

Libération des femmes et famille au Québec. Questionnements sur des relations entre des transformations

Liberation of women and family in Quebec. Questioning the relationship between the transformations

Marie-Blanche Tahon

Volume 3, numéro 2, 2000

Le vingtième siècle québécois des femmes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1000584ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1000584ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Globe, Revue internationale d'études québécoises

ISSN

1481-5869 (imprimé)

1923-8231 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tahon, M.-B. (2000). Libération des femmes et famille au Québec. Questionnements sur des relations entre des transformations. *Globe*, 3(2), 107–124. <https://doi.org/10.7202/1000584ar>

Résumé de l'article

En se penchant sur le désintérêt pour le mariage tel qu'enregistré au Québec depuis une vingtaine d'années, cet article questionne la « libération » des femmes. Celle-ci suppose la désassimilation de la femme et de la mère au plan de la représentation du politique. Désassimilation permise par la reconnaissance du droit des femmes à contrôler leur fécondité. Il se pourrait toutefois que le désintérêt pour le mariage, en tant qu'expression d'un déficit du symbolique, illustre une désassimilation inachevée entre « femme » et « mère », sinon une réassimilation. Est-elle compatible avec la libération des femmes?

Libération des femmes et famille au Québec. Questionnements sur des relations entre des transformations

Marie-Blanche Tahon
Université d'Ottawa (Canada)

Résumé — En se penchant sur le désintérêt pour le mariage tel qu'enregistré au Québec depuis une vingtaine d'années, cet article questionne la « libération » des femmes. Celle-ci suppose la désassimilation de la femme et de la mère au plan de la représentation du politique. Désassimilation permise par la reconnaissance du droit des femmes à contrôler leur fécondité. Il se pourrait toutefois que le désintérêt pour le mariage, en tant qu'expression d'un déficit du symbolique, illustre une désassimilation inachevée entre « femme » et « mère », sinon une réassimilation. Est-elle compatible avec la libération des femmes ?

Liberation of women and family in Quebec.

Questioning the relationships between the transformations

Abstract — *By studying the disinterest in marriage as has been recorded in Quebec over the past two decades, this article questions women's "liberation". This liberation presupposes the disassimilation of the woman and the mother at the level of the representation of the political. Disassimilation allowed through the recognition of women's right to control their fertility. It is however possible that the disinterest in marriage, as an expression of a symbolic gap, would illustrate an uncompleted disassimilation between "woman" and "mother", if not a reassimilation. Is it compatible with women's liberation?*

Cet article, qui ne concerne que les hétérofamilles, repose sur l'hypothèse soutenue ailleurs¹ selon laquelle la libération des femmes dans la modernité démocratique suppose la désassimilation de la figure de « femme » et de la figure de « mère ». Il est divisé en quatre parties. La première introduit à une contextualisation rapide de l'arrivée à échéance de la famille « moderne » dans le monde

¹ Voir en particulier « La maternité comme opérateur de l'exclusion politique des femmes », Manon Tremblay et Caroline Andrew [éd.], *Femmes et représentations politiques au Québec et au Canada*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 1997, p. 19-31.

Marie-Blanche Tahon, « Libération des femmes et famille au Québec. Questionnements sur des relations entre des transformations », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 3, no 2, 2000.

occidental. La seconde met en évidence que les femmes ne sont pleinement devenues des individus libres et égaux aux hommes que lorsque leur fut reconnu le droit de contrôler elles-mêmes leur fécondité. La diffusion de l'union libre au Québec est ensuite explorée tandis que la quatrième partie tente d'interroger cette variable au regard de la libération des femmes.

Le crépuscule de la famille « moderne »

Il est devenu banal d'énoncer que le milieu des années 60 constitue un tournant pour la famille en Occident, quand plusieurs tendances vont dans le même sens : baisse de la natalité qui ferme la parenthèse du *baby-boom*, baisse de la nuptialité et hausse de l'union libre, hausse de la divortialité, hausse de la monoparentalité qui ne résulte pas du veuvage. Elles se mettent en place tandis que l'on observe également une hausse de la salarisation des femmes, une hausse de l'espérance de vie et une prise en charge de plus en plus socialisée de l'éducation et de la santé.

Prétendre que ces transformations s'inscrivent dans un ensemble de causalité non pas unidirectionnelle mais interactive marque une prudence de bon aloi en sciences sociales. Il faut pourtant bien constater que trente-cinq ans plus tard, on n'est guère plus avancé dans l'interprétation théorique à donner à cette transformation majeure qui s'est produite en dehors de toute révolution politique — ce qui n'avait pas été le cas lors de l'instauration de la famille « moderne » : elle résultait, au regard de la famille d'Ancien Régime ou de la famille « aristocratique », de l'effort de mettre en pratique le principe selon lequel « tous les hommes naissent libres et égaux en droit » ou encore l'« égalité des conditions » dans la démocratie en Amérique, comme disait Tocqueville².

