

Éléonore Lépinard

Doctorante en sociologie, Centre d'Études des Mouvements Sociaux
EHESS, Paris.

De la différence des sexes à l'universalisme sexué : contraintes et limites de la revendication paritaire*

Beaucoup de choses ont été écrites, et dites sur la parité. Le débat autour de la loi a suscité de nombreuses prises de positions, en particulier dans le milieu féministe, où il a ravivé et déplacé des clivages théoriques et politiques. Mais depuis le vote de la loi électorale, en juin 2000, les conflits théoriques semblent s'être apaisés, les désaccords politiques tus, et un vague consensus, surtout dans le milieu politique, s'est installé, qui veut que la parité soit désormais une évidence, dans les discours si ce n'est dans les faits. Mais ce silence sur la scène publique ne signe ni le terme de la revendication, ni celui de la réflexion. Au contraire. Aujourd'hui les termes du questionnement sont différents car la loi a été appliquée à plusieurs échelons électoraux et un premier bilan permet de mesurer son impact. En outre, devant les limites rencontrées dans l'application de la loi, le mouvement paritaire¹ se réorganise et tente d'élaborer une argumentation théorique, voire philosophique, pour nourrir de nouvelles revendications. Cette phase d'accalmie correspond donc pour les militantes paritaires à un double mouvement d'évaluation des acquis et de projection vers de nouvelles revendications.

Plus de deux ans après le vote de la loi électorale, alors que ses limites apparaissent de façon flagrante², il est surtout possible de poser une question cruciale pour comprendre la dynamique du mouvement paritaire, et plus généralement de toute revendication féministe : pour reprendre les mots de Christine Delphy, « l'argumentation par laquelle on convainc est-elle inconséquente : sans conséquences ? » (2001). Autrement dit, la façon dont a été justifiée, argumentée, légitimée la loi sur la parité et en particulier la modification constitutionnelle qu'elle a induite, a-t-elle des conséquences sur la façon dont la parité a été appliquée, sur ses résultats politiques ?

À suivre les débats parlementaires sur la révision de la constitution et sur la loi électorale, mais aussi à écouter les associations qui ont porté le mouvement

paritaire, on remarque que, s'il a fallu des compromis proprement politiques pour permettre le vote de la loi, il a aussi fallu obtenir un consensus idéologique. C'est l'argument clé de l'universalité de la différence des sexes qui l'a fourni. Pourquoi la parité a-t-elle été justifiée en ces termes ? Et quelles en sont les conséquences dans les pratiques politiques ? Est-il anodin qu'il ait fallu que cette lutte, *a priori* identitaire, prenne les traits de l'universalisme en le sexuant ? Si l'argumentaire différentialiste s'est avéré le levier principal pour obtenir une loi sur la parité, c'est probablement parce que les différents registres que l'on pouvait invoquer pour justifier la parité n'avaient pas tous les mêmes chances de réussir, en raison du contexte socio-historique dans lequel ils s'inscrivaient, mais aussi en raison même de la relation paradoxale entre les revendications féministes et l'idéal d'égalité tel qu'il est défini dans notre système démocratique fondé sur les droits individuels. Il s'agit donc ici de décrire les contraintes discursives et politiques qui ont pesé sur la formulation de l'argumentaire paritaire, et en retour celles que cette dernière a induites, et peut-être aussi d'explorer les pratiques de subversion qui sont déjà à l'œuvre.

Les argumentaires réduits au silence

Parler, être autorisé à parler, c'est toujours, selon l'intuition foucauldienne, dans le même mouvement, faire taire une autre parole possible. L'omniprésence de la rhétorique de la différence, dans les discours des femmes et des hommes politiques ou des militantes paritaires, doit alors nous interpeller : quels autres registres, qui auraient pu justifier la parité, ont-ils été réduits au silence sur la scène publique, rendus inaudibles en raison du contexte politique français des années 1990 ?

Analysant le cas suédois, Maud Eduards (1995) esquisse une typologie des types d'argumentations pour une plus large représentation des femmes. Le premier se fonde sur l'idée d'équité, c'est un droit démocratique que les femmes demandent quand elles veulent participer aux décisions. Le deuxième part de l'idée que les femmes ont d'autres ressources et compétences que les hommes (*a priori* complémentaires) et qu'il faut en tirer parti dans le domaine politique. Enfin, selon le troisième, les hommes et les femmes ont des intérêts différents et souvent opposés, et ceux des femmes ne trouvent pas à s'exprimer dans le système politique tel qu'il existe. Or, dans le débat sur la parité, certains de ces arguments ont été entendus et d'autres ont été tus.

