie, nous demandons l'inscription de l'union libre dans le Code civil. Nous demandons également à ce que les projets actuellement débattus, d'une part soient transformés en un mode de preuve parmi d'autres du concubinage et, d'autre part, entraînent le bénéfice de droits substantiels au profit de l'ensemble des couples de fait hétérosexuels et homosexuels.

Collectif pour l'union libre
Chez maître Xavier Tracol
18 rue Vincent-Compoint
75 018 Paris

Manifeste pour l'égalité des droits

Au moment de la discussion à l'Assemblée nationale relative au PACS qui pourrait être considéré comme une avancée en matière de droit des couples – sous condition qu'il propose une véritable solution aux problèmes auxquels se heurtent les couples de même sexe – nous revendiquons:

La reconnaissance juridique des couples dans leur diversité.

Les relations affectives qu'entretiennent les couples de même sexe ne peuvent être frappées d'ostracisme plus longtemps.

Les besoins sont multiples.

Certains souhaitent vivre en concubinage, situation de fait génératrice d'un certain nombre de droits.

D'autres trouvent un PACS adapté à leurs besoins. Sans vouloir se marier, ils désirent néanmoins se procurer une protection formelle, par exemple pour transmettre leur patrimoine ou faire bénéficier leur partenaire étranger du droit au séjour.

D'autres enfin, en raison de la dynamique qui anime leur couple et de leur désir de consécration de cette union, souhaiteraient être reconnus par le mariage civil. Ils le revendiquent car il est seul source de garanties juridiques suffisantes pour leur union.

Tout cela concerne aussi ceux qui ont déjà des enfants ou souhaitent fonder une famille.

Ouvrant la voie vers l'égalité.

Les unions de personnes de même sexe ont la même valeur que les unions hétérosexuelles. Il n'y a donc aucune raison d'opérer des discriminations dans l'accès aux différents modes de reconnaissance des couples selon leur orientation sexuelle.

S'il y a trois modes de reconnaissance, il faut que ces trois modes soient ouverts aux unions de personnes de même sexe.

(Souvenons-nous des luttes des femmes qui ont jalonné ce siècle. Quand il s'est agi de demander le droit de vote, elles n'ont pas demandé un demi-droit, mais bien le même que celui dont disposaient les hommes.)

La reconnaissance, comme l'égalité, ne se divisent pas. Elles doivent être pleines et entières.

C'est pourquoi, avec les signataires, venus de tous horizons, nous vous invitons à la mobilisation pour l'égalité des couples de même sexe.

Aides (Fédération nationale), Centre gai et lesbien, Syndicat des avocats de France, CHICHE!, Sida Info Service, UNEF-ID, DEGEL, Arcat-Sida, Commission gay et lesbienne des Verts, Droits Devant!, Parti communiste, BI'CAUSE, MRAP, ARDHIS, CRSH.

Manifeste: “Nous sommes les universalistes”

Faut-il voter pour ou contre la différence des sexes? Pour nous, la différence des sexes n'est pas une valeur politique, positive ou négative. Nous nous réclamons en revanche d'un principe qui est au cœur du projet de la gauche: l'égalité.

C'est au nom de la différence des sexes que certains disent oui à la parité et, lorsqu'on débat du PACS, non au mariage homosexuel et à l'homoparentalité. À l'inverse, les adversaires de la différence des sexes, pour dire non à la parité, se déclarent prêts à ouvrir l'alliance et la filiation à l'homosexualité. À chacun sa “minorité”. Il en est même qui se prononcent tour à tour pour la différence des sexes, en vue de faire barrage à l'homosexualité dans la famille, et contre, afin de faire obstacle à la parité en politique.

Dans ce tableau croisé, pourtant, une case reste vide, comme si, au mieux, il fallait choisir entre les droits des femmes et les droits des homosexuels. Au lieu de les opposer, nous voulons marier les revendications du féminisme et du mouvement homosexuel. Il ne s'agit pas pourtant d'une alliance des particularismes: par contraste avec une égalité restreinte, uniquement soucieuse d'un groupe ou l'autre, nous voulons généraliser la revendication d'égalité, contre toutes les discriminations.