² Pour un court développement sur la famille moderne, voir « Pour penser la mère : distinguer privé et domestique », Marie-Blanche Tahon et D. Côté [éd.], *Famille et fragmentation*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2000, p. 129-158. Pour un

LIBÉRATION DES FEMMES ET FAMILLE AU QUÉBEC

L'émergence de ce nouveau « modèle » familial s'est aussi fait jour *avant* le déploiement du néo-féminisme, au début des années '70. Celui-ci l'a très probablement amplifié par la suite, mais il ne peut en être tenu pour sa cause. Il fallait que soit amorcé le changement au niveau familial pour que le mouvement de libération des femmes puisse prendre corps. Un mouvement de libération ne surgit pas dans une situation au sein de laquelle l'oppression apparaît impossible à transformer. Pour qu'il soit susceptible d'apparaître, il faut que le groupe concerné vive dans des contradictions telles qu'il puisse raisonnablement escompter une issue favorable à la lutte dans laquelle il se mobilise. Ce qui était exemplairement le cas pour les femmes occidentales au début des années '70; les filles étaient de plus en plus scolarisées, y compris au niveau universitaire, mais elles étaient promises à un avenir professionnel moins brillant que celui de leurs frères; les femmes étaient de plus en plus salariées, mais elles touchaient un salaire nettement inférieur à celui des hommes; la pilule contraceptive était disponible, mais il était interdit d'en faire la publicité; les femmes avaient participé aux divers mouvements de protestation de la fin des années '60 mais elles y étaient restées cantonnées à des tâches subalternes.

C'est ce faisceau de contradictions, présentes dans les sociétés occidentales, qui décida les femmes à se mettre en mouvement quasiment au même moment. Au Québec, s'ajoutait un regain vigoureux de la « question nationale », auquel le néo-féminisme naissant imprima : « Pas de Québec libre sans libération des femmes! Pas de femmes libres sans libération du Québec! » Cette conjonction n'est sans doute pas restée sans effet sur l'image de la famille; puisque au nationalisme « souchiste » tend à se substituer un nationalisme « civique », la « revanche des berceaux » n'est pas seulement du passé, elle constitue un point sensible qu'il s'agit de dépasser.

développement substantiel et novateur, voir Daniel Dagenais, *La Fin de la famille moderne*, Québec, Presses de l'Université Laval.

La « suppression » de la famille est alors une idée en vogue. Par exemple, en 1972, Simone de Beauvoir, dans son premier entretien avec la journaliste allemande Alice Schwarzer³, affirme :

Supprimer le capitalisme, ce n'est pas supprimer la tradition patriarcale, tant qu'on garde la famille. Je crois qu'il faut non seulement supprimer le capitalisme, changer les moyens de production, mais il faut aussi changer la structure familiale. [...] Je pense qu'il faut supprimer la famille. Je suis tout à fait d'accord avec toutes les tentatives faites par les femmes, et d'ailleurs aussi, quelquefois par les hommes, pour remplacer la famille soit par des communautés soit par d'autres formes qui restent à créer.

Et, en 1976, elle réitère :

Je crois qu'il ne faut pas qu'une femme se laisse prendre au piège des enfants et du mariage.

Et à propos de la maternité :

Aujourd'hui, c'est un drôle de piège pour une femme. C'est pourquoi je conseillerais à une femme de ne pas devenir mère.

La famille n'a pas été supprimée depuis 1972, mais elle a subi des transformations plus ou moins importantes qui incitent de nombreux chercheurs et chercheuses à remplacer « famille » par « familles⁴ ». Quelques-unes de ces transformations avaient commencé antérieurement; par exemple, la chute de la natalité. D'autres se déploieront largement par la suite, par exemple, la baisse de la

³ Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir. Six entretiens*, Paris, Mercure de France, 1984, p. 41.

⁴ Voir notamment Renée Dandurand, « Femmes et familles : sous le signe du paradoxe », *Recherches féministes*, vol. 7, no 1, p. 1-22.

nuptialité dans toutes les classes sociales. Ce qui constitue sans doute un point de rupture important à l'égard du passé⁵.

Dans cet article, qui ne prétend pas fournir une interprétation définitive aux bouleversements qu'a connus l'institution familiale depuis trois décennies, je m'attacherai surtout à tenter de clarifier ce désintéret pour le mariage. Il repose sur l'hypothèse suivante : la famille qui émerge à la fin des années '70 et au début des années '80 accomplit l'idéal de la famille « moderne » : primauté de l'individu sur le groupe familial; individuation de chacun des membres de la « famille conjugale⁶ ». En réalisant cet idéal, la famille tend à écartier son modèle « moderne » (famille nucléaire relativement stable). Les heurs et malheurs de ce processus se sont déployés sur près de deux siècles (égalité formelle entre les hommes; individuation du travailleur industriel). Il concernait essentiellement la construction de l'homme-individu et indirectement celle de la femme-individu. La famille « moderne » fait place à un autre « modèle » familial quand la femme aussi est reconnue comme un individu.