Le premier argument, de l'équité et du droit, est souvent considéré comme le plus facile à mobiliser dans les instances internationales (Phillips, 1995). Il s'est pourtant rapidement avéré insuffisant. En effet, la constitution garantit déjà le droit des femmes à participer à la chose publique ; c'est seulement l'écart entre le droit et le fait qui devrait être comblé, ce qui, étant donné la

conception méritocratique de l'accès à la sphère politique qui a cours, dépendrait finalement uniquement des femmes. Cet argument ne pouvait donc pas être un levier pour faire bouger les choses.

Le deuxième argument a été, au contraire, très utilisé, par les femmes politiques elles-mêmes, mettant en avant leurs qualités propres et leurs compétences « en tant que femmes », se présentant comme porteuses de changement face à un système politique archaïque en proie à une crise profonde.

Enfin, le troisième argument, affirmant que certains intérêts des femmes comme groupe social peuvent être différents de ceux des hommes et demandent donc à être mieux représentés, a été littéralement passé sous silence³. Cette argumentation va en effet à l'encontre de la conception universaliste de la représentation rejetant toute catégorisation, et elle est vivement critiquée par ceux et celles qui refusent la « guerre des sexes », ou les soi-disant « excès du féminisme ». Pourtant, elle aurait permis de poser la question du lien entre représentation et action politique (Phillips, 1998). Il aurait fallu pour cela que la parité soit l'occasion d'établir une relation entre l'exclusion des femmes de la politique et les autres inégalités sociales sexuées, en se fixant pour objectif de les combattre.

Parité ou *affirmative action*, l'édification de possibles irréconciliables

À côté des discours tus, il y a ceux qui ont été rejetés, qui ont servi de butoir à la parité alors qu'ils auraient pu la légitimer. Je veux parler ici de la « troisième voie » proposée par exemple par Christine Delphy (1997), celle de l'action positive. Les fameux quotas nordiques ou le *monitoring* pratiqué aux États-Unis, volontairement traduit en France par « discrimination positive », comme en écho à la décision du Conseil Constitutionnel de 1982 (déclarant inconstitutionnelle la proposition de loi de Gisèle Halimi de ne pas avoir plus de 75 % de candidats de même sexe sur les listes électorales, car constituant une « discrimination » fondée sur le sexe).

Pourtant, les prémisses de la parité, contrairement aux apparences, sont à chercher du côté de l'action positive. Loin de s'y opposer, la parité s'en inspire. En effet, dès les années 1980, des propositions de mesures contraignantes, semblables aux politiques d'*affirmative action* américaines, mais appliquées à la sphère politique, sont élaborées au niveau onusien ou européen. Pour augmenter le nombre de femmes dans les assemblées élues, ces propositions s'appuient sur l'idée de discrimination à l'encontre des femmes que seule une politique active pourrait contrecarrer. Alors qu'au niveau international, dans la convention CEDAW pour l'élimination de toutes les discriminations à l'encontre des femmes par exemple, ou au niveau du Conseil de l'Europe, les voix qui se font entendre jusqu'au milieu des années 1990 (avec le sommet de Pékin)

prônent l'action positive, les revendications françaises vont peu à peu vider la parité de ce contenu politique, pour lui en substituer un autre : celui d'une différence des sexes universelle ; celui d'un peuple abstrait, mais sexué ; celui d'une représentation politique qui, sans être un miroir de la société, devrait quand même refléter deux sexes. Aussi est-il édifiant de relire les débats qui ont agité les tribunes de presse dans la deuxième moitié des années 1990, et d'analyser la rhétorique des militantes paritaires visant à montrer en quoi la parité n'est pas un quota et ne s'apparente pas à une politique d'action positive à la lumière de cette mise en perspective historique. Si les politiques d'action positives ont des limites certaines, elles ont néanmoins le mérite, comme le soulignait Christine Delphy, de poser la question de la construction sociale des inégalités qu'elles sont censées éradiquer. Dans l'argumentation pour l'action positive, l'inégalité est en effet analysée comme construction historique d'un rapport de pouvoir asymétrique. Or, en refoulant la formulation de discrimination positive, la parité a peut-être, du même coup, occulté cette question.

