|  |
| --- |
| Marie MOREAU  Professeure, Faculté des langues, Université Jean Moulin Lyon 3  (2012)  Les évolutions de la famille aux États-Unis, au Canada et au Québec de 1969 à 2005.  Thèse de doctorat, Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3.  **LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES** CHICOUTIMI, QUÉBEC <http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation  
de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: [classiques.sc.soc@gmail.com](mailto:classiques.sc.soc@gmail.com)

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Marie Moreau

**Les évolutions de la famille aux États-Unis, au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

Thèse de doctorat en études anglophones, germaniques et européennes (civilisation nord-américaine) sous la direction de Jean-Michel Lacroix. Paris : Université Sorbonne Nouvelle — Paris 3, 1er juin 2012, 500 pp.

L’auteure nous a accordé, le 8 septembre 2021, son autorisation de diffuser en libre accès à tous sa thèse de doctorat dans Les Classiques des sciences sociales.

 Courriel : Marie Moreau : [marie.moreau@univ-lyon3.fr](mailto:marie.moreau@univ-lyon3.fr)

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

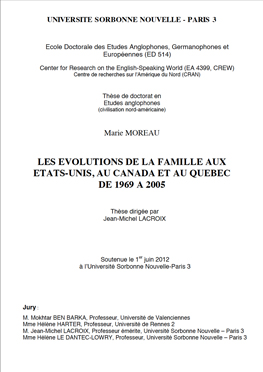
Édition numérique réalisée le 16 novembre 2021 à Chicoutimi, Québec.



Marie MOREAU

Professeure, Faculté des langues, Université Jean Moulin Lyon 3

Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.



Thèse de doctorat en études anglophones, germaniques et européennes (civilisation nord-américaine) sous la direction de Jean-Michel Lacroix. Paris : Université Sorbonne Nouvelle — Paris 3, 1er juin 2012, 500 pp.

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

École Doctorale des Études Anglophones,  
Germanophones et Européennes (ED 514)

Center for Research on the English-Speaking World (EA 4399, CREW)  
Centre de recherches sur l'Amérique du Nord (CRAN)

Thèse de doctorat en Études anglophones  
(civilisation nord-américaine)

Marie MOREAU

LES ÉVOLUTIONS DE LA FAMILLE  
AUX ÉTATS-UNIS, AU CANADA  
 ET AU QUÉBEC DE 1969 À 2005

Thèse dirigée par Jean-Michel LACROIX

Soutenue le 1er juin 2012  
à l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3

Jury :

M. Mokhtar BEN BARKA, Professeur, Université de Valenciennes

Mme Hélène HARTER, Professeur, Université de Rennes 2

M. Jean-Michel LACROIX, Professeur émérite, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3

Mme Hélène LE DANTEC-LOWRY, Professeur, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3

[ii]

[iii]

**Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

Remerciements

[Retour à la table des matières](#tdm)

Je tiens tout d'abord à dire ma profonde reconnaissance à Jean-Michel Lacroix, qui suit mon travail depuis la maîtrise et qui m'a encouragée à poursuivre un doctorat. Tout au long de ces années, j'ai toujours pu compter sur sa présence, ses conseils, son soutien et sa confiance, qui ont rendu possible l'écriture de cette thèse.

Je tiens également à remercier le gouvernement du Canada pour la bourse de recherche doctorale qu'il m'a offerte, ainsi que l'école doctorale 514 et l'équipe d'accueil 4399 (CREW) qui ont soutenu mes projets de recherche au Canada.

C'est accueillie par les membres du département de sexologie de l'UQAM que j'ai commencé la rédaction de ces pages, et je leur adresse mes remerciements sincères. En particulier, je souhaite dire ma gratitude à Joseph Josy Lévy, professeur de sexologie à l'UQAM, qui a partagé avec moi beaucoup de son temps et de ses idées.

Cette thèse a bénéficié de l'éclairage précieux de spécialistes de la famille canadienne dans différents domaines. Céline Le Bourdais de l'Université McGill et Marie-Blanche Tahon de l'Université d'Ottawa ont bien voulu me faire partager leur expertise sur la sociologie de la famille. À l'UQAM, Magda Fahrni m'a donné des conseils essentiels sur l'histoire familiale canadienne et québécoise, tandis que Martin Biais m'a été d'une aide indispensable dans le traitement des données du *World Values Survey.* Enfin, Benoît Moore de l'Université de Montréal, et Allison Harell de l'UQAM, m'ont guidée à travers le droit et la politique canadienne et québécoise. Je leur en suis très reconnaissante. Ma gratitude va également aux bibliothécaires et documentalistes des Archives nationales du Québec, qui m'ont donné accès aux archives de la presse québécoise.

Parce que le principal ennemi du doctorant peut être son isolement, je veux remercier Alice Béja, Sophie Chapuis, Cécile Chartier, Agathe Dumont, Soraya Guénifi, Anne-Laure Poulet et Pauline Drapeau, qui ont transformé le travail solitaire de la thèse en une aventure amicale. Merci également à toute l'équipe du BDP3, ainsi qu'aux « occupants » de la salle 5 et à celles et ceux qui rendent son existence possible.

Cette thèse sur la famille n'aurait pas pu voir le jour sans le soutien sans faille de mes parents, Jacques et Constance, de mon frère et de ma sœur, David et Noémie. Et je n'aurais pas pu la conclure sans la bienveillance d'Agathe, qui m'a aidé bien au-delà des chapitres qu'elle a relus avec la plus grande attention. Merci également à Aurélie, Julie L., Julie P., Rébecca, et Misao, qui ont compté les pages avec moi. Merci à Sandre, pour son soutien informatique. Merci enfin à Richard pour ses encouragements quotidiens, qui ont accompagné chaque étape de cette thèse.

[iv]

[v]

**Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

Table des matières

[Remerciements](#evolutions_famille_remerciements) [iii]

[INTRODUCTION](#evolutions_famille_intro) [1]

**PARTIE I.**[**LES NOUVEAUX VISAGES DE LA FAMILLE**](#evolutions_famille_pt_1) [29]

[Chapitre 1](#evolutions_famille_pt_1_chap_1). Une évolution des formes familiales [35]

*1.1.* [*Diversification des formes familiales*](#evolutions_famille_pt_1_chap_1_1) [*37*]

1.1.1. La diversification de la vie conjugale [37]

1.1.2. La désaffection du mariage, entre mythe et réalité [44]

1.1.3. Les significations de l'union libre [52]

*1.2.* [*La révolution des naissances*](#evolutions_famille_pt_1_chap_1_2) [*59*]

1.2.1 Les naissances hors mariage [59]

1.2.2 Les enfants qu'on n'a plus [62]

[*Conclusion*](#evolutions_famille_pt_1_chap_1_conclu)*: la place du Québec dans les différences démographiques canadiennes et américaines* [*71*]

[Chapitre 2](#evolutions_famille_pt_1_chap_2). Des nouveaux modes de vie familiale [79]

*2.1.* [*Famille et activité salariale*](#evolutions_famille_pt_1_chap_2_1) [*83*]

2.1.1. Les femmes au travail : relations entre vie professionnelle et vie conjugale [83]

2.1.2. Enfants et travail [92]

2.1.3. Du temps pour la famille, du temps pour le travail [100]

*2.2.* [*Une redéfinition de la paternité*](#evolutions_famille_pt_1_chap_2_2) [*106*]

2.2.1. Le rôle du père [107]

2.2.2. Les hommes et le travail non rémunéré [114]

2.2.3. Le nouveau père et la dissolution familiale : le paradoxe du père plus impliqué mais plus absent [119]

[*Conclusion*](#evolutions_famille_pt_1_chap_2_conclu)*. la réorganisation des stratégies familiales et la redéfinition des rôles* [*126*]

**PARTIE II.**[**ATTITUDES ET REPRESENTATIONS DE LA FAMILLE :  
LA REACTION DE L'OPINION PUBLIQUE FACE  
AUX CHANGEMENTS FAMILIAUX**](#evolutions_famille_pt_2) [133]

[Chapitre 3](#evolutions_famille_pt_2_chap_3). Attitudes par rapport à la norme familiale [141]

*3.1.* [*Le regard sur les « échecs » familiaux : attitude face au divorce et à la monoparentalité*](#evolutions_famille_pt_2_chap_3_1) [*143*]

3.1.1. Déroger à la famille nucléaire [143]

3.1.2. Attitude face au divorce [146]

3.1.3. Jugement sur la monoparentalité [149]

*3.2.* [*Quelle forme d'union ? L'attitude face au mariage et à l'union libre*](#evolutions_famille_pt_2_chap_3_2) [*153*]

3.2.1. Popularité du mariage [153]

3.2.2. Représentations autour du mariage [158]

3.2.3. Attitude à l'égard de l'union libre [162]

[vi]

*3.3.* [*Tolérance de la non-conformité*](#evolutions_famille_pt_2_chap_3_3) [*167*]

3.3.1. Accepter l'homosexualité [167]

3.3.2. « L'arrangement des normes familiales » : mariages homosexuels [173]

[*Conclusion*](#evolutions_famille_pt_2_chap_3_conclu)*: se conformer à la norme familiale ?* [*180*]

[Chapitre 4](#evolutions_famille_pt_2_chap_4). Les rapports de sexe [183]

*4.1.* [*Le statut de l'homme et de la femme dans le privé*](#evolutions_famille_pt_2_chap_4_1) [*186*]

4.1.1. Qui commande à la maison ? [186]

4.1.2. Chacun à sa place : représentations du partage des tâches [191]

*4.2.* [*Des sociétés patriarcales ?*](#evolutions_famille_pt_2_chap_4_2) [*200*]

4.2.1. L'homme au travail, la femme à la maison ? [200]

4.2.2. Des modèles plus ou moins égalitaires [205]

4.2.3. Dissocier le rôle de la femme du rôle de la mère [213]

[Chapitre 5](#evolutions_famille_pt_2_chap_5). Famille, sexualité et morale [227]

*5.1.* [*La sexualité contre la norme morale*](#evolutions_famille_pt_2_chap_5_1) [*230*]

5.1.1. Mariage : le sésame pour la sexualité [230]

5.1.2. Permissivité sexuelle et déclin des valeurs familiales [236]

5.1.3. La morale contre la liberté individuelle [244]

*5.2.* [*Représentations de la sexualité : les attitudes sur la contraception*](#evolutions_famille_pt_2_chap_5_2) [*249*]

5.2.1. Le poids de la morale face au besoin contraceptif [249]

5.2.2. La réalité contraceptive [258]

5.2.3. La contraception, une affaire de femme [262]

*5.3.* [*Un exemple de conflit entre sexualité et moralité : le cas de l'avortement*](#evolutions_famille_pt_2_chap_5_3) [*266*]

5.3.1. L'avortement, une réalité sociale américaine et canadienne [266]

5.3.2. L'arbitrage moral de l'opinion publique [272]

5.3.3. Une guerre morale pour la défense de la famille [276]

[*Conclusion*](#evolutions_famille_pt_2_chap_5_conclu)*: la place de la sexualité, entre valeurs postmodernes et moralité* [*283*]

**PARTIE III.**[**ENCADRER LA FAMILLE : LE POUVOIR NORMATIF  
DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT**](#evolutions_famille_pt_3) [289]

[Chapitre 6](#evolutions_famille_pt_3_chap_6). L'Église et la famille : religion, affaires pubuques, affaires privées [295]

*6.1.* [*Religiosité aux États-Unis, au Canada et au Québec*](#evolutions_famille_pt_3_chap_6_1) [*301*]

6.1.1. La place importante de la religion en Amérique du Nord [301]

6.1.2. Le degré de religiosité [306]

6.1.3. Le fondamentalisme religieux : le poids du dogme [314]

*6.2.* [*Le rôle de la religion dans les affaires familiales*](#evolutions_famille_pt_3_chap_6_2) [*322*]

6.2.1. Le loup dans la bergerie : la place de l'Église au sein de la famille [322]

6.2.2. L'influence de la religion sur les attitudes à l'égard de la famille [328]

*La religion et le rôle des sexes* [330]

*La religion et le mariage* [332]

*La religion et la sexualité hors mariage* [333]

*La religion et l'homosexualité.* [334]

*La religion et l’avortement* [336]

[vii]

6.2.3. Quand les choix familiaux priment sur la religion : l'exemple du recul de l'Église catholique au Québec [337]

*6.3.* [*La religion et la sphère publique*](#evolutions_famille_pt_3_chap_6_3) [*344*]

6.3.1. Sociétés séculaires, sociétés laïques : la séparation de l'Église et de l'État en question [344]

6.3.2. La religion, ciment delà société américaine et agent du multiculturalisme canadien [353]

[*Conclusion*](#evolutions_famille_pt_3_chap_6_conclu)*: la place de la religion sur la scène publique* [*358*]

[Chapitre 7](#evolutions_famille_pt_3_chap_7). Les liens entre la famille et l'État [365]

*7.1.* [*Les questions familiales : un enjeu pour l'État ?*](#evolutions_famille_pt_3_chap_7_1) [*368*]

7.1.1. Le rapport de l'État à la famille [368]

7.1.2. La famille au centre des enjeux et des stratégies des partis politiques [377]

*7.2.* [*Encadrer la famille*](#evolutions_famille_pt_3_chap_7_2) [*392*]

7.2.1. Légiférer sur les questions familiales [392]

*L'État et la chambre à coucher : l'encadrement de la sexualité.* [395]

*Le rapport de l'État à l'avortement* [401]

*L'attachement au mariage* [406]

*La nouvelle législation familiale au Québec* [411]

7.2.2. Les politiques familiales [414]

*Les congés parentaux* [416]

*Les services de garde à l'enfance* [419]

[CONCLUSION](#evolutions_famille_conclusion) [427]

[BIBLIOGRAPHIE](#evolutions_famille_biblio) [441]

[ANNEXE](#evolutions_famille_annexe) [481]

[INDEX DES NOMS PROPRES](#evolutions_famille_index_noms_propres) [497]

[RÉSUMÉ](#evolutions_famille_resume) / ABSTRACT [500]

[viii]

[ix]

**Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

Liste des tableaux

[Retour à la table des matières](#tdm)

Tableau 1 - Légitimité du divorce [148]

Tableau 2 - Un enfant a besoin d'un foyer avec son père et sa mère [150]

Tableau 3 - Les femmes et la monoparentalité choisie [151]

Tableau 4 - Le mariage est une institution dépassée [157]

Tableau 5 - Légitimité de l'homosexualité [170]

Tableau 6 - Des homosexuels comme voisins [172]

Tableau 7 - Etre une femme au foyer est tout aussi épanouissant [221]

Tableau 8 - Fréquence de la présence aux services religieux [308]

Tableau 9 - Les églises apportent des réponses adéquates aux problèmes familiaux [323]

Notes sur les traductions et la bibliographie

Sauf mention, toutes les sources en langue anglaise ont été traduites par l'auteur. On trouvera systématiquement le texte original de ces citations en note de bas de page.

Afin d'éviter de surcharger les notes de bas de pages déjà alourdies par les notes de traduction, nous avons choisi un mode de référencement bibliographique, adopté du modèle québécois, qui évite les notes infrapaginales. En conséquence, bien qu'une bibliographie thématique eût été appréciable, notre mode de référencement nous empêche de choisir le modèle thématique.

[x]

[1]

**Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#tdm)

En janvier 2006, la petite ville de Kanab, dans l'Utah, a créé la polémique en adoptant à l'unanimité une résolution appelée *The Natural Family : A Vision for the City of Kanab,* visant à protéger et à promouvoir ouvertement la famille « naturelle ». En plus de défendre la culture religieuse du mariage entre un homme et une femme exclusivement, cette résolution réaffirmait les fondements de la famille traditionnelle :

Nous voyons des jeunes femmes qui deviennent des épouses, des ménagères et des mères ; et nous voyons des jeunes hommes devenir des maris et des pères, et construire leur maison... Nous voulons un paysage de maisons familiales, de pelouses et de jardins dans lesquels les familles s'affaireront à leurs tâches et les rires de nombreux enfants résonneront [[1]](#footnote-1).

Cette résolution a bien entendu suscité de vives réactions d'opposition à travers les États-Unis ; toutefois, curieusement, la majorité d'entre elles se sont concentrées sur son caractère homophobe et peu se sont attaquées à son contenu très traditionnel au sujet du rôle des sexes. Pourtant, ces déclarations prônent un rapport inégalitaire des sexes, qui trouvent très peu d'écho dans les structures et les mœurs familiales contemporaines. Cette initiative illustre la tension qui peut exister entre la nostalgie ressentie par une partie de la population à l'égard de la norme familiale d'après-guerre et les modifications profondes qui ont affecté l'institution de la famille depuis les années 1970.