En abordant la question en termes de construction de l'individu, je la situe, par le fait même, dans une perspective particulière qui ne rend pas compte de l'ensemble des rapports sociaux. Par exemple, dans la première moitié du XXe siècle, la femme n'était pas considérée comme un individu, ce qui ne l'empêchait pas, par ailleurs, d'être la « reine du foyer » — expression qui ne peut être réduite à l'enfermement domestique. C'est notamment par cette figure que passait la médiation des rapports entre le père et ses enfants. Le choix ici opéré tient au souci de rompre avec l'idée de sens commun, souvent à l'œuvre en sociologie de la famille, qui s'en tient fréquemment à considérer que telle et telle variables sociétales ont une influence sur la famille. Or, il me semble — à l'instar des

⁵ Dans *Le Chevalier, la femme, le prêtre*, Paris, Hachette, 1981, Georges Duby écrit (p. 23) : « C'est en effet par l'institution matrimoniale, par les règles qui président aux alliances, par la manière dont sont appliquées ces règles, que les sociétés humaines, celles qui se veulent les plus libres et qui 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 perfection. »

⁶ Émile Durkheim, *Textes*, tome 3, Paris, Minuit, 1975 (1892).

fondateurs de la discipline — que « famille » et « société », en tant qu'institutions, c'est-à-dire en tant que lieux où est institué du sens, où prend corps un système symbolique, entretiennent des rapports réciproques. Ce qui ne préjuge en rien de la complexité théorique d'illustrer ces rapports dans une conjoncture particulière. Celle qui nous concerne ici est marquée par l'accession des femmes aux droits de l'homme. Elle est soumise à condition, ainsi que nous allons le voir en deuxième partie.

Des droits

Les difficultés de la construction de la femme-individu sont surmontées quand il est légitimement admis que c'est aux femmes qu'il revient de contrôler elles-mêmes leur fécondité. En France, par exemple, cette légitimation a reçu l'aval des représentants du peuple en 1975. Au Canada, et donc au Québec⁷, la situation a à la fois plus et moins d'éclat. Elle en a moins en ce que cette reconnaissance est le fait des juges de la Cour suprême et non des élus du peuple. Elle en a plus en ce qu'elle affirme, hors de tout doute dans le jugement Parent/Daigle, que l'avortement est un problème qu'une femme — et elle seule — doit résoudre selon sa conscience. Ce n'est pas l'apparition de la pilule contraceptive sur le marché qui, en soi, bouleverse la situation. D'ailleurs, la contraception était à l'œuvre bien avant son apparition. Ainsi que le rappelle Duchesne⁸, au Québec l'indice de fécondité⁹ connaît une baisse importante à la fin

⁷ Au plan des « droits sociaux », la contraception, comme médicament, y est remboursée depuis 1969 et l'avortement, comme acte médical, y est gratuit depuis 1971 s'il est pratiqué en CLSC ou en hôpital. Voir Mariette Sineau et Évelyne Tardy, *Droits des femmes en France et au Québec*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 1993, p. 150.

⁸ Duchesne Louis, *La Situation démographique au Québec. Bilan 1999*, Québec, Institut de la statistique du Québec, 2000, p. 30-31. Je saisis l'opportunité de cette référence pour souligner ma dette au travail de ce démographe ainsi qu'à celui d'Évelyne Lapiere-Adamcyck, bien au-delà de ce texte et des leurs ici cités.

⁹ Les indices synthétiques de fécondité sont la somme des taux de fécondité par âge; ils représentent le nombre moyen d'enfants par femme d'une génération qui aurait les taux de fécondité d'une année donnée.

du XIXe siècle, suivie d'un plateau vers 1921. « Survient ensuite une diminution importante de l'indice, qui n'est plus que de 3,3 entre 1937 et 1939. Cela représente 2,0 enfants de moins par femme en moyenne sur une période d'une quinzaine d'années seulement. [...] L'indice remonte à près de 4 enfants par femme de 1946 à 1960. La baisse des années '60 est énorme ». Cette baisse de la fécondité sans contraception « sûre » renvoie à des transformations du « sens de l'enfant¹⁰ ».

Le bouleversement tient à l'enregistrement de la perte de contrôle des hommes sur la « reproduction », ce qu'exprime le plus nettement la liberté de l'avortement : elle légitime la contraception féminine, y compris en ce qu'elle évite l'avortement qui est perçu et vécu comme un *événement*¹¹ malheureux. La perte de contrôle des hommes sur la « reproduction » admise au sein du vivre en commun constitue, me semble-t-il, une révolution anthropologique entre les sexes. Quand Françoise Héritier s'interroge sur l'universelle présence de la « valence différentielle des sexes », elle en arrive

[...] à la conclusion hypothétique qu'il s'agit moins d'un handicap du côté féminin (fragilité, moindre poids, moindre taille, handicap des grossesses et de l'allaitement) que de l'expression d'une volonté de contrôle de la reproduction de la part de ceux qui ne disposent pas de ce pouvoir si particulier¹².