Le discours que l'on utilise pour argumenter n'est donc pas dénué de conséquences. Mais, pourquoi ce rejet des politiques d'action positive ? Pourquoi élaborer la parité comme leur antithèse stricte malgré cette filiation historique et politique ? Autrement dit, pourquoi la rhétorique de la différence s'est-elle imposée comme le lieu du consensus politique rendant légalement possible la parité ?

Tout est dans le contexte...

Comme Joan Scott le souligne à maintes reprises dans ses travaux, le dilemme propre aux politiques identitaires et au féminisme entre égalité/différence et individu/groupe, doit être examiné dans son contexte historique, en fonction des configurations politiques spécifiques, et non comme « un choix intemporel d'ordre moral ou éthique » (2002 :21). Aussi faut-il replacer la question de savoir pourquoi nous avons finalement la parité à la française, et pas un quota de 50 % dans son contexte historique. S'il n'y a pas de réponse univoque à cette question (et si je ne peux pas mentionner ici tous les éléments d'analyse pouvant contribuer à une tentative de réponse), je voudrais néanmoins insister sur deux points importants.

La contrainte que constitue le cadre républicain universaliste pour les revendications féministes en général et pour la parité en particulier a été maintes fois soulignée (Scott, 1997 et 1998 ; Lépinard 2002). Aussi, je voudrais plutôt souligner ici le contexte socio-politique des années 1990. L'analyse des coupures de presse récusant la parité au nom de principes philosophiques révèle la force de l'antiféminisme qui sévit durant cette période à propos de la parité, mais aussi contre d'autres thématiques féministes. Les années 1990 semblent ainsi marquer un reflux de la légitimité du discours féministe qui prend par-

tiellement fin avec la victoire paritaire. Il se traduit par le fait qu'aucune femme politique ne veut plus se déclarer féministe.

Deuxième point, relatif au contexte historique : celui de la dynamique créée par le conflit entre les « pro » et les « anti » paritaires. Cette opposition s'est en effet déclinée sur de nombreux registres. La référence aux États-Unis comme contre-modèle en est un, la question du communautarisme et de la pente glissante sur laquelle s'engagerait la République si elle acceptait un quota pour les femmes – alors n'en faudrait-il pas pour les Noirs, les handicapés, bref les autres minorités ? – en est un autre. Ces arguments déployés contre la revendication paritaire ont obligé les partisan(e)s de la loi à se repositionner, à se justifier, et à produire des argumentaires théoriques et philosophiques, qui participent à la construction du sens dont la parité sera, au final, porteuse. Le registre de la représentation politique est intéressant à cet égard. En effet, cette question a nourri à la fois le discours des partisan(e)s et celui des opposant(e)s à la parité. Elle est très révélatrice de la dynamique qui a caractérisé le débat paritaire, c'est-à-dire une perte progressive de contenu politique de la revendication au fur et à mesure que le débat avance et que l'enjeu du vote des parlementaires se rapproche.

Dans la conception républicaine de la représentation, le représentant ne doit pas représenter une catégorie de personnes, ni même sa circonscription s'il s'agit de l'Assemblée nationale, mais le peuple tout entier. C'est sur cette fiction que repose l'universalisme abstrait, et c'est cette fiction qui fut opposée (par Robert Badinter, par exemple) à la revendication paritaire. Dès lors les féministes pouvaient opter pour deux arguments. Le premier affirmait qu'il s'agissait là d'un faux universalisme, d'une fiction visant à l'exclusion des femmes. Mais ce discours ne s'est jamais avéré payant politiquement : il procède d'une remise en cause trop profonde et globale du système politique, de la croyance aux droits individuels et à l'égalité formelle, pour être accepté par les tenants du pouvoir politique. Les partisan(e)s de la parité ont donc adopté une deuxième stratégie, jouant sur une autre conception de la représentation politique, qui fait également partie de notre tradition républicaine : celle de la représentation miroir. Arguant que la différence des sexes était différente de toutes les autres et qu'elle seule méritait donc d'être prise en compte, elles ont avancé l'argument qu'une assemblée constituée à 94 % d'hommes ne représentait pas le peuple : si celui-ci est fondamentalement sexué, les assemblées de ses représentants devraient l'être aussi. Les femmes devaient donc être intégrées, afin de parfaire l'effet miroir.