La fin des années 1960 et le début des années 1970 marquent un tournant dans l'évolution de la famille ; d'importants changements socioculturels font voler en éclat la répartition différenciée des rôles selon les sexes, sur laquelle étaient fondées la famille traditionnelle mais également l'organisation des sociétés nord-américaines. En mai [2]

1960, la FDA *(Food and Drug Administration* [[2]](#footnote-2)*)* autorise la vente de la pilule contraceptive - que les Canadiennes ne pourront se procurer légalement que neuf ans plus tard - alors qu'en 1973, la décision rendue par la Cour suprême des États-Unis dans l'affaire *Roe v. Wade* permettait aux Américaines d'avorter au cours du premier semestre de leur grossesse. Des deux côtés de la frontière, les années 1970 enregistrent un nombre de femmes sans précédent dans le monde du travail, alors que le nombre d'épouses et de mères qui rejoignent la masse salariale nord-américaine explose. Si l'affaiblissement du culte de la domesticité permet à ces femmes d'accéder à l'emploi, la prospérité des années d'après-guerre, grâce à laquelle les familles pouvaient accéder à la propriété et à la société de consommation avec le seul salaire du mari pourvoyeur, laisse place à la crise économique des années 1970, qui impose à la plupart des familles la nécessité nouvelle du double revenu par foyer. Ces phénomènes sociaux, culturels et économiques sont si imbriqués les uns dans les autres qu'il est souvent difficile de savoir laquelle de ces tendances a déclenché l'autre. Ainsi, l'évidente causalité entre ces phénomènes de libéralisation des comportements familiaux et la diversification des formes familiales à partir des années 1970 met en lumière le rôle pivot joué par la famille dans les sociétés nord-américaines. Par ailleurs, l'évolution des structures familiales avait été rendue possible dès la fin des années 1960 par un assouplissement de la législation relative au divorce ; au Canada, la *Loi sur le divorce* de 1968 permet aux époux d'obtenir le divorce au bout de trois années de séparation ou plus tôt en cas de faute (comme l'adultère ou la cruauté), ce qui se traduit immédiatement dans les indicateurs sociodémographiques par une recrudescence du nombre de divorces (le taux de divorce canadien double dans l'année qui suit l'entrée en vigueur de la loi). Aux États-Unis, où à la différence du Canada le divorce relève de la responsabilité des États fédérés et non du gouvernement fédéral, la Californie est le premier État à mettre en place une procédure de divorce sans faute en 1970. L'ensemble des changements de valeurs, ajouté à la possibilité légale de se départir du modèle de la famille traditionnelle, conduisent le Canada et les États-Unis à être tous les deux témoins de sérieuses mutations de l'institution familiale. Les bouleversements des comportements familiaux (le rapport au mariage, la hausse du nombre de divorces et des remariages, la baisse du nombre d'enfants, le recul de l'âge au moment du mariage et du premier enfant) ont façonné un nouveau visage à la famille. Dès lors, les couples mariés avec [3] enfants ne constituent plus la seule norme et ils côtoient d'autres structures familiales, telles que les familles monoparentales, homoparentales, recomposées, celles dans lesquelles les parents cohabitent, ou encore celles formées de couples qui restent volontairement sans enfants.

Cette thèse a pour objet d'étudier l'évolution de la famille dans les sociétés américaine, canadienne et québécoise [[3]](#footnote-3) depuis la toute fin des années 1960 jusqu'à 2005 dans une perspective diachronique et synchronique, et d'identifier les particularités culturelles des sociétés étudiées telles que mises en lumière par leur rapport à la famille à plusieurs niveaux. Plus particulièrement, c'est la manière dont les évolutions familiales sont acceptées que nous chercherons à mesurer, en voyant à quel point elles sont intégrées dans les comportements, dans les attitudes, ainsi que dans les programmes et les directives émanant des institutions qui encadrent la famille. Même si l'évolution des comportements sociodémographiques est globalement similaire aux États-Unis, au Canada et au Québec - puisqu'elle suit l'évolution générale des sociétés occidentales - on peut tout de même faire d'importantes distinctions. Celles-ci confirment l'existence d'une profonde divergence entre les valeurs américaines, canadiennes et québécoises et vont à l'encontre d'une uniformisation nord-américaine en matière de valeurs familiales. Ainsi, les évolutions comportementales, attitudinales et institutionnelles à l'égard de la famille nous enseignent que les États-Unis se [4] raccrochent à un concept conservateur de la famille alors que la représentation qu'en ont le Canada et plus particulièrement le Québec est résolument plus empreinte de modernisme. L'attachement à la famille traditionnelle est effectivement palpable aux États-Unis (par le nombre et l'ampleur des associations militantes, dans l'opinion publique, dans les discours publics, ainsi que dans la législation), alors que le Canada semble s'occuper davantage de la famille et non des valeurs familiales à proprement parler, se détachant ainsi des questions qui ont une trop grande résonance morale. C'est la contingence de l'association entre la morale et les évolutions familiales qui semble au cœur de la distinction entre le traitement de la famille aux États-Unis, au Canada et au Québec. Sous couvert de valeurs familiales [[4]](#footnote-4), les États-Unis - tant l'opinion publique que les gouvernants - semblent appréhender la famille à travers une interprétation morale du concept de la famille, fortement appuyée par la religion fondamentaliste, alors que les Canadiens et les Québécois en font une lecture plus sociale, et par conséquent nécessairement plus libérale. La divergence dans le traitement de la question familiale par les États-Unis, le Canada et le Québec est symptomatique de fractures idéologiques plus profondes entre ces trois sociétés. Par l'aspect absolument central de la famille, le rapport que les sociétés entretiennent avec celle-ci, et plus précisément leur capacité à accepter les évolutions familiales, est à la fois révélateur des différences structurelles qui existent entre ces trois sociétés et de leur degré de conservatisme ou de libéralisme.

Ainsi, puisque c'est ce rapport au traditionalisme ou au modernisme que nous cherchons à tester dans ces trois sociétés d'Amérique du Nord, notre étude ne portera pas sur la famille dans son ensemble. Nous nous intéresserons plutôt aux aspects de la famille qui permettent de voir si les États-Unis, le Canada et le Québec s'attachent à la norme traditionnelle ou s'en affranchissent. Le rapport au mariage, au divorce, à l'union libre [[5]](#footnote-5) et aux différents choix conjugaux nous semblent être de bons indicateurs de l'évolution de la notion de couple et de l'importance attribuée aux choix individuels. [5] Nous avons également choisi le rapport aux enfants, le travail de la mère, la répartition des tâches entre les parents comme indicateur du rôle de la femme dans la société et dans la famille. Le rapport que les sociétés entretiennent avec la question de l'avortement, de l'homosexualité, de la sexualité et de la contraception nous semblent enfin des témoins pertinents du lien entre la société, la morale et la religion. En revanche, notre étude ne s'attardera pas sur certains aspects de la vie familiale qui sont par ailleurs l'objet de la sociologie de la famille, tels que les lieux de vie des familles ou les relations intergénérationnelles. Nous sommes par ailleurs consciente que la signification accordée à la famille ainsi que les modes de vie familiale varient selon les individus, et notamment en fonction de leurs origines sociales, ethniques, géographiques, culturelles ou religieuses. Bien que nous reconnaissions qu'il n'existe pas une famille mais des familles, nous choisissons de distinguer le concept de la famille dans sa représentation globale par l'opinion publique et par les dirigeants religieux et politiques. Nous ne nous intéressons donc pas ici aux typologies familiales selon ces différents critères ethniques ; plutôt, nous cherchons à mesurer l'adhésion à ces nouvelles règles familiales par une société dans son ensemble, et nous ne nous attarderons pas sur le paramètre de l'ethnicité dans la présente étude, sauf lorsque celle-ci est pertinente par rapport à notre sujet. Par ailleurs, puisque c'est la réaction de l'opinion publique et des institutions que nous ciblons, nous nous concentrerons uniquement sur les formes familiales qui font l'objet d'une certaine reconnaissance sociale et légale, et laisserons donc de côté les formes familiales marginales, telles que les familles polygames par exemple.

L'aire géographique choisie pour cette étude sert à mettre en lumière la double particularité du Canada. Dans un premier temps, face à un exceptionnalisme américain qui fascine la plupart des observateurs internationaux, la relation entre le Canada et les États-Unis est à interroger. Né d'une volonté de ne pas s'associer au projet américain, le Canada, jusqu'à aujourd'hui, cherche sa place distincte dans l'ombre américaine, tout en maintenant une proximité idéologique avec les Américains. Récemment, en se retirant en décembre 2012 du protocole de Kyoto et en mettant ainsi un terme à cette particularité qui le différenciait encore des États-Unis, le Canada accentuait encore l'impression d'assimilation au géant américain, déjà exacerbée par leur proximité linguistique, culturelle, économique, militaire et géographique. L'influence que les États-Unis exercent sur le Canada passe avant tout par les échanges culturels souvent unilatéraux : les Canadiens regardent des émissions de télévision et des films [6] américains, lisent des livres américains, écoutent de la musique américaine et mangent dans des chaînes de restauration américaines, si bien que la culture canadienne - qui existe pourtant bel et bien - semble assimilée à la culture de son voisin [[6]](#footnote-6). En plus de partager une même langue, la perméabilité de leur frontière en termes de circulation des populations [[7]](#footnote-7) et d'échanges commerciaux accroît la symbiose entre ces deux pays (Balthazar, 2009), et même la géographie semble contribuer à dégager une image d'uniformité en Amérique du Nord. En plus de partager le même continent - 72% de la population canadienne vit à moins de 150 km de la frontière américaine - les Américains et les Canadiens partagent le même aménagement urbain. Dans ce contexte de rapprochement social et idéologique entre les États-Unis et le Canada, nous avançons que les Canadiens réussissent à entretenir une différence majeure avec leurs voisins : leur attitude face à l'évolution de la famille. Les valeurs sociales et familiales des Américains et des Canadiens, loin de les rassembler, semblent même les avoir éloignés au cours de ces dernières années. Dans un deuxième temps, c'est la particularité du Québec que nous souhaitons opposer au reste du Canada, tant la province francophone se démarque de l'ensemble du pays de par ses comportements, ses attitudes et ses institutions. Dès lors, la place du Québec dans le positionnement du Canada sur les évolutions familiales, en comparaison avec les États-Unis, est à analyser.

Sur le plan chronologique, nous avons circonscrit la période aux années 1969 à 2005. Le choix de ces bornes temporelles relève de la volonté de montrer l'acceptation grandissante de l'évolution des mœurs familiales au Canada et au Québec, tout en comparant l'évolution américaine sur la même période. Le 14 mai 1969, le Canada adopte le Bill Omnibus, proposé dès 1967 par le libéral Pierre Elliott Trudeau, alors ministre de la justice. Emblématisée par la déclaration de ce dernier, « l'État n'a pas d'affaires dans les chambres à coucher de la nation », cette vaste réforme du code criminel canadien décriminalise notamment les relations sexuelles entre homosexuels, la vente, la diffusion d'information et l'utilisation de la contraception, et, dans une certaine mesure, l'avortement. Même si en réalité, les médecins pratiquent l'avortement lorsque la vie de la mère est menacée, cet acte est toujours inscrit dans le Code criminel, [7] ce qui expose les médecins à des poursuites. L'amendement de Trudeau légalise de façon claire les avortements lorsqu'ils sont réalisés dans le but de sauver la vie de la mère ou d'épargner sa santé et sous condition qu'un comité thérapeutique constitué de trois médecins donne son accord au préalable. Cette date nous semble donc emblématique en tant que point de départ d'une vague progressiste en matière de famille. Nous nous proposons ensuite d'arrêter la période de recherches en 2005, année de l'adoption de la *Loi sur le mariage civil* par le gouvernement fédéral canadien, qui fait du Canada le troisième pays, après la Belgique et les Pays-Bas, à légaliser les mariages entre conjoints de même sexe. Cette période semble donc offrir un bon panorama des évolutions familiales dans les comportements, dans les attitudes, et dans la législation. Pour les besoins de notre étude, en revanche, nous serons amenée à utiliser dans la première partie des données de 2006, année à laquelle *Statistique Canada* s'est livré à un recensement de la population canadienne. Bien qu'elles dépassent d'un an notre borne temporelle, cette enquête nous livre des informations essentielles sur les comportements sociodémographiques des Canadiens dont nous saurions difficilement nous passer, le recensement précédent datant de 2001.

Le choix des termes en sociologie de la famille fait parfois débat, il convient donc de les expliciter. La famille nucléaire - un couple marié dans le cadre d'une première union qui vit avec ses enfants naturels ou adoptés - est la structure familiale à travers laquelle se réalise la famille traditionnelle. Dans notre étude, le terme de famille traditionnelle ne fait pas uniquement référence à l'unité sociale qu'est la famille nucléaire, mais plutôt à l'ensemble des valeurs qui portent ce concept. D'ordre moral, elles sous-tendent une vision patriarcale du rôle des sexes - qui se manifeste à travers l'affirmation des rôles distincts pour les époux - et une régulation stricte de la sexualité - la fidélité et la procréation dans le cadre unique du mariage. Tous les chercheurs ne partagent pas le même avis sur l'usage du terme « famille traditionnelle » pour désigner ces familles [[8]](#footnote-8) ; toutefois, parce que nous désignons un concept plutôt qu'un type de [8] structure familiale, c'est de cette façon que nous nous y référerons. De la même manière, l'expression de « nouvelles formes familiales », par laquelle nous décrirons les formes familiales qui échappent à la norme de la famille traditionnelle dans le contexte de la diversification des structures familiales, ne fait pas l'unanimité. En effet, d'un point de vue anthropologique, ces évolutions ne sont pas véritablement « nouvelles ». Si nous en sommes bien consciente, nous choisissons tout de même de les désigner par ces termes puisque ces formes ne se répandent qu'à partir des années 1970 et que, en conséquence, elles ne sont socialement et légalement acceptées qu'à partir de cette période. Enfin, dans des débats dans lesquels la rhétorique occupe une place importante, tels que dans ceux sur l'avortement ou le mariage entre conjoints de même sexe, il convient de préciser que le choix des termes ne reflète aucunement des considérations idéologiques. Nous choisissons le mot « fœtus » au lieu de « enfant non né » uniquement pour des raisons pratiques, et nous utiliserons les termes « mariage entre personnes de même sexe » ou « mariage homosexuel » [[9]](#footnote-9) de façon indifférenciée pour désigner le mariage légal dans des couples formés de deux hommes ou de deux femmes.

État de la recherche

L'exercice de la comparaison peut se révéler être un exercice périlleux ; Werner et Zimmermann (2003 : 12) mettent en garde les chercheurs qui s'y livrent contre « l'écueil de la 'naturalité' présumée » des objets de comparaison et les invitent à se demander si ces derniers sont comparables. Pourtant, Julien (2004 : 191) justifie le recours à la comparaison en cela qu'elle permet de « déceler alors des ruptures essentielles et mettre ainsi en évidence des problématiques propres à cette culture ». Ces deux aspects font des États-Unis et du Canada des objets d'étude particulièrement propices à la comparaison de par leurs convergences - selon Balthazar (2007 : 134), « le Canada et les États-Unis sont les deux pays les plus intégrés l'un à l'autre dans le monde » - mais également de par leurs divergences. Pourtant, rares sont les chercheurs qui se livrent à une véritable comparaison de ces deux sociétés en leur accordant une place égale ; le poids des États-Unis dans le monde en comparaison avec celui du [9] Canada finit souvent par se refléter également dans la littérature. Face à ce constat, Seymour Martin Lipset fait figure d'exception puisqu'il consacre une importante partie de ses recherches à la comparaison de ces deux sociétés dans différents domaines. Dès la première page de *Continental Divide : The Values and Institutions of the United States and Canada,* Lipset justifie l'approche du choix comparatiste de la manière suivante :

La connaissance du Canada et des États-Unis est le meilleur moyen de mieux comprendre l'autre pays nord-américain. Les nations peuvent être comprises uniquement dans une perspective comparative. Et plus les unités qui sont comparées sont similaires, plus il est possible d'isoler les facteurs responsables des différences qui les opposent [[10]](#footnote-10) (Lipset, 1990 : xiii).

Ces similitudes, qui rendent la comparaison entre ces deux sociétés possible, permettent de mettre en avant leurs différences structurelles. Dans un ouvrage fondateur pour la comparaison des États-Unis et du Canada intitulé *The Founding of New Societies : Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia,* Hartz explique en 1964 l'exceptionnalisme américain par sa théorie des « fragments ». Les idées politiques et sociales amenées par les immigrants d'origine européenne expliqueraient la différence de l'idéologie américaine et canadienne. En 1966, Horowitz s'appuie sur cette thèse pour expliquer pourquoi le socialisme - dérivé du toryisme importé par les colons européens installés en Nouvelle France puis par les loyalistes installés dans le Haut Canada - est possible au Canada mais n'existe pas aux États-Unis. À leur suite, Lipset (1964, 1968, 1986, 1991) n'aura de cesse d'explorer les différences historiques, institutionnelles et idéologiques des États-Unis et du Canada à travers la dichotomie de la révolution et de la contre révolution, dont ces deux sociétés seraient respectivement issues. Dans « Historical and National Characteristics : A Comparative Analysis of Canada and the United States », Lipset (1986), en s'inspirant des idées d'Horowitz, prétend que les différences entre les États-Unis et le Canada sont le fait du retard culturel *(cultural lag)* d'un Canada moins développé sur le plan économique et donc moins enclin à abandonner les valeurs et les comportements propres à une société moins industrialisée. Lipset prédit alors, à la lumière du développement économique canadien et de la domination culturelle et économique des [10] États-Unis, que le Canada devrait de plus en plus ressembler à son voisin du sud. Notre étude tend justement à démontrer le contraire. Tout du moins, elle s'applique à montrer que si le Canada ressemble aux États-Unis, il se démarque tout de même sur la question fondamentale des valeurs sociales et surtout familiales. L'analyse d'une société sur la seule base de ses origines historiques, comme le fait principalement Lipset dans son travail pourtant très utile à maints égards, sous-entend une évolution linéaire, qui ne permet pas de prendre en compte les évolutions sociétales, que nous croyons être à la base des évolutions familiales. C'est également ce que pointent du doigt Baer, Grabb et Johnston (1990) dans leur article « *The Values of Canadians and Americans : A Critical Analysis and Reassessment*», qui passe en revue - et infirme souvent - les thèses de Lipset à la lumière des attitudes des Américains et des Canadiens.