Volonté de contrôle qui ne va pas nécessairement dans le sens de la prodigalité du nombre. Aussi la baisse de la natalité en Occident, y compris au Québec, s'est-elle amorcée tandis que les méthodes contraceptives susceptibles d'avoir le résultat escompté étaient utilisées par les hommes (condom et coït interrompu). Toutefois, la donne change radicalement quand ce sont celles qui disposent de ce pouvoir si particulier de donner naissance aux enfants de l'un et

¹⁰ Voir *La Famille désinstitutionnée. Introduction à la sociologie de la famille*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1995, p. 115-127 et Daniel Dagenais (voir note 2).

¹¹ Annie Ernaux, *L'Événement*, Paris, Gallimard, 2000.

¹² Françoise Héritier, *Masculin/Féminin*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 25.

l'autre sexe qui le maîtrisent elles-mêmes. Cette révolution — révolution parce qu'une instance légitimatrice reconnaît le principe, j'y insiste — répondait à des revendications exprimées sous le mode « un enfant, si je veux, quand je veux¹³ » ou « mon corps m'appartient¹⁴ ». Admettre l'autonomie contenue dans ces expressions en leur donnant force de loi indique que dorénavant la femme aussi est considérée comme un individu, qu'elle n'est plus vouée à la reproduction de l'« espèce ».

Cette reconnaissance préside à l'abolition de toute inégalité formelle (inscrite ou entendue dans la loi) entre femmes et hommes. Les femmes québécoises ne sont pas devenues les égales de leurs concitoyens dans la sphère publique et dans la sphère politique quand leur fut reconnu, au niveau provincial, le droit de vote et d'éligibilité en 1940. Elles restaient inégales quant aux droits civils. Par exemple¹⁵, ce n'est qu'en 1964 qu'une Québécoise mariée peut travailler sans l'autorisation de son mari et effectuer des transactions courantes sans sa signature. Ce n'est qu'en 1977 que la notion d'« autorité parentale » remplace celle de « puissance paternelle » et de « chef de famille ». Ce n'est qu'en 1980 qu'il est établi que « les époux exercent ensemble l'autorité parentale, choisissent la résidence familiale, sont conjointement responsables des dettes durant le mariage et sont égaux dans la gestion des biens de la famille et l'éducation des enfants. » Ce n'est qu'en 1986 qu'est admis, au niveau fédéral, le divorce sans « faute » : en quoi l'adultère (de la femme) prêterait-il encore à conséquence quand c'est à elle qu'il revient de décider d'avoir un enfant ou non. C'est aussi cette condition qui permet l'indistinction entre enfants « légitimes » et enfants « naturels ».

¹³ Je n'ignore pas qu'au Québec cette revendication s'exprimait par « nous aurons les enfants que nous voulons ». Avec toute l'admiration que j'entretiens pour la vitalité du mouvement féministe québécois, je ne peux m'empêcher de penser qu'il s'agit, dans cette formule, d'un lapsus communautaire : *une* femme fait un enfant avec *un* homme, pas avec un collectif, fut-il une « collective ». Le « nous » laisse échapper la révolution *politique* que recèle l'émergence du « je » d'une femme-individu.

¹⁴ C'est au nom de ce principe qu'a été admise l'éventualité du « viol conjugal ».

¹⁵ Sineau et Tardy, *ouvr. cité*, p. 148-149.

On enregistre donc une disjonction dans le temps entre l'octroi des droits civiques (droits de vote et d'éligibilité, devenus « universels » en 1940) et l'octroi des mêmes droits civils aux femmes et aux hommes. Pendant quatre décennies, les Québécoises ont été des « citoyennes de seconde zone » : elles avaient formellement le droit d'élire les représentants du peuple et même éventuellement d'être elles-mêmes des élues, mais elles n'étaient pas formellement des partenaires égales dans la sphère publique non politique et au sein du couple conjugal. Jusqu'en 1980, le mariage instituait la minorisation des femmes.

La construction de la femme-individu est réalisée autour des années '80, lorsque, comme pour l'homme, elle repose sur les principes de l'égalité et de la liberté formels tels que définis dans la modernité démocratique. Elle supposait qu'il soit légitimement admis que le contrôle de la reproduction passe des hommes aux femmes : les femmes ne sont plus, au niveau de la représentation, assimilées à des mères (potentielles). Dorénavant hommes *et femmes* naissent libres et égaux en droit. La famille « moderne » ne résiste pas, semble-t-il, à l'inclusion des femmes à ce principe. Ce qui se donne notamment à lire dans le désintérêt grandissant pour l'institution du mariage, ainsi que la troisième partie tentera de l'illustrer.