Mais que reflètent les femmes élues ? Reflètent-elles les femmes comme groupe, comme individu(e)s, comme catégorie sociale, comme corps sexués ? Et qui représentent-elles ? Dans cette perspective, l'assemblée sexuée est

censée refléter un peuple sexué, mais la différence sexuelle y est réduite à une différence biologique. Elle n'est pas le support d'inégalités sociales, de discriminations ou de rapports de pouvoir, elle n'est plus qu'un référent biologique, vidé de tout contenu politique. En s'appuyant sur l'idée de représentation miroir, on a donc fait l'économie de l'analyse du rapport de pouvoir inégalitaire entre les sexes, qui est pourtant au fondement de l'exclusion de l'un d'entre eux de la sphère politique à laquelle on prétendait remédier.

Une tension indépassable : pour en finir avec l'universalisme ?

Si le contexte historique explique le comment, c'est-à-dire la manière dont la revendication d'inclusion des femmes à la sphère politique a été formulée contre les quotas dont elle était pourtant inspirée, il ne répond pas entièrement à la question du pourquoi. La revendication paritaire, comme la revendication du droit de vote, est prise dans une tension indépassable entre droits individuels et identité de groupe. Cette tension qui constitue le dilemme ou « le paradoxe de la différence » tel que Joan Scott (2002) le définit. Il s'agit donc de rompre avec l'idée qu'il y aurait un faux universalisme, celui en vigueur, qui exclut certaines minorités, et un universalisme authentique susceptible de les inclure qu'il faudrait appeler de nos vœux.

L'analyse de Scott invite en effet à prendre la question autrement. Elle ne nie en rien l'importance de la lutte pour l'acquisition de droits de la part des groupes dominés, mais elle réfute l'idée qu'il existerait une solution éthique ou morale – qui vaudrait en tout temps – au dilemme droits abstraits individuels/droits au nom de l'identité de groupe, à la tension entre égalité et différence. Selon elle il ne s'agit pas d'opter pour l'un ou l'autre. Car les deux termes se définissent réciproquement : il n'existe pas d'égalité sans différence. Aussi, pointe-t-elle trois paradoxes montrant comment ces termes s'articulent.

Tout d'abord, l'égalité est un principe absolu et une pratique historique contingente. Cette analyse se réfère entre autres à l'ouvrage de Wendy Brown, *States of Injury*, où elle affirme que la question de savoir si les droits individuels sont un levier de libération est toujours circonscrite à un contexte historique donné car les droits n'ont pas par essence la capacité de faire avancer ou de faire obstacle aux idéaux démocratiques. Mais, d'un autre côté, ils doivent nécessairement être formulés comme a-historiques, a-culturels, marquer leur distance par rapport à un contexte politique donné pour être opératoires. Le deuxième paradoxe tient au fait que les identités de groupes définissent les individus et leur refusent la pleine réalisation de leur individualité. C'est ce que note Christine Delphy quand elle écrit que dans la logique identitaire pour avoir droit au « respect » revendiqué, à une « valorisation », « il faut absolument que les individu(e)s se tiennent dans les limites de ce qui est reconnu comme spéci-

fique à leur groupe » (2001 : 11). Enfin, troisième paradoxe, les revendications d'égalité impliquent tout à la fois l'acceptation et le rejet de l'identité de groupe produite par la discrimination. C'est extrêmement clair pour la parité et tout au long de l'histoire du féminisme. Les termes de l'exclusion sont à la fois refusés et reconduits : la parité entend refuser l'exclusion des femmes du monde politique, mais elle reconduit la catégorie « femmes » et même la différence des sexes pour parvenir à ses fins.

Quelle qu'aurait pu être sa légitimation, la revendication paritaire était donc confrontée au dilemme de produire la différence qu'elle veut effacer : car si l'égalité se situe du côté des individu(e)s, l'exclusion est du côté des groupes, et il n'est pas possible de sortir de cette tension. Les politiques d'action positive sont, elles aussi, confrontées à la même question de devoir nommer, définir, circonscrire – et donc rendre particulier –, le groupe qu'elles veulent inclure dans l'universel (Scott ; 2002).