Car ce sont bien les valeurs qui sont au cœur de l'évolution des sociétés. C'est du moins l'hypothèse qui sous-tend le travail de Ronald Inglehart dans *Modernization and Postmodernization : Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies,* qui dépeint le changement de valeurs qui transforme les normes des pays développés, tout en soulevant l'apparente contradiction des États-Unis, qui retournent vers un système de valeurs plus traditionnel, à la différence du Canada. Dans *Rising Tide : Gender Equality and Cultural Change Around the World,* Inglehart se concentre sur l'évolution des valeurs liées au rôle des sexes, pour constater que les sociétés postindustrielles - dont le Canada et les États-Unis font partie - se font plus égalitaires et délaissent les anciens schémas normatifs en matière de répartition différenciée des rôles au sein des familles. Les valeurs se situent à l'intersection des changements sociétaux, normatifs et familiaux ; elles sont à la fois cause et conséquence de l'évolution des sociétés, et elles sont donc la clé pour comprendre les différences entre nos sociétés d'étude. Selon Balthazar (2007), la proximité géographique et culturelle tend à atténuer les distinctions entre le Canada et les États-Unis. Pourtant, en 1996, dans *The Decline of Deference : Canadian Value Change in Cross-National Perspective,* Neil Nevitte s'attache à démontrer que les valeurs sociales et morales des Canadiens sont bien différentes de celles des Américains. Quelques années plus tard, Jean-Michel Lacroix, dans son article « Le Canada est-il aujourd'hui différent des États-Unis ? », rappelle que le Canada de 2008 se distingue toujours de son voisin américain sur le plan des valeurs. En outre, Adams, dans *Fire and Ice : the United States, Canada and the Myth of Converging Values,* va jusqu'à mettre en évidence l'écart croissant entre les valeurs sociales des Américains et celles des Canadiens, divergence qu'il constate au moyen d'enquêtes [11] d'opinion menées depuis 1992 par sa firme de sondage Environics. Si l'affirmation de la différence des valeurs entre les Américains et les Canadiens discrédite la thèse d'une assimilation croissante et totale du Canada par les États-Unis, celle-ci a de toute façon toujours rencontré un obstacle de taille : le Québec. Dans la littérature nord-américaniste, il apparait très tôt que le Québec fait montre de traits trop distinctifs pour être entièrement intégré au sein des caractéristiques canadiennes globales. Dès 1963, Lipset prédisait deux trajectoires distinctes pour les Canadiens anglophones et francophones. Balthazar (2007), quant à lui, tout en rapprochant les modèles américains et canadiens, précise néanmoins qu'il faut distinguer le cas du Québec, « qui contribue fortement à particulariser le Canada ». Face à la particularité linguistique, historique et culturelle du Québec, et aux comportements démographiques, sociaux, politiques et religieux très singuliers que cette distinction entraine chez les Québécois, la spécificité québécoise ne peut être englobée au sein d'une étude nord-américaine. En 1998, Pollard et Wu, dans leur article « Divergence of Marriage Patterns in Québec and Elsewhere in Canada », constatent que les différences sociales et idéologiques entre le Québec et le reste du Canada sont systématiquement plus importantes que celles qui opposent les autres provinces entre elles ; ils en déduisent alors que le Québec doit être étudié « comme une société à part entière, plutôt que simplement comme un groupe ethnique de Canadiens francophones » [[11]](#footnote-11) (Pollard et Wu, 1998 : 329). Malgré ce constat, s'il existe peu de véritables études comparatistes sur les sociétés nord-américaines portant de manière égale sur les États-Unis et le Canada, il n'en est à notre connaissance aucune qui intègre explicitement le Québec dans la comparaison et lui accorde un poids égal à celui réservé aux autres sociétés étudiées.

La différence dans les valeurs des États-Unis, du Canada et du Québec semble se cristalliser autour des questions familiales. Ainsi, l'apparente uniformité - ou convergence des valeurs - de l'Amérique du Nord au niveau macro laisse entrevoir des micro-différences au sein de la plus petite unité sociale qu'est la famille. Or, aussi intime qu'elle paraisse être, la famille n'en est pourtant pas moins un élément fondamental - voire fondateur - de la société. L'historienne conservatrice Gertrude Himmelfarb développe à ce propos en 2001 dans son ouvrage *One Nation, Two* [12] *Cultures,* l'idée que la famille n'est rien de moins que le « socle *(bedrock)* de la société » puisqu'elle fait des individus des êtres civilisés, sociaux, et moraux. Si l'on peut constater qu'Himmelfarb a un parti pris évident pour la famille traditionnelle qui tend à entamer la crédibilité que l'on peut accorder à ses thèses sur le salut de la société, la place centrale qu'elle accorde à la famille n'est pourtant pas dénuée d'intérêt. La famille joue effectivement un rôle prépondérant dans la société si l'on en croit le nombre de travaux qui lui sont consacrés. Déjà, les années 1950 aux États-Unis ont leur lot d'observateurs de la famille. Alors que Margaret Mead présente un instantané de la famille traditionnelle en 1948 dans son article « The Contemporary American Family as an Anthropologist Sees It », « The Family as a Universal Culture Pattern » de Guy L. Brown (1948) et *The Family : From Institution to Companionship* de Ernest W. Burgess (1945) replacent déjà cette institution dans un contexte d'évolution normative et culturelle permanente. En 1949, George Murdock définit la famille comme un « groupe social caractérisé par une résidence commune, une coopération économique, et la reproduction ». Il ajoute que ce groupe « inclut des adultes de chaque sexe, dont au moins deux ont des relations sexuelles approuvées socialement, et un enfant ou plus, naturels ou adoptés, nés des adultes liés sexuellement » [[12]](#footnote-12). Cette approche fonctionnaliste de la famille, qui confère à celle-ci certains rôles spécifiques essentiels à la survie de la société, est ensuite théorisée en 1955 par Talcott Parsons et Robert F. Baies. Dans leur ouvrage *Family, Socialization and Interaction Process,* ils valident notamment la répartition différenciée des rôles comme mode organisationnel de la famille et de la société. Devant l'étroitesse de cette approche et son incapacité à définir les familles contemporaines, les sociologues contemporains élargissent la définition de la famille à des critères moins structurels. Ainsi, François de Singly, qui s'appuie sur la famille « conjugale » de Durkheim, affirme que la famille moderne se distingue par l'accent mis sur l'individu et par l'attention constante apportée à la qualité des liens familiaux. En opposition aux normes bien définies sur lesquelles repose la famille dite traditionnelle - le caractère indissoluble et obligatoire du mariage tourné vers la procréation, et la répartition différenciée des rôles selon les sexes, qui se traduit par une division de la sphère privée et de la sphère publique - De Singly (2010 : 7) s'attache à [13] rendre compte du « flou » qui entoure les évolutions récentes de la famille : « [l]a famille contemporaine existe moins en fonction de critères formels qu'en référence à une double exigence : la création d'un cadre de vie où chacun peut se développer tout en participant à une œuvre commune » (De Singly, 2010 : 8).

L'évolution entre ces deux modèles familiaux a alimenté la recherche en sociologie de la famille ; la littérature portant sur les questions familiales a fait florès au cours des dernières décennies, manifestement marquée par les changements et la perte des repères, si l'on en croit les titres de quelques ouvrages récents dans ce champ : *The Family in Crisis* de Conway (2003), *Families : Changing Trends in Canada* dirigé par Maureen Baker (2009), *La fin de la famille moderne : signification des transformations contemporaines de la famille* de Daniel Dagenais (2000) ou encore *La famille désinstituée* de Marie-Blanche Tahon (1995). Ces ouvrages cherchent tous à décrire et à expliquer les processus de la mutation générale de l'institution familiale au Canada et au Québec, à l'image de Beaujot (2000), qui présente dans *Earning and Caring in Canadian Families* les évolutions internes à la famille à la lumière de l'économie familiale et de la répartition des rôles. Toutefois, il existe également une littérature partisane de la cause traditionnelle ; le sociologue David Popenoe (par exemple dans son article « American Family Décline, 1960-1990 » publié en 1993) l'incarne bien puisqu'il déplore les évolutions familiales contemporaines, qu'il considère comme une menace pour la société américaine. Il convient de noter que cette littérature est cependant très vivement dénoncée par la communauté scientifique.

Ces ouvrages de sociologie, à eux seuls, ne suffisent pas à rendre compte de la profondeur du récent bouleversement familial car s'ils dépeignent les mécanismes qui sous-tendent l'évolution démographique, ils en oublient la toile de fond historique. C'est là toute l'ambiguïté du champ de la civilisation nord-américaine, tributaire de plusieurs disciplines qui se complètent plutôt qu'elles ne s'excluent. Ainsi, si notre travail porte sur l'évolution des sociétés, notre démarche ne s'ancre pas dans une sociologie dure - ce qui explique que nous n'en utilisions pas la méthodologie - et cherche dans l'histoire l'origine des phénomènes que nous constatons. Bien que nos recherches portent sur une période contemporaine, nous sommes consciente de l'ancrage culturel et historique duquel elles dépendent, par conséquent il nous faut souligner un certain nombre d'ouvrages qui apportent un éclairage particulier sur l'histoire des familles américaines, canadiennes et québécoises. En écrivant *De la démocratie en Amérique,* Alexis de Tocqueville (1835 et 1840) décrit les jalons d'une [14] organisation familiale américaine régie par l'attribution de rôles bien distincts à l'homme et à la femme et d'un ordre social et politique régulé par la religion ; ces deux phénomènes jouent un rôle fondamental dans le rapport des États-Unis à la famille aujourd'hui. Dans *Domestic Revolutions : A Social History of American Family Life,* Mintz et Kellogg (1988) détaillent les différents concepts et organisations familiales aux États-Unis, de l'arrivée des colons du *Mayflower* au retour des valeurs familiales conservatrices des années 1980. En insistant sur l'adaptabilité des familles américaines face aux changements économiques, historiques, culturels et sociaux, les auteurs présentent les rôles, les structures et les conceptions successives des familles au fil de l'histoire américaine. Coontz (2000), pour sa part, cherche à mettre en garde les Américains contre la mythification de la famille traditionnelle des années d'après-guerre - période considérée comme l'âge d'or de la famille - en présentant dans *The Way We Never Were : American Families and the Nostalgia Trop,* un portrait peu flatteur de la norme familiale qui pressait les Américains vers la conformité et tendait à renier l'individu au profit des rôles domestiques. L'ouvrage d'Elaine Tyler May, *Homeward Bound : American Families in the Cold War Era,* se situe dans la même veine. Dans le contexte de la guerre froide, May explique cette apologie du foyer par la stabilité qui se dégage du conformisme absolu de la famille nucléaire. Toutefois, si l'on ne peut nier que l'image prédominante de la famille blanche traditionnelle d'après-guerre demeure aujourd'hui encore dans l'imaginaire collectif, certains historiens prennent leurs distances par rapport à la conformité générale de cette période et tendent à la nuancer, tout particulièrement au Canada ; c'est d'ailleurs l'objet de l'ouvrage dirigé par Magda Fahrni et Robert Rutherdale (2008), *Creating Postwar Canada : Community, Diversity, and Dissent.* Au nord de la frontière, l'étude de la famille d'un point de vue historique est d'ailleurs moins développée qu'aux États-Unis ; nous retiendrons donc les travaux de Doug Owram (1996), qui présente dans *Born at the Right Time : A History of the Baby Boom Generation,* un panorama des changements socioculturels des années 1960 venus bouleverser les comportements familiaux convenus des années d'après-guerre. Ces ouvrages historiques décrivent des processus dans leur globalité et parfois sur des très longs termes ; on regrettera donc qu'ils n'aillent parfois pas plus en profondeur dans les mécanismes évolutifs particuliers à chaque question familiale. À cet égard, on soulignera le travail des historiens qui se sont penchés plus précisément sur l'évolution du rôle des femmes, notamment ceux qui ont contribué à l'ouvrage *No Small Courage : a History of Women in the United States* [15] dirigé par Nancy Cott en 2000, dont les derniers chapitres soulignent la place prépondérante qu'ont prises les questions qui concernent les femmes *(women's issues)* dans la vie sociale et politique américaine à partir des années 1960. Au Québec, le Collectif Clio, qui publie en 1992 *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles,* a particulièrement enrichi la recherche québécoise dans le domaine de l'histoire des femmes. Cette réflexion féministe sur la place accordée à la femme au Québec - des sages-femmes de la Nouvelle France aux mères travailleuses d'aujourd'hui - offre un éclairage pertinent sur une province longtemps soumise à l'orthodoxie catholique, qui enfermait les femmes dans leur rôle d'épouse et de mère vouées à la procréation. Chantai Maillé (1990), dans *Les Québécoises et la conquête du pouvoir politique : enquête sur l'émergence d'une élite politique féminine au Québec,* montre pourtant, par le biais des sondages d'opinion publiés dans la presse québécoise des années 1970 et 1980, comment les femmes sont progressivement sorties de leur statut uniquement domestique pour se faire accepter dans la sphère publique au Québec. Enfin, dans la mesure où le mouvement des femmes de la sphère privée vers la sphère publique nous semble intrinsèquement lié à l'affaiblissement du contrôle sexuel qui était exercé sur elles, nous nous arrêterons sur l'excellent ouvrage de Angus et Arlene McLaren (1997), *The Bedroom and the State : The Changing Practices and Politics of Contraception in Canada, 1880-1997,* qui cerne de manière approfondie et complète tous les enjeux - démographiques, linguistiques, politiques, sociaux, culturels et moraux - qui entourent la sexualité et la contraception. En particulier, le chapitre consacré au Québec s'avère particulièrement utile pour quiconque travaille sur la perspective socioculturelle dans les évolutions familiales et sexuelles.

Tantôt qualifiée de « moderne », d'« individualiste », de « postindustrielle », ou de « postmoderne », la famille contemporaine est surtout le fruit des changements dans plusieurs comportements sociodémographiques. Or les ouvrages de sociologie ou d'histoire que nous avons cités jusqu'à présent, s'ils présentent un panorama très précieux des évolutions récentes ou sur le long terme, ne permettent pas, par leur nature, d'approfondir les mécanismes et les détails liés à l'évolution des différents comportements sociodémographiques familiaux. Chacun de ces domaines est l'objet de recherches approfondies, que nous présenterons tout au long de notre étude pour étayer nos arguments et dont nous retiendrons ici uniquement celles que nous considérons comme les principales. De nombreux ouvrages ont cherché à explorer la mutation de l'institution fondamentale de la famille traditionnelle, à savoir le mariage. Dès 1978, en [16] publiant « Remarriage as an Incomplète Institution », l'Américain Andrew Cherlin questionnait à travers le phénomène croissant du remariage les cadres des familles recomposées, pour constater en 2004 que ce sont en fait les cadres de l'institution du mariage qui se sont effrités. Dans un ouvrage qu'elle dirige, *The Ties that Bind : Perspectives on Marriage and Cohabitation,* Linda J. Waite met en perspective les cadres du mariage et de l'union libre et pose la question de l'institutionnalisation de l'union libre. L'articulation entre ces deux modes de vie conjugale joue un rôle important dans les évolutions familiales et les attitudes qui y sont liées. Le déclin du mariage semble directement lié à la montée de l'union libre ; aussi Céline Le Bourdais et Evelyne Lapierre-Adamcyk cherchent en 2004 à mesurer si, outre sa croissance statistique, l'union libre est en voie de remplacer le mariage en tant qu'institution sociale. L'importance de l'union libre contribue à différencier le Canada des États-Unis, mais fait surtout ressortir la particularité du Québec par rapport au reste du Canada. C'est pourquoi Zheng Wu consacre un ouvrage très complet à ce phénomène, *Cohabitation : An Alternative Form of Family Living,* dans lequel il explore à la fois la prégnance et la signification de cette structure conjugale et les attitudes liées à l'union libre à travers le Canada. Benoît Laplante (2006), quant à lui, se concentre sur la montée en puissance de cette forme conjugale au Québec et en Ontario, et explique les différents comportements à l'égard de l'union libre dans ces deux provinces par la différence de religion ainsi que par la profonde mutation du système normatif qu'a connue le Québec au moment de la Révolution tranquille. Si la littérature offre des données de grande valeur sur l'union libre au Canada et au Québec, la comparaison avec les États-Unis est rendue difficile par le manque de travaux sur le sujet, que nous voyons comme un signe de la présence et de la signification moindre de ce phénomène de ce côté de la frontière. En 2000, Bumpass et Lu proposent tout de même un aperçu statistique de l'union libre aux États-Unis, complété deux ans plus tard par l'ouvrage dirigé par Alan Booth et Ann C. Crouter, *Just Living Together : Implications of Cohabitation on Families, Children, and Social Policy,* qui propose un panorama assez complet du recours à l'union libre dans les sociétés occidentales, y compris les États-Unis. Dans cet ouvrage, l'on doit à Kathleen Kiernan d'avoir théorisé les différentes étapes de l'adoption de l'union libre par les sociétés, en partant d'un mode de vie marginal à une institution égale au mariage. En fonction de ces étapes, il nous sera possible de mesurer le différent degré d'intégration de l'union de fait aux États-Unis, au Canada et au Québec. Cette diversification des modes de conjugalité s'accompagne [17] inévitablement de changements culturels et sociaux. Oppenheimer (1994, 2000, 2003) replace ces évolutions conjugales dans un contexte économique dont les paramètres sont nouveaux, tant dans la société qu'au sein du couple. Feree (1990), pour sa part, admet que si la séparation des sphères ne trouve plus sa place dans les nouvelles formes conjugales, le rôle des sexes se définit toujours à travers la répartition des tâches domestiques.