Désintérêt du mariage

C'est pratiquement au moment où le mariage ne constitue plus une institution au sein de laquelle l'épouse est minorisée que les Québécoises et les Québécois en nombre sans cesse croissant optent pour l'« union de fait ». D'abord comme « prélude au mariage » et bientôt comme son « substitut¹⁶ ». La part des couples en union passe de 8,2 % en 1981 à 25 % en 1995. Ce qui est sans commune mesure avec ce qui se passe dans le reste du Canada : en Ontario,

¹⁶ Évelyne Lapierre-Adamcyck et al., « La cohabitation au Québec. Prélude ou substitut au mariage ? », R. Dandurand [éd.], *Couples et parents des années quatre-vingt*, Québec, IQRC, 1987, 27-46.

cette part passe de 5 % en 1981 à 9,9 % en 1995. Aussi, « en 1995, en termes relatifs, il y avait donc 2,5 fois plus de couples en union libre au Québec qu'en Ontario¹⁷ ». Ces auteures ajoutent¹⁸ « qu'au Québec l'union libre est de plus en plus considérée comme un cadre accepté, non seulement pour la vie de couple, mais aussi pour la formation d'une famille ».

Ce qui est précisément confirmé par la proportion des naissances hors mariage¹⁹. Elle passe de 30 % en 1981 à 41 % en 1991 et à 54 % en 1997. On ne peut manquer de souligner que, en 1997, 63 % des premiers-nés québécois mais aussi 51 % des enfants de rang 2 sont issus de parents non mariés. Ce qui laisse supposer que ceux-ci ont définitivement opté pour ne pas « corriger » l'union libre en mariage en raison de la présence d'enfant(s). Cette option qui consiste à « fonder une famille » en dehors du mariage apparaît d'autant moins « déviante » qu'elle n'est pas métropolitaine²⁰. Ce qui confirme, si besoin était, combien l'union libre comme mode de « formation d'une famille » est entrée dans les mœurs, puisqu'il est plus répandu là où le « contrôle social » est classiquement tenu pour plus sévère en

¹⁷ Évelyne Lapierre-Adamcyck et al., « Vivre en couple pour la première fois : la signification de l'union libre au Québec et en Ontario », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 28, nos 1-2, p. 199-227, p. 201.

¹⁸ Après avoir noté (*art. cité*, p. 209) : « Au cours des années 1970, un changement se produit : le mariage précédé d'une union libre constitue maintenant le cadre de la formation de la famille dans un nombre non négligeable de cas : 7,2 % au Québec, 9,3 en Ontario; mais au Québec, l'union libre devient elle-même le cadre des naissances dans 6,9 % des cas. La tendance amorcée alors va prendre de l'ampleur au cours des années 1980 et les deux provinces vont se distinguer, si bien qu'en 1990-1995, on ne trouvera plus que 32,5 % de familles fondées dans le mariage direct au Québec contre 70,0 % en Ontario, l'union libre étant la situation de 30,6 % des familles québécoises mais de 16,2 % des familles ontariennes. »

¹⁹ Naissances hors mariage qui, ainsi que le remarque Duchesne (2000, p. 82), « sont uniquement associées à la baisse de la nuptialité légale et n'ont rien à voir avec les naissances autrefois qualifiées d'illégitimes. »

²⁰ Duchesne (2000, p. 83) note en effet, sans fournir d'explication à ce phénomène, qu'« il existe une importante variation régionale dans la proportion des naissances hors mariage. [...] Dans cinq régions du Québec, soit la Côte-Nord, la Gaspésie-Iles-de-la-Madeleine, la Mauricie, l'Abitibi-Témiscamingue et le Bas-Saint-Laurent, plus des deux tiers des naissances de tous rangs sont issus de parents non mariés. La région comptant le moins de naissances hors mariage est celle de Montréal, où la proportion se situe à 39 %, soit 15 points de moins que celle de l'ensemble du Québec. »

LIBÉRATION DES FEMMES ET FAMILLE AU QUÉBEC

raison du moindre anonymat lié à la faible densité relative de la population. Il est possible que ce déséquilibre entre la métropole et les régions tienne, en partie au moins, à la concentration d'immigrés à Montréal : une part d'entre eux étaient mariés avant d'y arriver ou se sont mariés depuis puisque cela facilite l'immigration en couple ou la réunification des familles²¹. Toujours est-il que la « fondation d'une famille » en dehors du mariage concerne bien les « Québécois de souche ».

Autre fait intéressant : l'enregistrement de la majorité des naissances hors mariage ne paraît pas renforcer la tendance à la baisse du taux de fécondité. En 1997, il est le même au Québec qu'en Ontario (1,53) et, la même année, quatre provinces canadiennes enregistrent un taux de fécondité plus faible que celui du Québec : la Colombie-Britannique (1,48), la Nouvelle-Écosse (1,45), le Nouveau-Brunswick (1,44) et Terre-Neuve (1,27). Ce qui constitue un autre indice de la banalisation de l'union libre comme mode de « formation d'une famille » au Québec.