Contraintes et limites de l'argument de la différence des sexes

La parité a rendu pertinente la différence des sexes en politique, mais avec quelle signification ? Si la différence des sexes est pertinente, c'est parce que les femmes seraient « différentes » et apporteraient autre chose à la politique ? En un sens, les partisan(e)s de la parité ont réussi une sorte de renversement conceptuel. Alors que la différence des sexes fondait l'exclusion des femmes de la politique depuis la Révolution française, (leurs qualités spécifiques, douceur, altruisme, moralité les rendaient impropres à participer à la joute politique), ils/elles ont fondé la réintégration des femmes à la politique sur ces mêmes qualités spécifiques qui les rendraient indispensables pour renouveler la politique. Dans les deux cas, ces discours participent bien à une production de la différence des sexes et à une élaboration de sa signification. Ils imposent des registres de sens aux discours et aux pratiques des acteurs. Quelles sont les conséquences pratiques de cette production de la différence des sexes dans le cadre de la parité ? La politique à l'échelon local peut nous en donner une illustration. L'intérêt du local, c'est que la parité y a été appliquée depuis déjà deux ans et qu'elle a fait entrer en masse des femmes dans les communes de plus de 3 500 habitants. C'est l'échelon où la loi était la plus contraignante et où la parité a donc été réellement appliquée. Dans le cadre d'une recherche européenne, *Genre et gestion locale du changement dans sept pays de l'Union européenne*, dirigée par Jacqueline Heinen, nous avons demandé aux élu(e)s s'ils mettaient en place des politiques publiques municipales prenant en compte le genre. Il s'agissait d'évaluer si la présence en plus grand nombre de femmes dans les exécutifs locaux induisait une plus grande sensibilité aux intérêts qui peuvent être spécifiques aux femmes. Dans

la très grande majorité des cas, la réponse était non, et ce n'est pas propre à la France. Autrement dit la différence des sexes serait significative quand elle a trait à la représentation politique, mais ne serait pas pertinente pour l'action politique. La dépolitisation de la revendication paritaire a pour conséquence que la parité ne suffit pas à légitimer une meilleure prise en compte du genre dans les politiques publiques.

Autre limite de la revendication paritaire : les femmes élues se doivent d'être des femmes, de revendiquer une identité féminine en politique, si elle veulent être légitimes. C'est parce qu'elles sont censées être différentes qu'elles ont été incluses, elles doivent donc en un sens se conformer à la différence qu'on leur a prêtée. Mais il me semble que c'est sur cette question qu'on peut voir le mieux les possibilités de subversion que les pratiques politiques offrent quand même aux femmes élues.

En effet, si les femmes ont été parées de toutes les qualités qui faisaient défaut aux hommes politiques (douces, travailleuses, proche du terrain, pas ambiguës, à l'écoute de la population), elles se sont aussi parées elles-mêmes de toutes ces qualités. Autrement dit, dans un contexte de crise de la représentation, elles savaient que mettre en avant leurs qualités féminines pouvait être une stratégie payante. Cette capacité à retourner le stigmate, à utiliser les arguments servant à les exclure, pour justifier leur inclusion me semble augurer des stratégies de subversion des catégories imposées par les femmes politiques. Stratégies qu'il faut s'attacher à repérer, même si elle peuvent sembler anecdotiques au premier abord, car elles mettent au jour la capacité d'action des femmes, leur autonomie par rapport aux registres imposés, leur capacité à venir troubler les définitions de la politique et, peut-être à terme, du genre.

Bibliographie

- Brown, Wendy, *States of Injury, Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, 1995.
- Delphy, Christine, *L'Ennemi principal 2. Penser le genre*, Paris, Éditions Syllepse, 2001.
- Delphy, Christine, « Comment en finir avec l'exclusion des femmes » in *Le Monde Diplomatique*, n°mars/avril 1997.
- Eduards, Maud, « Participation des femmes et changement politique : le cas de la Suède » in *La Place des femmes, les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, EPHESIA, Paris, La Découverte, 1995.
- Lépinard, Éléonore, « Les paradoxes des discours féministes sur la parité politique », in *Dissemblances, jeux et enjeux du genre*, sous la direction de Lagrave Rose-Marie, Gestin Agathe, Lépinard Éléonore, Pruvost Geneviève, Paris, L'Harmattan, 2002.