Si l'évolution de la famille est intimement liée à la sortie de la femme de la sphère privée dans laquelle elle était confinée et à son entrée dans la sphère publique - autrefois dévolue à l'homme - à travers son accès au marché du travail, elle pose immanquablement la question du chemin parcouru par l'homme suite à l'abolition de cette distinction. Aux États-Unis, *Manhood in America : A Cultural History* de Michal Kimmel (1996) théorise les multiples facettes de la définition de la masculinité. Dans un contexte d'implication domestique croissante exigée de la part des hommes, c'est la masculinité à travers le prisme de la famille qui est minutieusement examinée. Lamb (1987), Gavanas (2004), et Williams (2008) essayent de cerner la place de l'homme dans la famille à travers son rôle de père et son implication domestique, pendant que Mintz (1998) et LaRossa (1997) retracent l'histoire de la paternité aux États-Unis et replacent les nouvelles attentes qui entourent le rôle de père aujourd'hui par rapport aux différentes définitions historiques. Face à cette apologie du « nouveau père », dévoué et impliqué, Juby et Le Bourdais (1998) proposent un aperçu statistique de la « carrière paternelle » qui se dessine dans la vie des pères canadiens au gré des séparations, des reformations de couple et des différentes naissances que leur parcours conjugal peut occasionner. En 2003, en collaboration avec Marcil-Gratton, elles offrent un panorama statistique et théorique de la situation et du rôle des pères au Québec dans leur chapitre « Être père au XXIe siècle : vers une redéfinition du rôle des hommes auprès des enfants ».

La refonte du modèle conjugal et parental, intrinsèquement liée à l'égalité croissante du rôle des sexes, trouve une partie de ses origines dans la libéralisation des mœurs sexuelles. Moins encadrée par la conformité, davantage fondée sur le choix personnel plutôt que sur la morale, la légitimité nouvelle des relations sexuelles en dehors du mariage a conditionné la diversification conjugale. Dans *The Contraceptive Révolution,* Westoff et Ryder relatent dès 1977 la rapidité avec laquelle la contraception est venue bouleverser les comportements sexuels et familiaux américains. Les publications des chercheurs du *Alan Guttmacher Institute,* notamment celles de [18] Susheela Singh et de Jacqueline E. Darroch, regorgent de données précieuses sur les comportements sexuels contemporains en Amérique du Nord, particulièrement sur la contraception, l'avortement, l'éducation sexuelle ou la sexualité des adolescents aux États-Unis, parfois en comparaison avec d'autres pays. Dans une perspective comparatiste, Widmer, Treas et Newcomb (1998) se sont penchés sur les attitudes à l'égard des rapports sexuels en dehors du mariage dans 24 pays. Leurs résultats montrent une divergence certaine dans les attitudes du Canada et des États-Unis ; toutefois on peut déplorer que le Québec ne fasse pas partie de cette enquête.

Les essais théoriques, les études quantitatives et les enquêtes qualitatives au sujet des comportements sociodémographiques et des attitudes liés à la famille sont donc nombreux. Pourtant, la majorité de ces travaux se limitent à une étude strictement nationale et rares sont ceux qui mettent en rapport les évolutions familiales aux États-Unis et au Canada. On soulignera tout de même la pertinence des travaux de Le Bourdais et Marcil-Gratton (1996), « Family Transformations across the Canadian/American Border : When the Laggard becomes the Leader », qui met en parallèle l'évolution des comportements conjugaux et contraceptifs dans ces deux pays. Cet article met en exergue le renversement des tendances entre le Canada et les États-Unis - les comportements canadiens devenant plus libéraux que ceux des américains, pourtant plus modernes avant les années 1970 - et soulève la question de la place du Québec dans ce phénomène. Toutefois, nous souhaitons démontrer que ce renversement va au-delà de la simple démographie et qu'il tient de l'idéologie. La sociologie comparatiste compte également les travaux de Smock et Gupta (2002), qui comparent de façon intéressante l'importance de l'union libre aux États-Unis et au Canada, en s'attardant à la fois sur la proportion des couples qui y ont recours et sur le statut qui lui est conféré au sein de ces deux sociétés. Miriam Smith (2010), quant à elle, s'avance à comparer la question des droits pour les couples de même sexe dans ces deux sociétés tandis que Tatalovitch (1997) étudie le débat sur l'avortement des deux côtés de la frontière, avec tout de même un certain déséquilibre en faveur des États-Unis. Dans *The Politics of Abortion in the United States and Canada : a Comparative Study,* il compare l'histoire de la législation et les forces en présence dans les deux pays, et insiste sur la différence de la signification apportée à cette question. La comparaison entre la religion américaine et la religion canadienne a davantage été étudiée ; on retiendra notamment l'article de Reimer (1995) sur la religiosité culturelle aux États-Unis et au Canada - ou plutôt l'absence de religiosité culturelle canadienne - ainsi que les articles de Bean, [19] Marco et Kaufman (2008) et de Hoover *et al.* (2002) qui cherchent à expliquer l'absence de l'évangélisme comme force religieuse, culturelle et politique au Canada au regard de l'importance de ce mouvement aux États-Unis. Il arrive plus fréquemment que les chercheurs qui travaillent sur les comportements et les attitudes familiales au Canada incluent une comparaison avec les données québécoises, à l'image des travaux de Wu et Baer (1996) sur l'égalité des sexes, de Lapierre-Adamcyk, Le Bourdais et Marcil-Gratton (1999) sur le choix de l'union libre comme première formation conjugale, de Pollard et Wu (1998) sur le mariage, ou encore de Laplante, Miller et Malherbe (2006) sur les comportements sexuels et maritaux. En revanche, il n'existe à notre connaissance aucune étude qui confronte directement les évolutions familiales du Québec et celles des États-Unis. Dans la mesure où la façon dont les évolutions familiales sont appréhendées par chacune des sociétés nous paraît particulièrement révélatrice de sa capacité à accepter le changement ou à demeurer sur des positions conservatrices, il nous semble que le trop faible nombre d'études comparatives sur tous les aspects des mutations familiales, tant théoriques que comportementales ou attitudinales, révèle un manque important dans l'étude de la civilisation nord-américaine.

La famille se trouve en effet à la croisée de nombreuses problématiques chères aux civilisationistes. Le chercheur qui fait face à la question de la famille est en effet amené à se poser des questions de plusieurs ordres. Il est tout d'abord confronté à la question des manifestations physiques et structurelles de la famille, en se demandant sous quelles formes elle existe. Dans un deuxième temps, il est amené à se demander de quelle façon la famille est perçue par la population, quelles en sont les représentations, dans quelle mesure elle est jugée comme étant acceptable ou au contraire condamnée. Enfin, il convient de s'interroger sur les sources de la définition de la famille, sur ce qui en définit les critères, établit la légitimité des comportements, ou façonne les normes familiales. Les chercheurs s'accordent à dire que la famille est définie par tout un ensemble d'éléments imbriqués les uns dans les autres au sein de la société. En 1948, Brown établit des relations causales entre la famille et les différentes manifestations sociales, comme la criminalité, définissant ainsi la famille comme un phénomène socioculturel en interaction directe avec la société : « La famille influence chaque aspect de la société et en retour, est influencée par chaque aspect de la vie culturelle » [[13]](#footnote-13) [20] (Brown, 1948 : 460). Dépeinte à une époque où la famille traditionnelle est envisagée comme l'élément central de la stabilité sociale, cette interaction a peut-être été remise en question par la multiplication des formes familiales et la diversification des comportements. Pourtant l'institution même de la famille semble toujours jouer un rôle nodal dans les sociétés contemporaines. Pour Rémi Lenoir, la famille est au cœur d'enjeux économiques, politiques et sociaux, ainsi elle « n'a pas à elle-même son principe d'évolution ; elle est le produit de nombreuses stratégies qui s'engendrent dans des contextes économiques et sociaux spécifiques » (Lenoir, 2005 : 44). Pour Commaille et Martin, la famille est un produit de la société :

La famille n'est pas seulement une réalité construite par les individus, elle est contrôlée et par là *instituée* par la société, elle est une réalité socialement construite par les regards que la société et ceux qui y exercent le pouvoir portent sur elle et par les usages qu'on prétend faire d'elle en référence à la société et à ce qui est représenté comme étant les intérêts de celle-ci (Commaille et Martin, 1998 : 47).

La famille est donc une construction sociale et politique. Elle est définie par une culture, une histoire, une économie, un système et des représentations politiques, des cadres institutionnels. Elle ne peut se définir qu'en fonction de plusieurs comportements, de plusieurs attitudes, de plusieurs cadres. Il existe donc, à nos yeux, une impérieuse nécessité d'appréhender l'idée de la famille à travers ces trois prismes, qui sont ici non pas déformants mais formateurs d'identité. Les études que nous avons précédemment citées nous renseignent quant à la réalité sociodémographique de la famille, ainsi qu'à sa perception par l'opinion publique. De façon schématique, si les comportements définissent dans la pratique la réalité des familles, les attitudes qui y sont liées, en exprimant une adhésion ou au contraire une condamnation, façonnent une norme, que les cadres institutionnels avalisent ou contre laquelle ils luttent, mettant le fin mot à la définition de l'institution familiale. En Amérique du Nord, ce sont principalement la religion et l'État qui ont encadré la définition de la famille ; ces deux institutions ont fonctionné de façon conjointe aux États-Unis, mais de manière antagoniste dans le Québec de l'après Révolution tranquille. C'est d'ailleurs l'interaction entre ces deux entités au Canada qu'explorent les différents chapitres de *Rethinking Church, State, and Modernity : Canada Between Europe and America,* dirigé par David Lyon et Marguerite Van Die (2000). Bien que le sujet de la famille ne soit pas directement abordé dans ces travaux, le traitement de la sécularisation des sociétés et la comparaison de la place bien [21] différente qu'occupe la religion dans la vie publique canadienne et américaine sont éclairants. Robert Bellah avait expliqué en partie cette position exceptionnelle de la religion dans la vie publique américaine grâce à la diffusion des valeurs religieuses dans la religion civile, concept qu'il avait théorisé dès 1968. En retour, Kim explique en 1993 la plus faible emprise de la religion au Canada par l'absence de religion civile dans cette société. Si Bibby décèle en 2002, dans *Restless Gods : The Renaissance of Religion in Canada,* une résurgence de la religion chez les Canadiens, les données dont nous disposons ne permettent pourtant pas de montrer que cela s'en ressente dans les attitudes liées à la famille, ni non plus dans les définitions institutionnelles de la famille. L'influence que la religion exerce sur les comportements, les attitudes et sur l'espace public semble en effet s'être érodée au Canada et au Québec, ce qui est, comme chacun sait, loin d'être le cas aux États-Unis. Mokhtar Ben Barka lie en effet étroitement religion et politique dans *La nouvelle droite américaine : des origines à l’affaire Lewinsky* à travers la question de la nouvelle droite religieuse, « traduction politique » de la « résurgence du fondamentalisme » (Ben Barka, 1999 : 165) et de l'influence religieuse dans ses politiques sociales, notamment au sujet des questions familiales. Dans un article qu'il publie en 2003, « La famille dans le discours de la Nouvelle droite américaine », Ben Barka place la famille au centre même des enjeux religieux et politiques de la droite américaine. Il rappelle à cette occasion l'interdépendance de l'État et de la famille, et l'intérêt que cette dernière représente pour des courants politiques socio-conservateurs. Dans *The Right Nation : Conservative Power in America,* Micklethwait et Wooldridge (2004) établissent le centre de gravité de la politique et de l'opinion publique américaine très à droite ; il semble donc évident que la définition socioculturelle et légale de la famille s'en ressentira. Famille et politique ont en effet un lien direct, comme le théorisent Commaille et Martin en 1998 dans *Les enjeux politiques de la famille.* Bien qu'ils insistent sur l'institutionnalisation de la famille par le politique et l'utilisation de cette dernière comme une ressource politique à maints égards, leur ouvrage, bien qu'extrêmement utile pour la théorie, doit être complété par des études pratiques. Au Canada, notamment, on ne saura se passer des rapports de Pierre Croisetière (2004, 2007) ni de l'enquête menée par Luc Godbout et Suzie St-Cerny (2008) sur les politiques familiales aux États-Unis, au Canada et au Québec, particulièrement révélatrices de l'orientation traditionnelle des directives américaines en matière de famille et du caractère plus social des programmes canadiens et québécois, [22] dont nous voyons immanquablement les effets sur la norme familiale instaurée par ces trois sociétés.

La littérature sur les institutions qui encadrent la famille se livre trop peu souvent à l'exercice de la comparaison transnationale, et lorsqu'elle le fait, le Québec est rarement pris en compte, du moins en tant que société à part entière. De plus, elle compartimente plus qu'elle ne confronte les comportements, les attitudes et les institutions. Face à une littérature qui déconnecte ces trois éléments caractérisants de la famille, les recherches existantes ne nous semblent pas suffisantes pour expliquer les implications profondes liées à l'évolution comportementale, attitudinale, religieuse et politique de la famille depuis la fin des années 1960.

Sources

Pour envisager les différences structurelles des États-Unis, du Canada et du Québec à travers le prisme de la famille, il est primordial de les traiter équitablement en leur accordant un poids égal. Cela nous a imposé de maintenir tout au long de l'étude un équilibre dans les sources relatives aux trois sociétés étudiées. Nous nous sommes efforcée de respecter au mieux cette symétrie, toutefois l'indisponibilité des sources ou des données a parfois menacé cet équilibre. En France, les ressources sur la famille américaine ne manquent pas ; il en va autrement pour les ressources canadiennes, très peu nombreuses dans les bibliothèques de recherche française. Afin que ce déséquilibre évident n'affecte pas notre étude, une partie de cette thèse a été réalisée au Canada, en grande majorité au Québec [[14]](#footnote-14). Sur place, accueillie par le Département de sexologie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), nous avons pu accéder à davantage de ressources sur l'ensemble du Canada et sur le Québec.

Dans un premier temps, il nous fallait étudier les comportements familiaux des Américains, des Canadiens et des Québécois, et nous assurer de la comparabilité des données. Nous avons trouvé ces indicateurs sociodémographiques auprès de *Statistique Canada* et du *U.S. Census Bureau.* Agences gouvernementales responsables de la collecte des statistiques américaines et canadiennes, ces deux organismes publient très régulièrement des données démographiques et économiques facilement accessibles à partir de leur site internet respectif. Le recensement officiel américain a lieu tous les dix [23] ans ; dans la période d'étude qui nous concerne le premier que nous prenons en compte a été réalisé en 1970 et le dernier en 2000. Le recensement de la population canadienne, en revanche, a lieu tous les cinq ans depuis 1971, date du premier recensement que nous prenons en compte, le dernier datant de 2006. Dans la mesure où les statistiques sont de compétence fédérale au Canada, *Statistique Canada* prend également en charge celles concernant les différentes provinces, y compris le Québec. Nous compléterons toutefois les données québécoises par des rapports publiés par l’*Institut de la statistique du Québec.* Outre les recensements de la population, ces organismes émettent régulièrement des rapports dans des domaines précis de la démographie ou de l'économie, ce qui explique que nous y aurons recours même en dehors des périodes de recensement. Utiliser les données de ces organismes nous apportait la certitude que les données américaines et canadiennes pouvaient être comparées tout en réduisant les risques liés à des comparaisons venant de sources différentes. En effet, les mesures de *Statistique Canada* et du *U.S. Census Bureau* sont effectuées dans des conditions assez similaires avec des critères globalement communs à la statistique officielle ; les différences que nous avons pu noter dans ces critères et qui risquent d'influencer la comparaison sont signalées en note de bas de page.

Dans un second temps, afin de mesurer les attitudes des populations américaine, canadienne et québécoise, nous avons eu recours aux enquêtes d'opinion. A cette étape de notre travail, les données récoltées par le *World Values Survey* (WVS) [[15]](#footnote-15) ont été un outil indispensable, tant par l'aspect très complet et pertinent des indicateurs concernant notre sujet, mais également pour ses qualités comparatives. Les mêmes questions sont posées à des échantillons également représentatifs d'Américains, de Canadiens et de Québécois, ce qui permet une véritable comparaison des attitudes de ces trois populations. Grâce à l'aide technique de Martin Biais, professeur au Département de sexologie de l'UQAM - dont la maitrise des outils informatiques de sociologie nous a été indispensable pour extraire les données qui nous intéressaient - nous avons pu utiliser les résultats de ces trois sociétés sur une vingtaine d'indicateurs que nous avions au préalable identifiés comme étant particulièrement révélateurs d'attitudes familiales et sociales traditionnelles ou libérales. En extrayant les données québécoises des résultats [24] canadiens, nous avons ainsi pu avoir une idée précise de la position du reste du Canada en comparaison avec les États-Unis et le Québec [[16]](#footnote-16). En complément de ces indicateurs, les sondages d'opinion conduits par des organismes de sondage nous seront également très utiles ; nous nous fierons ainsi régulièrement aux sondages de Angus Reid ou de Gallup, qui présentent l'avantage de mener souvent les mêmes sondages aux États-Unis et au Canada, ce qui les rend plus facilement comparables. En revanche, si leurs sondages les plus récents sont facilement accessibles sur internet, les plus anciens le sont moins, or nous souhaitions couvrir toute notre période d'étude. L'accès aux archives des instituts de sondage ne nous ayant pas été accordé [[17]](#footnote-17), nous nous sommes principalement tournée vers des sources secondaires. Nous avons tout de même pu trouver des sondages d'opinion datant des années 1970 et 1980 en consultant les archives des principaux quotidiens québécois [[18]](#footnote-18) - *Le Devoir, Le Soleil, La Presse* - à la Bibliothèque et Archives nationales du Québec.