La « désinstitution » du rite de mariage n'empêche pourtant pas les enfants québécois de porter encore massivement le nom de leur père. L'évolution qui se fait jour depuis 1980, l'année où la loi autorise la transmission du nom de la mère, y compris dans le cadre du mariage, n'est, à première vue, pas éclatante. En 1980, 91,3 % des enfants québécois recevaient le nom de leur père et 5,5 % le nom de leur mère. En 1998, 70,1 % reçoivent le patronyme paternel et 6,0 % celui de leur grand-père maternel. Par contre, l'attribution du double nom favorise la combinaison « mère-père ». En 1985, c'est elle qui prévaut auprès de 10,8 % des enfants et de 15,2 % en 1998, tandis que la combinaison père-mère s'établit respectivement à 2,1 % et à 5,4 %. À la génération suivante, un peu plus d'un cinquième des jeunes adultes ne transmettra pas le nom de leurs ancêtres paternels. Ces données en provenance de *La Situation démographique au Québec* n'indiquent pas l'état matrimonial des parents au regard de la transmission du patronyme. Il est clair que des couples en union libre

²¹ Voir Michèle Kérisit, « Familles immigrantes et société d'accueil », dans Marie-Blanche Tahon et D. Côté [éd.], *Famille et fragmentation, ouvr. cité*, p. 93-113.

transmettent le nom du père. Mais combien y a-t-il de couples mariés qui transmettent le nom de la mère (seul ou en premier)? Cette information permettrait d'illustrer le degré de « déviance » des Québécois à l'égard de la règle séculaire que rappelle Duby :

Les rites de mariage sont institués pour [...] socialiser la procréation. Désignant qui sont les pères, ils ajoutent une autre filiation à la filiation maternelle, seule évidente. Ils distinguent des autres les unions licites, ils attribuent aux enfants qui en naissent le statut d'héritiers, c'est-à-dire des ancêtres, un nom, des droits. Le mariage fonde les relations de parenté, il fonde la société tout entière. Il forme la clé de voûte de l'édifice social²².

La reconnaissance de l'égalité des enfants dans le Code civil de 1980 — « tous les enfants dont la filiation est établie ont les mêmes droits et les mêmes obligations, quelles que soient les circonstances de leur naissance » — a très probablement contribué à banaliser l'union libre dans le cadre de la « formation d'une famille ». Christianne Dubreuil estime toutefois que, en cas de dissolution du couple conjugal, les enfants nés dans le cadre d'une union libre risquent d'être désavantagés au regard de ceux qui sont nés dans le cadre d'un mariage, puisque « aucun soutien n'est accordé au parent vivant en union de fait qui n'était pas propriétaire des biens familiaux ni à celui qui a peu ou pas de revenu » et à ce que le parent concubin qui a la garde de l'enfant n'a l'usage de la résidence familiale que s'il en est propriétaire. Ce qui amène la juriste à plaider :

Il reste souhaitable que, à l'instar de sept provinces canadiennes, le Québec encadre l'union de fait de façon souple, de sorte que les conjoints puissent encore choisir un mode de vie moins engageant sans

²² Georges Duby, *Le Chevalier, la femme, le prêtre*, *ouvr.cité*, p. 23.

pour autant négliger les responsabilités les plus élémentaires envers les personnes²³.

Cette proposition est intéressante, ne serait-ce que pour les questions qu'elle suscite. Par exemple, n'est-il pas paradoxal, à première vue, de prétendre que l'union de fait devrait rester libre tout en étant réglementée pour être alignée sur le mariage qui, depuis 1980, consacre l'égalité entre les époux? Quelles différences subsisterait-il entre union de fait et mariage si les contraintes relatives à l'après-rupture étaient du même ordre? Resterait l'union de fait comme « un mode de vie moins engageant ». Or, l'indice synthétique de divortialité²⁴ de 1997 s'élève à 49 % et le divorce surgit de plus en plus tôt dans la trajectoire matrimoniale²⁵. L'« engagement » n'est donc pas exactement synonyme de pérennité.

Mais, si le mariage n'est plus une forme d'engagement « pour la vie », il est vrai que, en 1995, à la question de savoir si, « en cas de difficultés conjugales insolubles », le couple se maintiendrait « pour les enfants », les hommes et les femmes âgés de 25-34 ans fournissaient une réponse sensiblement différente selon qu'ils avaient conclu une première union par union libre ou par mariage avant l'âge de 25 ans. Répondaient affirmativement 51,8 % des mariés²⁶ et 26,7 % des unis. Mais l'intérêt principal de cette information²⁷ réside dans la différence d'opinion entre hommes et femmes : répondaient affirmativement 67,2 % des mariés et 34,1 % des unis contre 41,1 % des mariées et 20,2 % des unies.

²³ Christianne Dubreuil, « L'union de fait au Québec : inexistence dans le Code civil », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 28, nos 1-2, p. 234-235 et 236.

²⁴ L'indice synthétique de divortialité estime la proportion des mariages qui se termineraient par un divorce selon les comportements d'une année donnée.

²⁵ Y compris chez les couples avec enfants. Il en résulte qu'en 1997 (Duschene, 2000, p. 94), 64 % des enfants de parents qui divorcent sont âgés de 5 à 14 ans et 15 % sont âgés de 0 à 4 ans.

²⁶ « Mariés » et « unis » sont ici utilisés pour alléger la formulation. Il faut lire : « ayant conclu avant l'âge de 25 ans une première union par mariage » ou « ayant conclu avant l'âge de 25 ans une première union par union libre ».