Phillips, Anne, *The Politics of Presence*, Clarendon Press, 1995.
 Phillips, Anne, « Democracy and Representation: Or, Why Should it Matter Who are Representatives Are? » in Phillips Anne (ed.) *Feminism and Politics*, Oxford University Press, 1998.
 Sawyer, Marian, « The Representation of Women in Australia: Meaning and Make-Believe » in *Parliamentary Affairs*, vol 55 n°1, 2002.
 Scott, Joan W., « L'énigme de l'égalité » in *Les Cahiers du genre*, n° 33, 2002.
 Scott, Joan, *La Citoyenne paradoxale*, Paris, Albin Michel, 1998.
 Scott, Joan, « La querelle des femmes à la fin du xx^e siècle », *Parité-Infos* n° 19, septembre, 1997.

* Je tiens à remercier Josette Trat pour m'avoir invitée à participer au passionnant séminaire qui a donné lieu à cette contribution, et Laure Bereni dont les travaux et les échanges contribuent toujours de façon stimulante à ma réflexion.
 1 J'entends le terme de « mouvement paritaire » dans un sens restreint, comme l'ensemble du réseau associatif qui a soutenu et mobilisé ses forces pour la parité. Il est constitué d'associations telles que *Elles aussi*, *Demain la parité*, etc.

2 L'application de la loi électorale dite « de parité » aux dernières sénatoriales et législatives n'a permis l'entrée que de 15 sénatrices et 8 députées de plus dans leurs assemblées respectives.
 3 Cette absence a d'ailleurs été notée par certaines chercheuses, comme Marian Sawyer (2002), car elle se démarque des argumentaires utilisés par exemple dans le cadre de la plateforme d'action de Pékin (1995).

Universalité et politiques identitaires

Samuel Johsua

Professeur en sciences de l'éducation, Université de Provence

Laïcité scolaire et différences religieuses

Dominique Leblond et Jacqueline Trincaz ont rendu compte en 1999

d'une confrontation saisissante entre étudiants français et anglais. La partie française (étudiants en sciences de l'éducation à l'université Paris 8 Saint-Denis), constituée en majorité de jeunes « issus de l'immigration » y apparaissait abasourdie par la manière dont ses équivalents anglais (eux aussi membres de « communautés » minoritaires) présentaient leur conception de la défense du droit à la différence. Ils-elles sont mis en face de la valorisation systématique de la différence communautaire, y compris la plus extrême, comme l'existence d'écoles publiques « uni-sex » (non mixte), réservées à de jeunes Pakistanaises, qui seront souvent ensuite mariées de force et renvoyées à 16 ans au pays. L'enseignement religieux obligatoire ne choque personne. L'idée même « d'intégration » (sous une quelconque forme) est considérée comme une trahison. Ces positions apparaissent en fait communes à la droite et à la gauche britannique, l'universalisme français (lui aussi assez partagé) étant considéré comme purement ethnocentriste.

On mesure là l'écart qui existe dans l'abord de « la différence », religieuse entre autres, selon les diverses traditions nationales. Notons par exemple que la langue anglaise ne connaît tout simplement pas de traduction exacte du mot « laïcité ». D'ailleurs, à peine neuf pays dans le monde se proclament tels (dont la Turquie). Beaucoup plus nombreux sont ceux qui acceptent une séparation des Églises et de l'État, mais c'est la plupart du temps sous la forme de la « sécularisation ». Le modèle majeur est celui des États-Unis, où la Constitution défend l'existence d'un « mur » (*the Wall*) entre les deux, mais avec une stricte interprétation : empêcher tout empiètement de l'État sur les religions. Même dans ce cas « sécularisé », le rapport à Dieu est variable (on connaît la célèbre formule frappée sur le dollar US : *In God we trust*). Ajoutons à cela la multitude d'États qui sont ouvertement confessionnels (chrétiens, musulmans ou encore Israëli).

Au final, la passion laïque, telle qu'on la connaît en France, est rarissime à la surface du globe. Ce qui ne veut pas dire que des questions de fond quant à la nature du combat pour l'émancipation n'y soient pas liées. On peut gros-