Afin d'étudier la nature du traitement que la sphère politique réserve à la famille et aux évolutions familiales, nous avons doublé notre approche. Dans un premier temps, l'analyse des programmes électoraux des différents partis politiques devait nous donner des indications sur la manière dont ceux-ci voient la famille. Aux États-Unis, nous nous sommes penchée sur les plateformes électorales du Parti républicain et du Parti démocrate lors des élections présidentielles de 2004. Au Canada, nous avons choisi de retenir les programmes électoraux publiés par les partis lors des élections fédérales de 2006, qui ont élu les conservateurs de Stephen Harper. Nous dépassons quelque peu les bornes temporelles que nous nous étions fixées, mais le contenu familial des programmes de 2006 ainsi que leur plus grande facilité d'accès justifient cet écart. À la manière dont ils l'évoquent, ces programmes reflètent la représentation que les partis ont de la famille. Afin de voir de quelle manière les États américain, canadien et [25] québécois acceptent les évolutions familiales, nous avons voulu voir si elles sont prises en compte dans les mesures que ceux-ci ont mis en place récemment. Nous avons donc analysé les politiques familiales sur certaines questions dans ces trois sociétés pour dégager les représentations familiales qui y sont enjeu.

Problématiques

L'étude de l'évolution comportementale, attitudinale, religieuse et politique des trois sociétés nord-américaines fait apparaître certaines contradictions fondamentales qui soulèvent plusieurs questions. Hartz (1964) et Horowitz (1966) dressent le portrait d'une Amérique aux origines révolutionnaires et d'un Canada fondé en réaction à ces idéaux. Mus par des envies de liberté individuelle, les fondateurs de la république américaine font preuve d'un progressisme certain lorsqu'ils rejettent la monarchie britannique au nom de la démocratie et fondent celle-ci sur des droits inaliénables pour les individus. Le Canada anglophone, à l'inverse, est en partie peuplé par les loyalistes qui ont fui la Révolution américaine par fidélité à la couronne d'Angleterre, alors que la Nouvelle France a été colonisée par des Français fidèles au roi de France et à l'Église catholique. Comment expliquer alors que son rapport avec la famille désigne aujourd'hui le Canada comme étant plus socialement libéral, alors que les États-Unis renvoient l'image d'une société conservatrice attachée aux traditions et à la morale, en totale contradiction avec leurs origines respectives ? De même, comment le Québec, alors qu'il a été jusque dans les années 1960 l'une des sociétés les plus traditionnelles du monde occidental, a-t-il pu également vivre un renversement complet des tendances au point de se démarquer comme étant la société la plus libérale et la plus moderne de l'Amérique du nord, rivalisant même avec les tendances européennes ? Les indicateurs sociodémographiques, les attitudes et les mesures politiques à l'égard de la famille au Québec se distinguent véritablement de ceux des États-Unis, mais également de ceux du reste du Canada. Dès lors, se pose la question de la place à accorder au Québec dans le libéralisme social canadien. Le Québec est-il l'unique responsable de la particularisation du Canada dans le couple inégal que forment les États-Unis et le Canada, comme semble l'affirmer Louis Balthazar (2009) ? Le Canada, plus tolérant que les États-Unis à l'égard des évolutions familiales, est-il uniquement tiré par le libéralisme québécois ou ne se situe-t-il pas plutôt, lorsque l'on exclut les données québécoises, dans une position intermédiaire, entre le conservatisme américain et le progressisme québécois ? [26] Dans la mesure où le rapport que la population et les institutions canadiennes, même à l'exclusion du Québec, entretiennent avec la famille est d'une nature différente de celui des États-Unis, et où les indicateurs montrent que les valeurs familiales des Américains et des Canadiens ne sont pas les mêmes, peut-on y voir une brèche dans l'apparente uniformisation des États-Unis et du Canada ? Du moins, ce trait résolument distinctif entre les États-Unis, le Canada et le Québec qu'est le traitement des évolutions familiales et l'interprétation du concept de la famille peut-il être emblématique des différences structurelles et idéologiques plus profondes entre ces trois sociétés ?

Les indicateurs sociodémographiques montrent une modification des comportements familiaux chez les Américains, les Canadiens et les Québécois, qui vont globalement dans le même sens, celui de la diversification des structures familiales. Les États-Unis, par exemple, enregistrent le taux de divorce le plus élevé parmi les pays occidentaux ; pourtant, les sondages montrent que l'opinion publique américaine est plus encline que les Canadiens et les Québécois à condamner le divorce. Le taux américain de grossesse adolescente est bien supérieur à celui des autres sociétés, or les attitudes à l'égard de la sexualité avant le mariage ainsi que les mesures proposées par le gouvernement à cet égard aux États-Unis témoignent au contraire d'un ferme engagement contre la sexualité adolescente. Par conséquent, existe-t-il nécessairement une corrélation entre les comportements sociodémographiques de la population et les attitudes exprimées par l'opinion publique ? Ces dernières reflètent l'acceptation ou la condamnation des comportements par une société ; or elles s'avèrent être de nature bien différente dans nos trois sociétés étudiées. L'attachement que témoignent les Américains à l'égard du concept de la famille traditionnelle, sans se soucier des réalités familiales, semble trouver son ancrage dans une justification morale. Par ailleurs, chacun sait que la religion occupe une place particulière dans la société américaine, mais qu'elle est aussi un critère distinctif de la société québécoise. Peut-on alors expliquer le différent rapport des Américains, des Canadiens et des Québécois à la famille en fonction de leur appartenance religieuse et de l'importance respective que revêt la religion dans leur vie et dans leur société ? La religion a en effet pendant longtemps été responsable de l'encadrement de l'institution de la famille. Dans un contexte de sécularisation des sociétés, c'est à l'État que revient la charge de définir la légalité et l'acceptabilité des mœurs familiales, et par-là même, une partie du pouvoir de la définition normative de la famille. Dans quelle mesure, à travers leurs discours et les mesures qu'ils ont mises en place, les gouvernements et le monde politique ont-ils [27] contribué à faire accepter les évolutions familiales auprès des populations américaine, canadienne ou québécoise ou au contraire ont-ils entretenu la nostalgie et le mythe de la famille traditionnelle ?

Développement

Nous répondons à ces questions dans sept chapitres répartis en trois parties. La première partie se concentre sur les comportements des Américains, des Canadiens et des Québécois et s'attache à décrire les évolutions démographiques et sociales qui ont bouleversé la famille nord-américaine depuis les années 1970. Le premier chapitre traitera plus particulièrement de la diversification des structures familiales, qui passe par une ouverture des comportements conjugaux et une modification du rapport aux enfants. En abolissant la stricte frontière entre la sphère publique et la sphère privée et en remettant en cause la définition des hommes et des femmes par leur simple statut domestique, ces changements démographiques entraînent nécessairement une réévaluation des rôles des individus ; ce sera l'objet du deuxième chapitre. Celui-ci cherchera à voir de quelle manière les femmes nord-américaines ont gagné leurs galons dans la sphère publique, et comment, en retour, les hommes se positionnent dans la sphère privée. L'ensemble des indicateurs sociodémographiques indique que lorsque l'on isole des données québécoises, les tendances du Canada se rapprochent des indicateurs américains, plaçant celui-ci dans une position intermédiaire. Pourtant, nous émettons l'hypothèse qu'en dépit de ces indicateurs, les Canadiens qui résident en dehors du Québec acceptent bien mieux l'évolution de la famille que les Américains. Une telle hypothèse nous amène donc à remettre en question, au moins partiellement, une approche qui serait strictement quantitative, au profit d'autres facteurs que les indicateurs sociodémographiques ne reflètent pas nécessairement.

La deuxième partie portera sur les attitudes des Américains, des Canadiens et des Québécois à l'égard des diverses évolutions familiales. Le troisième chapitre s'arrêtera sur les représentations que la population se fait de la famille et sur son opinion quant aux formes familiales qui dévient de la norme morale. À travers les attitudes de l'opinion publique américaine, canadienne et québécoise sur des questions telles que le mariage, l'union libre, le divorce, la monoparentalité ou l'homosexualité, le rapport de ces trois sociétés à la conformité commencera à s'esquisser. Le quatrième chapitre interrogera ensuite la réaction de ces trois populations à la question de l'égalité des [28] sexes ; l'attitude de l'opinion publique sur le rôle des sexes, en révélant une société américaine plus patriarcale et un Canada et un Québec plus égalitaires, offre un bon indicateur du poids des valeurs traditionnelles. Ces attitudes semblent indissociables d'un certain jugement moral ; aussi, afin de mesurer l'attachement aux valeurs morales aux États-Unis, au Canada et au Québec, le cinquième chapitre mesurera l'opinion de leur population à l'égard des nouveaux comportements sexuels. Le moralisme dont font preuve les Américains dans leur réaction à l'égard de la sexualité en dehors du mariage, de la contraception ou de l'avortement nous amène immanquablement sur la piste du facteur religieux, qui semble définir les critères avec lesquels les évolutions familiales sont jugées aux États-Unis.

La troisième partie s'intéressera aux institutions qui encadrent et, dans une certaine mesure, définissent la famille. Si l'État a aujourd'hui repris la responsabilité de déterminer, à travers la législation, les comportements acceptables en matière de famille, c'est longtemps la religion qui en a eu la charge, en fondant son jugement sur des critères moraux. Le sixième chapitre cherchera donc une explication des différences de valeurs fondamentales des trois sociétés étudiées dans la plus faible ferveur religieuse des Canadiens et des Québécois, ainsi que dans la faible emprise de courants religieux plus fondamentalistes dans les sociétés au nord de la frontière. L'influence de la religion sur la société américaine semble pourtant dépasser le simple cercle de l'Église et des pratiquants, et l'omniprésence de celle-ci dans la vie publique, et ce malgré la stricte séparation de l'Église et de l'État, pose la question du rôle de l'État et des dirigeants politiques dans la représentation de la famille. Le dernier chapitre montrera donc que face à un discours politique américain qui fait de la famille un argument électoral, les valeurs familiales ne semblent pas avoir leur place dans le débat politique canadien et québécois, dans la mesure où leurs politiques familiales, plutôt que d'encourager la norme familiale traditionnelle, essayent de s'ajuster aux nouvelles réalités familiales.

[29]

**Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

Première partie

LES NOUVEAUX VISAGES  
DE LA FAMILLE

[Retour à la table des matières](#tdm)

[30]

[31]

« Désinstituée » selon la sociologue québécoise Marie-Blanche Tahon (1995), la famille d'aujourd'hui s'est également vue qualifier d'« incertaine » ou de « plurielle ». Certains sociologues de la famille emploient également les termes « démariage », « désaffiliation » pour parler des changements subvenus lors des quarante dernières années dans la famille (Dagenais, 2000 : 11). Dagenais note à cet égard la négativité du lexique employé pour désigner les tendances qui affectent l'institution familiale. Plutôt que la connotation négative associée à ces termes, c'est l'apparente difficulté à trouver un cadre fixe à ces nouvelles formes familiales qui semble transparaître à travers ce lexique. Avant les années 1970, il était plus aisé de donner un cadre à la famille - outre les liens du sang, les liens du mariage l'officialisaient - alors qu'à présent il semble bien difficile de l'enfermer dans une définition unique, comme le notent Fortin et Gagnon (2009 : 231) :

qu'on en éprouve de la nostalgie ou qu'on se félicite au contraire des changements survenus, ce n'est qu'au passé qu'on parvient aujourd'hui à définir la famille ; au cours des dernières décennies, dans les sociétés occidentales, elle a changé au point qu'il devient difficile d'en reconnaître les contours, et sa définition demeure l'objet de nombreux débats.

On en veut pour preuve la définition de *Statistique Canada* lors du recensement de 2001 [[19]](#footnote-19), qui ouvre très largement la définition de « famille de recensement » aux couples mariés (avec ou sans enfants des deux conjoints ou de l'un d'eux), mais aussi aux couples vivant en union libre (avec ou sans enfants des deux partenaires ou de l'un d'eux) ou encore aux parents seuls, quel que soit leur état matrimonial pourvu qu'ils demeurent avec au moins un enfant dans le même logement. Il est à noter que si le recensement de 2001 précise que les couples vivant en union libre peuvent être de sexe opposé ou de même sexe, le recensement de 2006, lui, étend cette définition à tous les couples, y compris les couples mariés [[20]](#footnote-20).

[32]

Depuis les années 1970, les sociétés ont été à la fois les témoins et les acteurs d'importantes évolutions familiales qui ont bouleversé la définition normative de la famille traditionnelle, et par là même l'ordre social établi autour du concept familial unique. Des changements économiques, sociaux, contextuels et législatifs ont permis de libérer les comportements sociodémographiques familiaux du carcan de la famille traditionnelle, entraînant dans leur sillage davantage de changements sociétaux. Parmi les évolutions familiales qui ont le plus remis en question les sociétés nord-américaines, la diversification des formes conjugales et la modification des comportements liés à la fécondité illustrent particulièrement le désir des individus de se concentrer sur la réalisation de soi à travers la famille, plutôt que de servir un idéal familial de moins en moins adapté aux réalités socioéconomiques de leur société. Ces évolutions sociodémographiques se sont accompagnées de changements structurels qui ont profondément remis en question tant l'organisation des familles que celle des sociétés. L'abolition de la frontière entre la sphère publique - réservée aux hommes - et la sphère privée - sous la responsabilité des femmes - a en effet forcé les familles à repenser leurs stratégies parentales et la division des tâches. Au-delà des nouveaux modes de vie familiale que ces changements engendrent, c'est le rôle des sexes tout entier qui est à repenser, y compris au sein des familles.

Afin de mesurer à quel point les sociétés américaine, canadienne et québécoise acceptent les nouvelles formes familiales et la nouvelle répartition des rôles des sexes, il faut revenir sur les évolutions qui ont modifié le visage des familles au cours de ces quarante dernières années. Nous ne nous attendons pas à ce qu'une étude des seuls comportements sociodémographiques nous confirme l'existence d'une réelle différence entre les mœurs de ces trois populations, dans la mesure où presque toutes les sociétés postindustrielles ont globalement suivi le même schéma. Cependant, certaines divergences dans les comportements familiaux de ces sociétés - bien présentes entre le Canada et les États-Unis, nettes entre le Canada et le Québec - augurent des différences de fonctionnement plus profondes, en particulier sur les questions conjugales. Alors que de moins en moins de couples choisissent le mariage, la persistance des Américains à avoir recours à cette forme d'union témoigne peut-être de leur difficulté à renoncer à l'idéal de la famille traditionnelle. En revanche, la place qu'occupe l'union libre au Canada et le statut qu'elle a au Québec est assez symptomatique du bon accueil réservé aux évolutions familiales, qui se traduit finalement par leur adoption dans les comportements au nord de la frontière. Les États-Unis, le Canada et le Québec ont tous [33] dû faire face aux mêmes courants sociaux et économiques d'après-guerre qui ont déclenché les évolutions familiales, et ils ont, en conséquence, été confrontés aux mêmes remises en question de la famille traditionnelle. Etant donné que la famille a été affectée par les mêmes mutations dans ces trois sociétés, il est d'autant plus intéressant de voir dans quelle mesure les Américains, les Canadiens et les Québécois ont embrassé ces comportements familiaux modernes.

[34]

[35]

**Première partie.**  
Les nouveaux visages de la famille

Chapitre 1

Une évolution  
des formes familiales

[Retour à la table des matières](#tdm)

Comme le montre la définition très large de ce que *Statistique Canada* considère comme une famille de recensement, il existe aujourd'hui une pluralité de familles. Ces formes familiales varient selon le type de relation conjugale (le mariage, l'union libre, l'union civile) et acceptent même l'absence de couple (un parent seul avec un enfant constitue une famille, que celui-ci soit célibataire, séparé, divorcé, ou veuf). La différenciation des sexes importe peu - au Canada du moins, ce n'est pas le cas aux États-Unis - puisque, dans la limite des lois en vigueur, les personnes de même sexe sont considérées comme des familles si elles remplissent les autres critères de la définition. La présence d'enfants n'est plus l'une des conditions qui définit la famille dans la mesure où les couples sans enfants sont eux aussi considérés comme des familles de recensement. Ces différents visages constituent ce que nous nommerons la famille moderne - qui a profité des évolutions socio-économiques pour se diversifier au gré des choix des individus qui la composent - par opposition à la famille traditionnelle, associée exclusivement au modèle de la famille nucléaire formée par un couple marié et leurs enfants naturels ou adoptés.