²⁷ Lapierre-Adamcyck et al., 1999, p. 214.

Comment expliquer que les Québécoises en union libre soient « nettement moins enclines à maintenir une union qui marche mal que celles qui ont opté pour le mariage²⁸ », alors qu'elles sont susceptibles, en l'absence de protection post-maritale, ainsi que le souligne Dubreuil, de vivre elles-mêmes et d'entraîner leurs enfants dans la précarité? L'écart entre mariées (41,1 %) et mariés (67,2 %) semble confirmer l'analyse que Dandurand et Saint-Jean²⁹ proposaient il y a plus de dix ans : les hommes sont plus nombreux à déclarer tenir à la conjugalité que les femmes. Il se pourrait toutefois que cela résulte moins de ce que les conjoints en tirent des bénéfices domestiques qu'en ce qu'elle est le cadre qui garantit le moins mal le statut de père aux hommes, en particulier quand les enfants sont petits, puisque, dans 80 % des cas, la mère en a la garde.

Mais, le désintérêt pour le mariage dépasse l'engouement pour l'union de fait. En effet, l'ampleur qu'elle a prise au Québec au détriment du mariage ne doit pas cacher le fait que la hausse des unions libres ne compense pas la baisse de la nuptialité légale. On assiste donc à une diminution de la vie en couple : « la chute de la nuptialité légale qui a commencé au milieu des années '70 s'est accompagnée d'une baisse importante de la vie conjugale³⁰ ». Ce qui a pour conséquence que « les jeunes vivent aujourd'hui beaucoup moins en couple qu'en 1976 ». Par exemple — c'est celui qu'il présente —, « 15 % des hommes de 25-34 ans habitent seuls en 1996 au regard de seulement 4 % en 1971 ». Une information comparable n'est pas fournie pour les femmes. On peut toutefois enregistrer, à partir de *La Situation démographique au Québec*, que si 50 % de femmes de 20-24 ans et 78 % de femmes de 25-29 ans vivaient en couple en 1976, elles ne sont plus, respectivement, que 32 et 63 % dans cette situation en 1996. Ce qui incite à penser que la part des jeunes femmes qui vivent seules est, elle aussi, relativement importante. Des recherches empiriques seraient sans doute susceptibles d'éclairer leurs motivations. Les difficultés de l'insertion des jeunes sur le marché de l'emploi les incitent éventuellement à retarder leur entrée dans la

²⁸ *Ibid.*, p. 215.

²⁹ *Des mères sans alliance. Monoparentalité et désunions conjugales*, Québec, IQRC, 1988.

³⁰ Duchesne, *ouvr.cité*, p. 99.

conjugalité. Mais s'agit-il de la seule explication ? L'accession des femmes au statut d'individu ne constituerait-elle pas elle aussi une des explications du désintérêt pour le mariage ?

Privatisation ?

La réponse à cette question n'est certes pas aisée. On pourrait considérer que cette accession brouille la définition du « privé » telle qu'entendue dans la modernité démocratique. Rosanvallon³¹ rappelle que l'individuation inachevée des femmes a garanti « une des conditions de la claire séparation du privé et du public ». Le Code civil — qui sera appliqué au Québec en 1866 — en affirmant l'incapacité juridique de la femme mariée aménage cette séparation. Sa refonte fondamentale en 1980 fait vaciller ce repère. On assiste toutefois moins à un empiétement de la sphère politique sur la sphère privée qu'à une privatisation toujours plus accentuée du privé.

Ce qui se donne à lire, me semble-t-il, dans la diffusion relativement faible au Québec du mariage civil. Certes, le mariage religieux est en chute libre³², mais celle-ci profite très peu au mariage civil, malgré son augmentation relative³³. Toutefois, moins de mariages civils ont été célébrés en 1998 (6 886) qu'en 1981, année suivant les transformations du droit de la famille (8 293). Et il est probable qu'en 1998 encore, une part importante des mariages civils soit le fait de divorcés, puisque cette année-là, 4 873 divorcés et 4 421 divorcées se sont remariés. À leur égard, même si l'information n'est pas documentée, on peut considérer qu'ils doivent être nettement plus nombreux à établir une union de fait qu'à se remarier. Ce qui, les

³¹ Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, p. 145.

³² 32 713 mariages religieux sont célébrés en 1981 et 16 074 en 1998.

³³ En 1969, on compte 97,8 % de mariages religieux et 2,2 % de mariages civils. On compte 11,1 % de mariages civils en 1975, 20,2 % en 1981, 31 % en 1991. Ils oscillent entre 29,3 et 31,8 dans les années '90.

concernant, incite à penser que « l'impossibilité du rite religieux » conduit à « se passer du rite civil³⁴ ».