Nous croyons à la vertu politique de l'égalité, qui n'appartient ni aux femmes, ni aux homosexuels: c'est la chose de tous. L'égalité des sexes et des sexualités, ce devrait être le programme d'un universalisme radical qui engage à parler d'autres discriminations et d'autres inégalités.

Il est vrai qu'aujourd'hui l'universalisme est devenu le refuge de tous les conservatismes, faute d'avoir donné la priorité à l'ambition égalitaire: paradoxalement, les plus républicains deviennent les chantres de l'individualisme le plus conservateur dès lors qu'il est question de minorités. Ainsi, en réponse à la demande de reconnaissance juridique des couples homosexuels et des familles homoparentales, on préconise la tolérance pour des pratiques reléguées à la discrétion de la vie privée. Mais l'égalité ne saurait s'accompagner d'une privation de droits. De la même manière, on oppose, à l'exigence de participation politique des femmes, les bienfaits du laisser-faire. Mais pour lutter contre la discrimination, il faut une volonté politique: il ne suffit pas d'abandonner le soin de l'égalité aux bonnes volontés individuelles.

Prenons donc l'universalisme au mot: comment s'accommoderait-il de la discrimination, qu'elle vise les femmes ou les homosexuels? La République ne saurait rester indifférente à l'égalité. Et l'amour de l'égalité ne doit pas demeurer platonique: il faut lui donner les moyens d'arriver à ses fins. L'égalité de droit est donc une condition nécessaire: aussi importe-t-il d'ouvrir le mariage et la filiation aux couples de même sexe. Mais elle n'est pas toujours une condition suffisante: c'est pourquoi, quand le monde politique s'obstine à fermer ses portes aux femmes, l'égalité de fait requiert une politique volontariste – la discrimination positive vaut mieux que la discrimination.

Nous ne voulons pas d'une parité refermée sur elle-même, au nom de la différence des sexes. La parité doit être, non pas un principe, mais une stratégie au service d'un principe: l'égalité. En soulevant la question de la discrimination en politique, le mouvement paritaire ne manquera pas d'ouvrir la voie à d'autres revendications: c'est bien la perspective d'un double élargissement, sinon de la réponse, du moins de la question, à la fois au domaine socio-économique et à d'autres minorités, qui fait peur à beaucoup. Au contraire, il faut s'en réjouir: si nous prenons l'égalité au sérieux, ce n'est pas la généralisation des revendications qu'il nous faut redouter mais la multiplication des inégalités et des discriminations.

Nous ne voulons pas plus enfermer les homosexuels dans le PACS. N'allons pas craindre pour la liberté de ceux qui refuseraient toute normalisation: pour être libres de rejeter le mariage ou la famille, les homosexuels, non moins que les hétérosexuels, doivent avoir la

liberté de les choisir. La reconnaissance des couples de même sexe et des familles homoparentales n'affectera d'ailleurs pas seulement les homosexuels mais l'ordre sexuel dans son entier. C'est aussi la liberté, pour les hétérosexuels, de participer d'institutions véritablement laïques, qui ne soient plus fondées sur la ségrégation des sexualités. C'est enfin l'espoir, quand la différence des sexes ne sera plus inscrite au principe du mariage et de la famille, que l'inégalité des sexes ira un peu moins de soi. Autrement dit, l'égalité des sexualités aura des effets en retour sur l'égalité des sexes.

Nous refusons de nous battre pour ou contre la différence des sexes. C'est l'égalité que nous revendiquons. Non pas pour les femmes, non pas pour les homosexuels, mais pour tous: il n'est d'égalité qu'universelle. Il en va donc de l'intérêt général. Nous sommes les universalistes.

Contact

Eric Fassin

fassin@ens.fr