L'évolution de la famille suscite un vif intérêt, à la fois scientifique et populaire, et il est devenu assez fréquent de voir la famille associée à des termes plutôt pessimistes, voire alarmistes, tels que ceux de « crise » ou de « déclin » [[21]](#footnote-21). Le recul du mariage, la chute de la fécondité, le recours de plus en plus fréquent au divorce ainsi que les répercussions que peuvent avoir la séparation des parents, la monoparentalité et l'homoparentalité sur les enfants suscitent le débat ou l'inquiétude - chez les mouvements religieux et pro-famille, les chercheurs, les organismes publics mais également dans la les milieux politiques - et certains y voient même une menace pour la société (Fox, 2001 : 153). Le sociologue américain David Popenoe, qui soutient que les récentes évolutions familiales ne sont pas de simples changements mais marquent plutôt [36] le déclin de la famille, les jugent préoccupantes en ce qu'elles touchent au noyau nucléaire, « l'élément fondamental et le plus basique de la famille » (Popenoe, 1993 : 539). En effet, cette « crise » des familles, telle que la déplorent certains, n'est pas la crise de la famille en général (nous démontrerons tout au long de cette analyse que la famille se porte plutôt bien, tant d'un point de vue démographique que dans l'importance que les populations sondées lui accordent), mais bel et bien le déclin d'un certain type de modèle familial : la famille nucléaire. Par opposition aux familles élargies qui « regroupaient sous le même toit la lignée des grands-parents aux petits-enfants, en incluant les oncles et les tantes » (Valois, 1993 : 36), la famille nucléaire est la famille réduite autour du noyau que forment les deux parents et les enfants [[22]](#footnote-22). Parfois considérée comme « la famille nord-américaine standard » (Smith, 1993), la famille nucléaire est aussi la forme familiale qui sert de référence dans les revendications pour un retour aux valeurs traditionnelles (Ward, 2006 : 6). Les évolutions familiales de ces quarante dernières années concernent donc directement le modèle nucléaire, puisque le mariage et le nombre d'enfants sont en déclin et le divorce en hausse. Pourtant, si ce modèle est effectivement en difficulté - somme toute relative dans la mesure où il représente encore la majorité des familles aux États-Unis et au Canada - ce n'est pas pour autant l'institution de la famille qui l'est, comme l'explique, à propos de l'Europe, la sociologue française Martine Segalen (2006 : 30) :

Fondé sur un mariage monogame, appuyé sur un couple stable, articulé autour de rôles sexuels strictement répartis entre conjoints, inscrit dans une société de salariat et d'industrie, tel apparaissait le modèle de la famille occidentale dans les années 1960 et 1970. La sociologie supposait alors que ce modèle constituait une forme achevée de l'industrialisation et qu'il se répandrait dans les autres sociétés du monde, au fur et à mesure que celles-ci se « moderniseraient ». Si, en trente ans, ce modèle s'est effondré, la famille, en dépit de la thèse de la « désinstitutionnalisation » reste bien, au sens anthropologique, une institution forte des sociétés européennes.

[37]

Si ce modèle recule, c'est qu'il cède du terrain à d'autres formes familiales. Ce n'est donc pas à la fin de la famille que nous avons assisté au cours de ces quatre dernières décennies mais à une diversification des visages de la famille. Nous laisserons donc les termes de « crise » et de « déclin » de la famille aux mouvements qui militent pour un retour à la famille traditionnelle, et traiterons ces évolutions familiales comme des changements, importants certes, mais qui s'inscrivent dans un cycle d'évolution de la famille et des sociétés. Si Popenoe craint tant cette désaffection de la famille nucléaire, c'est qu'il identifie ce cadre particulier comme étant le meilleur pour fournir les deux fonctions primordiales de la famille : la bonne éducation des enfants, et le besoin d'affection des adultes (Popenoe, 1993 : 153). Dans ce chapitre nous nous attellerons donc à voir de quelle manière ces deux fonctions, d'un point de vue démographique, trouvent leur place dans la pluralisation des cadres conjugaux et parentaux depuis 1969.

1.1. Diversification des formes familiales

1.1.1. La diversification de la vie conjugale

[Retour à la table des matières](#tdm)

La multiplication des formes familiales que l'on a pu voir depuis les années 1970 est principalement le résultat des changements qui ont eu lieu au sein du couple. Les modes de vie conjugale se sont diversifiés, aussi un individu n'est plus soit célibataire soit marié. L'évolution des définitions et des questionnaires des recensements canadiens (réalisés tous les cinq ans) reflète bien celle des réalités familiales et les résultats offrent une vue d'ensemble complète de la famille canadienne, passée et présente. Nous prendrons donc l'exemple des couples canadiens pour illustrer la pluralité des formes de vie conjugale reconnues aujourd'hui. Le recensement canadien fait à présent la différence entre l'état matrimonial - légalement marié (et non séparé), séparé (mais toujours légalement marié), jamais marié (célibataire), divorcé ou veuf - et la situation conjugale, afin de pouvoir faire la différence entre les personnes mariées et celles vivant en union libre [[23]](#footnote-23). Cependant cette distinction, essentielle [38] puisqu'elle décrit l'incroyable essor de l'union libre et permet ainsi de mesurer son importance dans le paysage familial contemporain, n'est possible que depuis 1986 puisque dans les recensements antérieurs les partenaires vivant en union libre avaient pour consigne de se déclarer comme « mariés » (Lapierre-Adamcyk et Le Bourdais, 2004). De plus, ce n'est qu'à partir de 2001 que les partenaires de même sexe sont comptabilisés comme étant en union libre et apparaissent à ce titre dans le panorama des structures familiales. Les conjoints de même sexe mariés, eux, n'apparaissent qu'à partir du recensement de 2006, suite à la légalisation par le gouvernement fédéral du mariage des personnes de même sexe en 2005. Les recensements permettent de rendre compte de la grande diversité des modes de vie conjugale. Si les couples mariés ou en union libre constituent l'immense majorité des personnes vivant en couple et méritent à ce titre que l'on y porte une attention accrue, il convient auparavant de s'arrêter quelques instants sur des formes de couple qui donnent la mesure de la large diversification des formes de vie conjugale au cours de ces dernières années. Bien que marginaux, les couples non cohabitants, les couples de même sexe, et les couples en union civile apparaissent en effet comme résolument nouveaux au regard de la dichotomie du mariage ou du célibat que l'on retrouvait encore dans les années 1960.

Les couples non cohabitants, que Lapierre-Adamcyk et Le Bourdais (2004 : 70) envisagent comme étant « un autre relâchement de la vie conjugale », sont des couples qui ne partagent pas le même foyer et dont les partenaires vivent chacun de leur côté bien qu'ils se définissent comme un couple et que leur entourage les perçoit comme tel (Levin et Trost, 1999 : 281) [[24]](#footnote-24). L'Enquête sociale générale de 2001 permet de montrer que 8% de la population canadienne de 20 ans et plus fait partie d'un « couple vivant chacun chez soi » (Milan et Peters, 2003). Plus précisément, 46% des hommes et 36% des femmes de 20 à 29 ans qui déclarent avoir une relation de couple ne vivent pas avec leur partenaire, tandis que cette proportion descend à 10% et 8% chez les 30-39 ans (Lapierre-Adamcyk et Le Bourdais, 2004). S'il n'est guère étonnant de constater que c'est parmi les jeunes de 20 à 29 ans que cette forme de vie conjugale est la plus répandue, il ne semble pas que cela constitue pour autant, dans cette tranche d'âge, un nouveau phénomène ni une vraie alternative à d'autres formes de vie conjugale plus [39] engageantes. En effet, les jeunes adultes vivent de plus en plus tard chez leurs parents pour toutes sortes de raisons [[25]](#footnote-25) et qu'il est par conséquent probable que ces jeunes n'aient tout simplement pas encore emménagé avec leur conjoint. En revanche, Lapierre-Adamcyk et Le Bourdais (2004) avancent que l'existence de couples vivant chacun chez soi parmi les 30 ans et plus traduit peut-être une nouvelle forme d'engagement conjugal puisqu'il est en effet peu probable que les partenaires vivent encore au domicile parental, le choix de vivre chacun chez soi serait donc délibéré.

Sans commune mesure en termes de proportions, les couples de même sexe, qu'ils soient mariés ou non, font également partie du paysage des familles canadiennes, nous donnant un bon indice de la diversification des modes de vie conjugale. Il est difficile de mesurer leur évolution dans le temps puisqu'ils n'apparaissent dans la statistique officielle qu'à partir du recensement de 2001, dans lequel ils représentent 0,5% de l'ensemble des couples canadiens vivant sous un même toit. Cette proportion croît jusqu'à 0,6% en 2006 (soit une augmentation de 32,6%), composée de la sorte : 0,5% des couples vivent en union libre et 0,1% sont mariés en 2006 [[26]](#footnote-26). Deux éléments méritent d'être signalés à propos des couples de même sexe. Le premier concerne les divergences provinciales, et plus précisément l'ouverture du Québec à ces couples : lors du recensement de 2001, 30% des couples de même sexe venaient du Québec. Au sein du Canada, la proportion des couples de même sexe peut varier du simple au double, puisque en 2001 ils comptent pour 0,3% des couples dans les provinces Atlantiques et dans les Prairies, 0,5% en Ontario et 0,6% au Québec et en Colombie Britannique [[27]](#footnote-27) (Lapierre-Adamcyk et Le Bourdais, 2004). S'amorcent ici les prémices d'une ébauche canadienne dans laquelle le Québec et la Colombie Britannique auraient des conduites plus ouvertes par comparaison avec les Prairies et les provinces Atlantiques qui seraient plus traditionnelles. Notons néanmoins qu'il est difficile de déduire des attitudes d'après un seul objet d'étude, surtout lorsque les proportions sont si réduites, aussi nous ne nous [40] lancerons pas dans des conclusions hâtives avant d'avoir étudié d'autres comportements familiaux. Le deuxième élément notable au sujet des couples de même sexe est leur proportion assez similaire au nord et au sud de la frontière. Même si les données ne sont pas directement comparables, le *US Census Bureau* compte en 2005 que les couples de même sexe vivant en union libre [[28]](#footnote-28) représentent 0,7% des ménages américains. Cette fois encore, il nous semble difficile d'en tirer des conclusions, mais si l'on étend la comparaison à une dimension internationale, l'on s'aperçoit que les autres anciennes colonies britanniques, telles que la Nouvelle-Zélande et l'Australie, présentent des données semblables (respectivement 0,7% et 0,6% en 2006) (Statistiques Canada, 2006).

Avant la reconnaissance du droit au mariage pour deux personnes de même sexe [[29]](#footnote-29), le Québec avait déjà souhaité reconnaître sa diversité conjugale en donnant un cadre légal aux couples homosexuels qui souhaitaient s'engager publiquement à faire vie commune et à respecter les droits et les obligations qui s'y rattachent. La province se dote donc d'une nouvelle institution, l'union civile, que l'Assemblée nationale du Québec adopte à l'unanimité en juin 2002. L'union civile, bien que créée à l'origine pour répondre aux revendications des couples de même sexe, est également ouverte aux couples hétérosexuels. D'un point de vue juridique, cette union est l'équivalent exact du mariage [[30]](#footnote-30) - à l'exception de différences portant sur l'âge requis au moment de l'union et sur le processus de dissolution - et en tant que tel, ouvre le droit à la filiation pour les couples de même sexe. L'union civile est donc très novatrice en cela qu'elle permet d'inscrire sur l'acte de naissance que l'enfant a pour parents deux mères [[31]](#footnote-31) (Tahon, [41] 2004 : 11). Depuis la légalisation du mariage entre personnes de même sexe, l'union civile est devenue quelque peu désuète puisque tous les couples peuvent à présent choisir de se marier ou de vivre en union libre [[32]](#footnote-32). Il est tout de même intéressant de regarder le nombre de couples qui ont eu recours à ce type d'union en 2002 et en 2003. Avec 161 unions civiles contractées entre juin et décembre 2002 et 331 en 2003, l'union civile n'a pas connu d'explosion de popularité depuis sa création (le nombre d'unions civiles célébrées en 2003 représente à peine le double du nombre observé pendant seulement sept mois de l'année précédente). En comparaison avec les autres pays qui ont eux aussi l'union civile, le Québec (avec 11 unions de deux hommes et 9 unions de deux femmes par million d'habitants) se situe devant la Suède (qui présente des taux de 9 et 5 respectivement) mais très loin derrière les Pays-Bas (respectivement 51 et 49 en 2001) (Lapierre-Adamcyk et Le Bourdais, 2004). Les États-Unis possèdent eux aussi des formes d'union civile dans certains États pour palier la demande des couples de même sexe d'officialisation de leur union, mais les données sont difficiles à obtenir en raison de l'absence de reconnaissance de ces unions par le gouvernement fédéral et de la possibilité accordée aux autres États, par le *Defense of Marriage Act* de 1996 [[33]](#footnote-33), d'en laire de même. En 2005, année qui limite notre période d'étude, seuls deux États - le Vermont (en 2000) et le Connecticut (2005) - avaient légiféré sur l'union civile [[34]](#footnote-34).

En revanche, ce que cette diversification des modes de vie conjugale ne reflète pas, c'est précisément l'absence de vie conjugale. Les familles monoparentales sont [42] pourtant en forte augmentation et occupent une place importante dans le paysage des familles. Le recensement canadien de 2006 fait état du pourcentage le plus élevé de familles monoparentales jamais enregistré lors des recensements des 75 dernières années : 15,9% des familles de recensement sont des familles monoparentales. Et dans une forte majorité des cas (80,1%), ce sont des femmes qui dirigent ces familles. Si l'on observe l'évolution de la proportion des familles monoparentales depuis 1931, on constate que c'est depuis 1968 que le nombre de familles de ce type a augmenté, ce qui correspond à la première *Loi sur le divorce.* Il est certain que la facilitation du divorce et la hausse du nombre de cas qui s'en sont suivis a grandement contribué à augmenter le nombre de familles monoparentales, remplaçant ainsi la cause principale qui en était jusqu'alors le veuvage. C'est d'ailleurs lors du sondage de 1986, année de la modification de la *Loi sur le divorce* - qui rend celui-ci encore plus accessible - que l'on dénombre pour la première fois plus de divorcés que de veufs parmi les chefs de familles monoparentales *{Statistique Canada,* 2006c). Parallèlement à l'augmentation du nombre de divorces, le recul du mariage et la popularité de l'union libre participent eux aussi à l'augmentation du nombre de familles monoparentales. En effet, en 2006, alors que seulement 19% des chefs de familles monoparentales sont veufs et 29,9% sont divorcés, 29,5% d'entre eux n'ont jamais été mariés. Au Québec, les familles monoparentales représentent 16,6% des familles recensées en 2006, soit légèrement plus que la moyenne canadienne sans pour autant le mettre en tête du classement des provinces, dominé par le Manitoba (17%) et la Nouvelle-Ecosse (16,9%). Les écarts provinciaux ne sont pas très significatifs dans la mesure où c'est en Alberta que les familles monoparentales sont le moins représentées avec une proportion de 14,4%. Les territoires [[35]](#footnote-35), en revanche, détonnent dans ce classement puisque les familles monoparentales comptent pour 20,7% des familles de recensement au Yukon, 21,4% dans les Territoires du Nord-Ouest, et 27,6% (soit plus d'un quart des familles) au Nunavut. Dans les territoires canadiens ces taux vont de pair avec une propension moins forte au mariage, nous avancerons donc l'hypothèse que ces taux élevés de [43] monoparentalité sont le reflet à la fois d'un détachement culturel par rapport aux institutions familiales et d'une réalité sociale et économique difficile.

Comme le montre en tout cas l'exemple des familles monoparentales, la diversification des modes de vie conjugale a fortement contribué à la diversification des formes familiales, et force est de constater que ces autres modèles familiaux ne sont pas en reste par rapport au modèle traditionnel. À ce titre, il est intéressant de noter que la famille traditionnelle telle que l'imaginaire collectif la définit, c'est-à-dire un couple hétérosexuel marié avec des enfants à la maison, ne représente que 34,6% des familles canadiennes de 2006. Ce modèle accuse un recul rapide puisque encore 20 ans plus tôt il représentait presque la moitié (49,4%) du paysage familial. Aux États-Unis la tendance est assez similaire puisque 32% des familles sont des couples mariés avec enfants [[36]](#footnote-36) (Kreider et Elliott, 2009 : 9). *Statistique Canada* affirme que la proportion de personnes vivant au sein de familles de recensement est restée stable au cours des vingt dernières années (huit Canadiens sur dix) ; d'un point de vue démographique il n'y a donc pas lieu de croire que la famille en tant que telle est en danger. Le déclin de la famille est donc bien celui du modèle traditionnel, dont la proportion diminue au profit d'autres structures familiales. Ainsi, en 2006, les familles de recensement canadiennes se répartissaient de la sorte : 68,6% de familles formées de couples mariés (avec ou sans enfants), 15,5% de familles formées de couples en union libre, et 15,9% de familles monoparentales *{Statistique Canada,* 2006). Si les familles formées par des couples mariés représentent encore la majorité du paysage familial canadien, elles n'ont plus le monopole du modèle familial. Vingt ans plus tôt, elles représentaient 80,2% des familles de recensement, face à 7,2% de familles formées de couples en union libre et à 12,6% de familles monoparentales. A regarder la répartition des familles de recensement selon les provinces on comprend que si l'on extrayait le Québec de cette moyenne nationale, la répartition serait probablement très différente, et les familles mariées tiendrait une place plus grande. En effet, alors qu'au Québec les familles formées de couples mariés représentent à peine plus de la moitié de l'ensemble des familles (54,5%), toutes les autres provinces présentent des proportions entre 70% (pour le Nouveau-Brunswick) et 73,9% (en Ontario). Ainsi, alors que les provinces [44] anglophones semblent avoir des schémas de formes familiales similaires, le Québec apparait bien seul dans sa réticence au mariage (soulignons à ce titre l'écart de 20 points entre l'Ontario et le Québec). Cela va de même pour les proportions de familles formées de couples en union libre : dans toutes les provinces anglophones cette forme familiale représente entre 10,3% (pour l'Ontario) et 14,2% (au Nouveau-Brunswick) des familles de recensement en 2006, alors que ce même taux culmine à 28,8% au Québec. Le Québec semble donc confirmer la place particulière qu'il occupe en termes de tendances démographiques familiales au Canada, et cette différence semble particulièrement s'articuler autour des questions de mariage et d'union libre, questions centrales des évolutions des formes familiales et de leur diversification.