Il est toutefois difficile d'étendre cette perspective aux non-divorcés qui s'unissent plutôt que de se marier civilement, alors qu'ils doivent être les plus nombreux, ainsi que le donne à penser notamment le nombre de naissances hors mariage. Il est très probable qu'une part significative d'entre elles est enregistrée dans des couples, dont les partenaires ne sont ni l'un ni l'autre divorcés. Partenaires qui auraient donc pu se marier civilement, à supposer que les contraintes du sacrement de mariage leur paraissaient trop exigeantes. Malgré l'absence de recherches empiriques sur ce thème, ne peut-on faire l'hypothèse que le mariage civil n'a pas joué le rôle d'indice de sécularisation de la société québécoise? Faut-il y voir l'effet d'une telle jonction du religieux et du civil dans l'imaginaire social³⁵ que le « rejet » du religieux entraîne celui du civil? Il faut dire que l'État québécois n'est pas parvenu à mettre en place une symbolique valorisante du civil : ne se marie-t-on pas au Palais de justice, là où les divorces sont également prononcés? L'hôtel de ville n'a pas remplacé l'église. Le déficit de rites civils est d'autant plus étonnant qu'est promu un « nationalisme civique ».

Le renoncement au mariage atteste de ce que dorénavant les individus du couple considèrent que leur union ne regarde qu'eux seuls. Une limite est pourtant imposée à cette considération quand elle s'étend à la « formation d'une famille ». Celle-ci implique un tiers qui, lui, est déclaré à l'état civil. Et l'on a remarqué que les parents québécois l'inscrivaient encore majoritairement sous le nom de son père, respectant ainsi la tradition occidentale de la patrilinéarité.

³⁴ Patrick Festy, « Conjoncture démographique et rythmes familiaux : Quelques illustrations québécoises », *Population*, 1986, no 1, p. 37-58.

³⁵ Une anecdote : en avril 2000, lors d'une dissertation en classe, une jeune étudiante québécoise, inscrite en 3e année de sociologie à l'Université d'Ottawa, a développé son argumentation à partir de la législation révolutionnaire française en matière familiale qui aurait permis, écrivait-elle, « la présence du mariage civil à côté du vrai mariage » (je souligne).

Ce qui marque une limite à la privatisation de la famille, puisque la transmission du nom du père est là pour symboliser la socialisation de la procréation. Toutefois, cette symbolique est elle-même mise à mal lorsque, grâce aux tests d'ADN par exemple, la filiation paternelle devient aussi évidente que la filiation maternelle. Or, le sens suppose la croyance en la parole donnée et non l'évidence³⁶. Si l'union libre déplace la parole donnée du public au privé, la paternité « scientifiquement évidente » fait sauter toute idée d'artifice en matière familiale.

L'idée d'artifice à l'œuvre dans l'*institution* familiale constitue pourtant un garde-fou pour les femmes dans leurs rapports à leur(s) enfant(s), d'autant plus que ce sont elles qui contrôlent elles-mêmes leur fécondité. Sa caducité risque de rendre la mère, et elle seule, responsable de la mal-vie aux yeux de l'enfant qui ne lui avait pas demandé de vivre. Or, on pourrait regarder le désintérêt pour le mariage qu'expriment des Québécoises de plus en plus nombreuses comme l'indice d'une tendance à faire prévaloir, au sein de la famille hétérosexuelle, leur figure de mère sur celle de conjointe : elles ne resteront pas unies « pour les enfants », mais celles qui le souhaitent sont quasiment certaines d'avoir la garde de leur(s) enfant(s).

Dans le chef d'une femme-individu, l'union libre constitue dès lors un mode de « formation d'une famille » qui lui donne l'occasion d'être mère sans s'engager outre mesure à l'égard du père. Le jour où celui-ci ne convient plus, elle part avec son petit. Et « il n'y a rien là » pour celles qui sont capables de se débrouiller seules. Ce cas de figure marque un dépassement tout autant qu'une régression dans la construction de la femme-individu basée sur la désassimilation de la femme et de la mère. Pour être mère, une femme ne se marie plus, elle s'unit et quand l'union s'avère insatisfaisante, la conjointe devient monoparentale. Il s'agit d'un dépassement puisqu'elle est restée un individu; il s'agit d'une régression puisque cette individuation est restée marquée par la prévalence de la maternité sur une relation de personne à personne, d'*individue* à individu.

³⁶ Voir Willy Apollon, « La question du père », dans Marie-Blanche Tahon et D. Côté [éd.], *Famille et fragmentation*, *ouvr. cité*, p. 115-125.

Le scandale des enfants pauvres, pour insoutenable qu'il soit dans le « plus meilleur pays au monde » dont fait partie le Québec, ne devrait pas occulter que cette pauvreté n'est pas seulement matérielle. Cette dernière peut être jugulée à condition que la société veuille s'en donner les moyens. Si la famille contemporaine n'est plus la famille moderne, elle vit sur la déconstruction de la symbolique de celle-là sans être encore parvenue à en reconstruire une qui lui serait propre. L'émergence de la femme-individu est une donnée (très probablement) irréversible. C'est avec elle qu'il s'agit de penser dans la perspective de barrer la voie à une assimilation *new look* de la femme et de la mère.