1.1.2 La désaffection du mariage,  
entre mythe et réalité

La diversification des formes familiales a eu pour effet de faire du mariage un type de structure familiale parmi les autres - la plus prestigieuse dirait Cherlin (2004). Il devient l'une des options qui s'offre aux familles et aux couples, le dépossédant alors du rôle prépondérant d'institution régulatrice qu'il a pu avoir en Amérique du Nord jusqu'à récemment :

L'ensemble des valeurs attachées aux actes sociaux compose le système de valeur d'une société qui [...] se reflète dans les institutions de celle-ci. La fécondité est un acte social en cela que les enfants grandissent et finissent par devenir des membres indépendants de la société. C'est pourquoi la plupart des sociétés ont créé des institutions pour réguler le processus de la reproduction afin de maximiser le bien être social sur le long terme. [...] Dans la société canadienne, historiquement, le mariage a été la méthode dont on s'est servi pour contrôler les unions sexuelles et la reproduction, et pour encadrer la responsabilité fiscale des enfants et leur socialisation [[37]](#footnote-37) (Pollard et Wu, 1998 : 331).

[45]

En faisant du mariage le seul cadre acceptable socialement et légalement pour la vie conjugale et parentale, on lui confère en effet un rôle de régulateur social ; ce rôle a progressivement été remis en cause au cours de ces quarante dernières années par l'engouement moindre dont les couples font preuve pour cette forme d'union, qui lui ôte ainsi son statut de norme, ainsi que par le recours plus fréquent au divorce. En effet, ceux qui se lamentent sur la crise de la famille traditionnelle déplorent bien souvent le rôle très négatif que jouerait le divorce dans le recul du mariage. Il est certain que le nombre de divorces a considérablement augmenté depuis les années 1970 à mesure qu'il devenait socialement acceptable et légalement autorisé. Ainsi, en 1971, on compte 1,38 divorces pour 1000 personnes au Canada, et 3,72 aux États-Unis. Dix ans plus tard, en 1981, l'écart se creuse entre les deux pays puisque l'indice canadien s'élève à 2,78 pour 1000 alors que les États-Unis connaissent leur taux record de divorce cette année-là, avec un indice de 5,27. C'est seulement quelques années plus tard, en 1987, lorsque les amendements sur la *Loi sur le divorce* de 1986 entrent en application, que le Canada enregistre à son tour son record (3,05 pour 1000), alors que la proportion de divorces aux États-Unis commence à décroître (4,80) (Nations Unies, 1992 : tableau 34). En 2004, le Canada se stabilise autour de 2,2 divorces pour 1000 personnes (Nations Unies, 2009 : tableau 23), soit un peu moins du double qu'aux États-Unis (3,7) la même année (Munson et Sutton, 2006). On remarque immanquablement une grosse différence entre les États-Unis et le Canada dans leur recours au divorce, et ce sur tout l'ensemble de la période étudiée. Si l'écart s'est réduit entre les deux pays depuis 1971 (date à laquelle le divorce, bien que légal au Canada depuis quelques années, n'était pas encore aussi accessible qu'il le sera après 1986), les données antérieures à cette date montrent que les Américains ont toujours eu davantage recours au divorce que leurs voisins du nord. Cela peut s'expliquer, en partie seulement [[38]](#footnote-38), par le nombre de mariages plus élevé aux États-Unis qu'au Canada. Toujours est-il que la proportion des divorces baisse régulièrement depuis les années 1980 dans les deux pays. Par conséquent, ces derniers peuvent difficilement être tenus pour les principaux responsables du recul grandissant du mariage qui s'opère en Amérique du Nord sur la même période, même s'ils fragilisent l'institution du mariage et mettent à mal sa sacralité. C'est donc davantage au profit des unions libres que le recul du mariage semble s'être fait.

[46]

En 2006, pour la première fois au Canada, on compte chez les 15 ans et plus un plus grand nombre de personnes non mariées (51,5%) - soit des personnes jamais mariées (34,9%), divorcées (8,1%), séparées ou veuves - que de personnes légalement mariées (48,5%). Ceci est le résultat d'une évolution certaine des modes de vie familiale, puisque seulement cinq ans plus tôt, les célibataires étaient encore légèrement moins nombreux (49,9%) que les gens mariés (50,1%), et vingt ans plus tôt, les personnes mariées représentaient 61,4% des adultes, face à 38,6% de célibataires *{Statistique Canada,* 2006). Aux États-Unis, en revanche, la tendance entre adultes mariés et non mariés n'a pas encore été renversée, puisque 52,7% des Américains de 15 ans et plus sont mariés en 2006 contre 47,3% de célibataires - dont 29,4% jamais mariés et 9,8% divorcés *(US Census Bureau,* 2007). Dans la mesure où l'on recense une plus forte proportion de gens jamais mariés parmi les célibataires, c'est donc surtout l'union libre qui semblent mettre à l'épreuve le mariage. C'est également ce que pense Cherlin (2004) lorsqu'il identifie quatre facteurs de la « désinstitutionnalisation » du mariage : la popularisation de l'union libre, l'augmentation de la naissance des enfants hors mariage, les changements dans les rôles différenciés des hommes et des femmes, et le mariage entre personnes du même sexe. Ces quatre facteurs déstabilisent les bases institutionnelles du mariage et sont donc responsables de la désaffection qui le touche. Près de trente ans plus tôt, dans son article de référence intitulé « Remarriage as an Incomplete Institution », Cherlin (1978) avait remarqué que les situations de remariage manquaient de structure (absence de cadre pour les beaux-parents qui ne savaient pas quel comportement et quel rôle adopter face à leur beaux-enfants) et s'était risqué à prédire que le remariage finirait pas être à son tour institutionnalisé, comme l'était le mariage. C'est en fait l'inverse qui s'est produit, ce qui conduit Cherlin à noter que « au lieu de l'institutionnalisation du remariage, c'est la désinstitutionnalisation du mariage qui a eu lieu au cours des dernières décennies » [[39]](#footnote-39) (Cherlin, 2004 : 848). On entend par désinstitutionnalisation « l'affaiblissement des normes sociales qui définissent le comportement des gens dans des institutions sociales telles que le mariage » :

En temps de stabilité sociale, les normes sont tenues pour acquises et cela permet aux gens de vivre leur vie sans remettre en question leurs actions ou celles des autres. Mais lorsque le changement social crée des situations qui se trouvent hors du périmètre des normes établies, les individus ne peuvent plus [47] compter sur une compréhension partagée de la manière dont il convient d'agir. Ils doivent plutôt négocier de nouvelles manières de se comporter, un processus qui peut être source de conflit et d'opportunité [[40]](#footnote-40) (Cherlin, 2004 : 848).

Le mariage d'aujourd'hui, en plus de ne plus constituer la norme, serait donc une institution incomplète puisque les cadres bien définis qui l'imposaient comme lieu de formation familiale et instauraient des rôles bien distincts entre les hommes et les femmes - structurant ainsi non seulement les familles mais surtout la société - ont volé en éclat durant les quatre dernières décennies. Cherlin avance que ces quatre facteurs sociodémographiques sont en fait le résultat de tendances culturelles et matérielles qui ont opéré sur le long terme et ont fini par altérer la signification du mariage pendant le XXe siècle. En effet, certaines tendances socioéconomiques importantes, telles que le déclin du travail agricole et l'augmentation du travail de service qui en résulte, la baisse de la mortalité (enfantine et adulte), l'augmentation des standards de vie, ou encore, dans la seconde moitié du XXe siècle, l'entrée des femmes mariées sur le marché du travail, ont sous-tendu ces changements. D'un point de vue culturel, l'accent s'est déplacé d'abord sur la satisfaction amoureuse et sur la romance *(emotional satisfaction and romantic love)* au début du siècle, puis, pendant les deux dernières décennies, ce sont l'expression de soi et l'individualisme *(an ethic of expressive individualism)* qui ont été valorisés (Cherlin, 2004 : 851). Les sociologues français Commaille et Martin voient, eux aussi, dans cette évolution des modes de vie familiale « une émancipation de l'individu à l'égard des contraintes que faisait peser sur lui la famille traditionnelle, avec l'enfermement dans des rôles prescrits, notamment en fonction du genre » (Commaille et Martin, 1998 : 55). Selon eux, la famille d'aujourd'hui est « individualiste et relationnelle » et « centrée sur la révélation de l'individu, de son identité au sein d'un réseau familial électif où prime le 'principe d'autonomie' » (Commaille et Martin, 1998 : 39). La proportion de moins en moins importante des couples mariés dans le paysage des familles nord-américaines pourrait donc bien indiquer une volonté de ne plus mettre sa personne au service de sa famille, mais plutôt de façonner la famille autour de ses choix personnels, d'où l'émergence d'un nouveau [48] modèle de famille « où le mariage ou d'autres formes de mises en couple découlent d'un choix propres à deux individus, lequel peut être remis en cause à tout moment par leurs auteurs » (Commaille et Martin, 1998 : 55).

C'est ce type d'union, lorsqu'elle se réalise dans le cadre du mariage, que Cherlin désigne par le terme de mariage individualisé (*individualized marriage),* par opposition au compagnonnage *(companionship)* identifié par Ernest Burgess (1945) et qui représentait l'idéal du mariage dans les années d'après-guerre [[41]](#footnote-41). En effet, dans les années 1950, l'accent mis sur les sentiments entre les époux - censés être des compagnons, des amis et des amants - représentait un pas important mais toutefois limité vers l'individualisation de la vie de famille dans la mesure où ces familles envisageaient la réalisation de soi par la performance dans les rôles domestiques. Le mariage était alors le seul moyen socialement acceptable d'avoir une vie conjugale et sexuelle (seulement *5%* de la population vivait ensemble avant le mariage dans les années 1950) et d'élever des enfants aux États-Unis et au Canada (Cherlin, 2004). A partir des années 1960, la transition du compagnonnage au mariage individualisé s'opère : l'âge au moment du mariage augmente, les taux de fécondité baissent, et l'union de fait, les naissances hors mariage et les unions homosexuelles trouvent une acceptation grandissante auprès de l'opinion publique. « Pendant cette transition », écrit Cherlin (2004 : 853), « le mariage compagnonnage a perdu ses fondations en tant que standard démographique et en tant qu'idéal culturel », et il se voit graduellement remplacer par d'autres formes familiales non maritales. Si la femme continue de faire la plupart du travail domestique, les rôles au sein du mariage sont aussi plus flexibles. La désinstitutionnalisation du mariage est complète à partir du moment où les sociétés ouvrent cette possibilité aux couples du même sexe, comme c'est le cas au Canada. Ces derniers doivent en effet avancer dans un monde marital qui n'a presque aucun support institutionnel et dans lequel la division du travail domestique entre les sexes (y compris le soin des enfants) est totalement remise en question. Le critère d'évaluation pour la satisfaction qu'apporte un mariage n'est plus aujourd'hui la performance dans les rôles d'époux et de parents mais plutôt le niveau de développement personnel et l'expression [49] des sentiments. Cette transition, qui commence dans les années 1960 mais s'accélère dans les années 1970, s'accompagne de changements législatifs au niveau du divorce, et plus tard de l'union libre. Même au sein du mariage, les individus ont donc un plus grand nombre d'options, du point de vue de l'acceptation sociale mais également légale, pour leur vie personnelle : on peut vivre ensemble avant le mariage, se démarier [[42]](#footnote-42), se marier avec plusieurs personnes successives, avoir des enfants avant le mariage, ou, éventuellement, se marier avec quelqu'un du même sexe. Ainsi le pouvoir des normes sociales telles que le mariage institutionnel décline en tant que mécanismes régulant la vie de famille, alors que le choix personnel prend de plus en plus de place, ce qui pousse Cherlin à conclure :

Le résultat de l'évolution de ces contextes est la désinstitutionnalisation du mariage, dans lequel les normes sociales à propos de la famille et de la vie personnelle ont moins d'importance qu'elle n'en ont eu pendant l'âge d'or du compagnonnage, et beaucoup moins que durant la période du mariage institutionnel. Au lieu de cela, le choix personnel et le développement de soi prennent une place importante pour les gens dans la construction de leur carrière maritale [[43]](#footnote-43) (Cherlin, 2004 : 853).

Wu et Pollard (1998) avancent que cette montée en puissance de l'individualisme est responsable de l'érosion du mariage comme système de contrôle. Plus que les changements du contexte socio-économique, l'urbanisation et l'industrialisation, c'est le fléchissement du code moral vers une plus grande tolérance ainsi que la priorité donnée aux choix individuels qui sont en cause. À la manière d'un cercle vicieux, lorsque les tendances sociales commencent à s'écarter du système de valeurs en place, le système s'effondre par manque d'acceptation et d'application de la part de la population, et cette dernière voyant le système s'affaiblir, finit par modifier son propre comportement en fonction, précipitant la chute du système de valeurs en place. Ainsi, le taux de nuptialité [[44]](#footnote-44) a considérablement baissé au cours de la période qui fait l'objet de notre étude, puisqu'en 1969 on dénombre au Canada 8,7 mariages pour 1000 habitants alors [50] que le taux est descendu à 4,7 en 2003, dernière année pour laquelle les données sont disponibles *{Statistique Canada,* 1999 ; *Statistique Canada,* 2009). Aux États-Unis ce même taux est passé de 10,6 en 1969 à 6,3 en 2003 (Nations Unies, 1977 ; Munson et Sutton, 2004) [[45]](#footnote-45), signe que les Américains, dans l'ensemble, se marient encore en plus grande proportion que leurs voisins du nord, et ce sur l'ensemble de notre période étudiée.

À cet égard, Sheila B. Kamerman (1995 : 231-232), dans son étude sur le changement des structures familiales dans les différents pays industrialisés occidentaux, note en 1995 que « les États-Unis restent une anomalie en ce qui a trait au mariage. Les Américains continuent à se marier dans des proportions considérablement plus élevées que presque tous les autres gens vivant dans des pays occidentaux développés ». En comparaison, le taux de nuptialité canadien est à rapprocher des tendances européennes comme celles de la France et de l'Allemagne (4,6), de l'Italie (4,5), de la Suède (4,4) ou de la Norvège (4,9) pour l'année 2003 (Nations Unies, 2007). Le Québec, encore une fois, fait cavalier seul avec son taux de nuptialité de 2,8, laissant loin derrière lui non seulement les pays européens mais également les autres provinces canadiennes (qui convergent toutes avec des taux compris entre 4,9 et 6,0). La moyenne québécoise fait donc considérablement baisser le taux de nuptialité moyen canadien *{Statistique Canada,* 2009), toutefois, même si le taux de nuptialité canadien se rapproche de celui des États-Unis lorsque l'on exclut les données du Québec, il reste tout de même plus faible (Le Bourdais et Marcil Gratton, 1996). En termes d'évolution des tendances maritales, le recul du mariage a été beaucoup plus prononcé et beaucoup plus rapide au Québec que dans le reste du Canada depuis les années 1970, une différence de comportement que Pollard et Wu (1998) tentent d'expliquer. La première raison qu'ils avancent est le rôle particulier qu'a joué la religion catholique au Québec - qui crée une véritable différence historique et culturelle par rapport aux autres provinces à large majorité protestante - et les bouleversements idéologiques amenés par la Révolution tranquille dans le Québec de la fin des années 1960, que nous aurons l'occasion de détailler plus tard. Dans un deuxième temps, ils reviennent sur la prégnance de l'union libre au Québec et la signification que les Québécois lui donnent : alors que les concubins dans les autres provinces finissent souvent par se marier au terme d'une période en union libre, les Québécois ont davantage tendance à rester en union libre au [51] lieu de se marier. Les auteurs avancent également une autre hypothèse plus originale mais plus hasardeuse. Le mariage est souvent lié à des conditions économiques favorables, aussi l'emploi a de forte chance de faciliter ce type d'union dans la mesure où il permet de réunir les conditions financières nécessaires à un mariage (la cérémonie, l'entretien du foyer, les activités de loisir). De plus, l'emploi fournit un réseau social, ce qui augmente les chances de rencontrer un ou une partenaire (Santow et Bracher, 1994), et s'il est vrai que les femmes sont plus attirées par des hommes qui ont un emploi, l'inverse l'est également (Goldscheider et Waite, 1986). Historiquement le Québec a toujours eu un taux de chômage plus élevé que la moyenne canadienne, ceci pourrait donc peut-être jouer un rôle dans la moins forte propension des Québécois à choisir le mariage. Enfin, plus fortement au Québec que dans le reste du Canada, le fait d'être inscrites dans des études supérieures influence négativement le mariage chez les femmes, indiquant possiblement que les Québécois donnent plus d'importance au développement de soi. Les Québécoises pourraient avoir moins tendance que les autres Canadiennes à sacrifier leur travail et leur carrière pour le mariage.

Il n'en reste pas moins qu'au Québec comme dans les autres provinces, un grand nombre de gens choisissent de se marier. Si l'on en croit le titre d'un article paru dans le *Globe and Mail* en 1996, les Canadiens et les Américains font fi de la mort annoncée de la famille et continuent bien volontiers de « se lier les uns aux autres par les liens du mariage à la manière des tapisseries ou des édredons en patchwork » [[46]](#footnote-46) (Smith, 1996). « Quand on en vient aux liens du mariage, nous n'abandonnons pas facilement », écrivait la journaliste pour illustrer le fait que, contrairement à ce que la baisse du taux de nuptialité, l'augmentation de l'union libre et la hausse du nombre de divorce pourraient laisser croire, le nombre de mariage avait lui aussi augmenté. La raison en serait, selon elle, que si l'on dénombre moins de premiers mariages, un grand nombre des mariages aujourd'hui sont des remariages. Seulement deux tiers (66,2%) des mariages célébrés au Canada en 2003 sont des premiers mariages pour les deux époux (contre 72,5% en 1981), alors que dans 18,4% de l'ensemble des mariages l'un des deux époux a déjà été marié au moins une fois auparavant (contre 16,3% en 1981) et 15,5% impliquent un remariage pour les deux époux *(Statistique Canada,* 2009). Que cela soit des premiers mariages ou des remariages, l'institution du mariage ne serait donc pas complètement dépassée, comme le prouvent les deux derniers recensements canadiens : [52] en 2006, 81,6% des couples canadiens (de sexe opposé ou de même sexe) sont mariés, soit un léger recul par rapport aux 83,6% de 2001, mais toujours une immense majorité. Si l'évolution des tendances démographiques américaines nous montre que bien moins de gens se marient aujourd'hui qu'au moment du pic de mariages au milieu du XXe siècle, une étude de 2001 a estimé qu'environ 90% des Américains allaient se marier un jour (Cherlin, 2004). La préférence du mariage à l'union libre peut trouver plusieurs motivations, à commencer par la marque de réussite sociale qu'il représente, tant le mariage en tant que modèle de vie familiale que la cérémonie [[47]](#footnote-47). La signification symbolique qui est encore donnée au mariage est également importante, elle pourrait même augmenter en même temps que son importance pratique diminue : « [le mariage] est passé d'un marqueur de conformité à un marqueur de prestige. Le mariage est un statut que l'on construit, souvent en vivant avec un partenaire avant, en atteignant un niveau d'emploi stable ou en commençant une carrière, en mettant de l'argent de côté, et même en ayant des enfants » [[48]](#footnote-48) (Cherlin, 2004 :855). Enfin, le mariage représente un engagement plus solide que l'union libre [[49]](#footnote-49), c'est la raison pour laquelle cette dernière n'est pas encore au même niveau que le mariage. Par conséquent, quand vient le moment d'avoir des enfants, les partenaires peuvent plus facilement trouver un engagement et un soutien matériel dans le cadre du mariage. Si cet avantage venait à disparaître, alors le mariage et l'union libre seraient sur un pied d'égalité, ce qui nous paraît envisageable si le nombre de divorces continue à augmenter et si de plus en plus de couples choisissent l'union libre comme cadre dans lequel avoir leurs enfants.

1.1.3. Les significations de l'union libre

Alors que le mariage perd ses cadres normatifs, l'union libre, elle, s'institutionnalise, notamment au Canada. En 2000, le Parlement canadien approuvait la [53] loi C-23, *Loi visant à moderniser le régime d'avantages et d'obligations dans les Lois du Canada,* qui élimine les distinctions légales au niveau fédéral entre les couples mariés et les couples non-mariés (qu'ils soient hétérosexuels ou du même sexe) pourvu qu'ils vivent ensemble depuis au moins un an. Il n'existait déjà plus de différence entre les couples mariés et les conjoints de fait hétérosexuels au niveau des impôts depuis 1993. Toutefois, certaines questions familiales telles que les séparations ou la garde des enfants restant de compétence provinciale, il existe des disparités dans les provinces, bien qu'elles essayent globalement de s'aligner sur les directives fédérales [[50]](#footnote-50). Toutes les unions conjugales sont donc, à partir de 2000, presque équivalentes aux yeux de la loi fédérale canadienne. Aux États-Unis en revanche, l'union libre est bien moins institutionnalisée que le mariage, surtout en cas de séparation. Le mariage - et le divorce - sont beaucoup plus encadrés et plus sûrs d'un point de vue légal que l'union libre, sur presque tous les plans (les avantages fiscaux, les droits des ex-conjoints, la garde des enfants). Il est donc possible que beaucoup de conjoints de fait décident finalement de se marier pour l'aspect pratique du mariage (la clarté juridique et légale) plutôt que pour l'institution qu'il représente, en particulier au moment d'avoir des enfants (Smock et Gupta, 2002). Par ailleurs, au niveau même de la reconnaissance de l'existence des couples non-mariés, les États-Unis ont été beaucoup plus lents que le Canada. Dès 1971, bien avant que les couples en union libre deviennent aussi répandus qu'aujourd'hui, le recensement canadien leur donne l'instruction de se considérer comme « mariés » ; leur statut de couple est donc bien reconnu [[51]](#footnote-51). En 1981, on garde ces mêmes instructions pour l'état matrimonial mais il est désormais possible de s'identifier comme conjoint de fait dans les relations qu'entretiennent les membres du foyer avec le chef de famille ; c'est seulement à partir de 1986 que les conjoints de fait peuvent se déclarer comme tels dans l'état matrimonial. Aux États-Unis, c'est seulement à l'occasion du recensement de 1990 que l'on rajoute la catégorie *unmarried partner* pour [54] décrire les liens qu'une personne entretient avec le chef du foyer, ce qui exclut donc les couples dans lesquels aucun des partenaires n'est le chef de foyer. De plus, ce n'est qu'au milieu des années 1990 que l'on commence à considérer les couples non mariés avec des enfants comme des familles biparentales et non comme des familles monoparentales, alors qu'elles sont considérées comme telles au Canada dès 1971 (Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk, 2004).

Les données sur les couples en union libre sont donc assez récentes dans les deux pays mais permettent tout de même de voir que l'évolution de ce type d'union a été rapide. Au Canada, les conjoints de fait représentent 6,4% de tous les couples canadiens en 1981, puis 8,3% en 1986, 11,3% en 1991, et enfin 15,9 en 2001 [[52]](#footnote-52) (Le Bourdais et Marcil-Gratton, 1996 ; *Statistique Canada,* 2006c). Les États-Unis ont suivi la même tendance - le *US Census Bureau* estime qu'ils représentent 4% des couples en 1985 (Thornton, 1988), et leur taux a doublé (8,2%) en 2000 (Tepperman, Curtis et Kwan, 2007 : tableau 8.1) - mais sur toute cette période la proportion des couples américains en union libre a systématiquement été deux fois moins importante que chez leurs homologues canadiens. Toutefois, une fois de plus, cette très nette différence s'explique par le nombre très élevé de conjoints de fait dans la province du Québec (29,8% en 2001, soit le double de la moyenne canadienne et près de quatre fois le taux américain pour la même année). Cette proportion confère cette fois encore au Québec une position de chef de file en matière d'union libre dans le pays (Wu, 2000) et donne ainsi de l'avance au Canada par rapport à son voisin du sud [[53]](#footnote-53). Alors qu'avec une telle fréquence de l'union libre, le Québec atteint le niveau de la Suède (30%) - le pays le plus ouvert à l'union libre - le reste du Canada (12%, une fois exclues les données du Québec) se situe entre la France (17,5%) et les États-Unis (8,2%) (Tepperman, Curtis et Kwan, 2007 ; Le Bourdais et Marcil-Gratton, 1996).

Au vu du nombre de couples qui choisissent l'union de fait au Québec aujourd'hui (le tiers des couples québécois (35%) vivent en union libre en 2006), on comprend plus aisément pourquoi le recul du mariage frappe plus fortement la province. Alors qu'elle constitue souvent un prélude au mariage dans le reste des provinces, [55] l'union libre est largement acceptée au Québec comme structure pour fonder une famille (Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk, 2004, Péron, 2003) [[54]](#footnote-54). Pour mieux comprendre l'enjeu qui articule le lien entre mariage et union libre, il faut poser la question de la signification que les sociétés donnent à cette dernière. La démographe britannique Kathleen Kiernan (2001) identifie quatre étapes, ou phases *(stages),* dans l'acceptation de l'union libre par une société. Dans la première phase, l'union libre est un phénomène d'avant-garde, elle est rare ; dans la deuxième, elle est acceptée comme prélude au mariage ; à la troisième étape, l'union libre est acceptée comme une alternative au mariage, alors qu'à la quatrième, on ne peut différencier l'union libre du mariage. La question est donc de savoir si au Canada et aux États-Unis, l'union libre est une première phase de vie commune avant de décider si les partenaires sont prêts à se marier, une sorte de période d'essai (Bumpass, 1990), ou si c'est un modèle de famille aussi stable que le mariage et qui pourrait remplacer cette institution. Pour déterminer si l'union de fait est un prélude au mariage, il nous faut tout d'abord voir si les conjoints de fait finissent par se marier au bout d'une période de vie commune, et si l'union libre est un choix fréquent pour la première expérience conjugale, qui pourrait remplacer les mariages directs qui représentaient la norme avant les années 1970.

Au début des années 2000, les États-Unis se trouvaient dans un moment de transition entre l'étape deux et trois, alors que le Canada semblait être dans la troisième phase (Smock et Gupta, 2002). En ce qui concerne la propension des couples en union libre à se marier, on dénombre au Canada moitié moins de couples mariés au bout d'un an de vie commune en union libre (11% chez les Canadiennes et 6% chez les Canadiens) que chez leurs homologues américains (respectivement 28% et 13% pour les [56] femmes et les hommes [[55]](#footnote-55)). Après dix ans, 53% des femmes et 43% des hommes vivant en union libre au Canada avaient fini par épouser leur partenaire, contre 59% des couples aux États-Unis (Le Bourdais et Marcil-Gratton, 1996). En outre, suite à leur recherche menée auprès d'Américains de 15 à 48 ans vivant en union libre, Brown et Booth (1996) concluent que plus des trois quarts (76%) de tous les conjoints déclarent avoir l'intention d'épouser un jour leur partenaire, « ce qui implique que la plupart d'entre eux considèrent l'union libre comme un prélude au mariage » (Brown et Booth, 1996 : 677). Si l'on ajoute à cela les taux plus élevés de couples vivant en union libre au Canada en comparaison avec les États-Unis, ainsi que la plus faible propension des Canadiens à se marier, on peut aisément en conclure qu'aux États-Unis l'union libre a plus tendance à être un prélude au mariage que cela ne l'est au Canada. Pour ce qui est de savoir si l'union libre est un prélude au mariage au Québec, l'Enquête sociale générale de 2001 nous enseigne que c'est bien moins le cas que dans le reste du Canada. Au Québec, en effet, les premières unions libres sont moins susceptibles de se transformer en mariage que dans le reste du Canada : parmi les femmes âgées de 30 à 39 ans qui ont débuté leur vie de couple par l'union libre, un tiers des Québécoises ont fini par épouser leur conjoint contre 59% des Canadiennes dans les autres provinces *(Statistique Canada,* 2002). Par ailleurs, si l'on regarde les types d'union contractées par les Canadiennes et les Québécoises, on s'aperçoit que celles-ci choisissent de moins en moins de commencer leur vie conjugale directement par le mariage, comme c'était le cas par le passé. En 2001, 70% des Québécoises âgées de 30 à 39 ans auront choisi l'union libre comme première expérience conjugale, comparativement à 34% des femmes de cette même tranche d'âge dans le reste du Canada. En revanche, parmi les Canadiennes âgées de 50 à 59 ans, l'union libre était le cadre de la première expérience conjugale pour seulement 12,2% des Québécoises et 6,8% des Canadiennes ailleurs dans le pays *(Statistique Canada,* 2002). Par ailleurs, une étude menée en 1999 sur l'union libre comme première forme d'union au Québec et en Ontario [[56]](#footnote-56) montre [57] clairement que si au Québec l'union libre est majoritairement choisie comme première formation conjugale, le mariage arrive encore en tête en Ontario, même si la fréquence de l'union libre y est en augmentation (Lapierre-Adamcyk *et al.,* 1999). Dans la mesure où les recherches menées jusqu'à présent affirment que les tendances concernant la première formation conjugale sont assez similaires au Canada (pour l'ensemble du pays) et aux États-Unis (Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk, 2004 ; Bumpass et Lu, 2000), il semble que le Québec se démarque des autres sociétés nord-américaines. Cela pousse Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk à conclure que « les Québécoises ressemblent de plus en plus à leurs homologues suédoises qui, neuf fois sur dix, choisissent l'union libre pour démarrer leur vie conjugale, alors que les autres Canadiennes ont des comportements similaires à ceux de leurs voisines du sud » (Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk, 2004 : 934). Au Québec comme dans le reste du Canada et aux États-Unis, l'union libre a passé avec succès la deuxième étape de Kiernan en remplaçant le mariage comme première expérience conjugale et en devenant un prélude au mariage, une période d'essai conjugal, principalement sans enfants (si l'on part du principe, comme le suggéraient Smock et Gupta (2002), que la plupart des couples en union libre choisissent de se marier au moment d'avoir leurs enfants). Pour passer à la troisième étape identifiée par la démographe, il faudrait que l'union libre soit une véritable alternative au mariage, et pour cela qu'elle ne soit pas seulement considérée comme un cadre de vie conjugale mais également parentale.

L'aspect moins contraignant de l'union libre, par rapport au mariage, fait dire à Yves Péron (2003 : 131) que les couples non mariés sont plus centrés sur la recherche du bonheur personnel et du développement individuel que sur la formation d'un foyer ou d'une famille à fonder. Il n'en reste pas moins que, selon le recensement canadien de 2006, 14,6% des enfants de moins de 14 ans vivaient avec des parents en union libre (comparativement à 68,4% d'enfants vivant avec des parents mariés) (*Statistique Canada,* 2006c), soit plus de trois fois la proportion de 3% observée en 1981 *{Statistique Canada,* 2003a :11). Aux États-Unis, en 2007, seulement 2,9% de tous les enfants de 18 ans et moins vivaient dans une famille biparentale dont les parents n'étaient pas mariés, comparativement à 67,8% dont les deux parents sont mariés *(US Census Bureau,* 2007 : tableau C9). La proportion d'enfants vivant avec des parents en union libre est moins importante aujourd'hui aux États-Unis qu'il y a trente ans au Canada, alors même que cette tendance évolue, ce qui semble bien indiquer que l'union libre aux États-Unis n'est pas envisagée comme une forme familiale qui permet aux [58] individus de jouer pleinement leur rôle parental. Il est alors difficile de conclure que l'union libre est une alternative au mariage aux États-Unis dans la mesure où si peu d'enfants vivent dans ce modèle familial ; l'union libre américaine semble encore en phase deux de la classification de Kiernan [[57]](#footnote-57). Même si le Canada compte quand même une plus grande proportion d'enfants vivant avec des parents en union libre, l'écart est trop grand comparativement à celle des enfants dont les parents sont mariés, la même conclusion que pour les États-Unis semble donc s'imposer. Toutefois, la moyenne nationale masque une fois de plus de grandes disparités provinciales : alors que 29% des enfants de 15 ans et moins vivent avec des parents en union libre au Québec en 2001, c'est le cas de seulement 8% des enfants dans le reste du Canada *{Statistique Canada,* 2003a :14). Alors que pour le reste du Canada l'union libre est devenue une forme acceptée de vie conjugale, elle n'est pas toujours reconnue comme un cadre familial dans lequel avoir des enfants. Au Québec, en revanche, presque la moitié des naissances (46%) enregistrées en 1997-1998 le sont de parents vivant en union libre, une proportion équivalente aux naissances de parents mariés (45%) (Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk, 2004 : 935). Les schémas sont bien différents dans le reste du Canada (à l'exclusion des données québécoises) puisque 15% des enfants nés lors de ces deux années le sont de parents vivant en union libre, comparativement à 75% de parents mariés. Ces données nous indiquent que le Canada anglophone reste dans la phase deux de la classification de Kiernan, contrairement au Québec qui a pleinement réussi sa transition vers la troisième étape, puisque l'union libre est un cadre dans lequel donner naissance à un enfant. Pour autant, Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk (2004) estiment que le Québec n'a pas atteint la quatrième et dernière phase, dans laquelle « l'union libre et le mariage deviennent impossibles à distinguer, tous deux des cadres dans lesquels on fait naître et on élève des enfants » (Kiernan, 2001 :5) puisque les désunions sont plus fréquentes dans les couples vivant en union libre que dans les couples mariés, même après la naissance d'un enfant (*Statistique Canada,* 2006c : 25 ; *Statistique Canada,* 2002 : 6 ; Péron, 2003 : 133 ; *Statistique Canada,* 2009 : 72). Plus important, en cas de séparation des parents, les conditions de garde et de soutien financier des enfants sont différentes dans le cadre du mariage et dans celui de l'union libre. En effet, si tous les enfants ont les mêmes droits et les parents les mêmes devoirs à [59] leur encontre, qu'ils soient mariés ou non, les conjoints de fait qui se séparent ne sont pas soumis au partage des biens, à la différence des époux qui divorcent. Les enfants de parents séparés, qui réside souvent avec la mère une fois seule, sont donc davantage susceptibles de vivre dans des conditions économiques plus difficiles que les enfants de parents divorcés. En outre, les pères divorcés sont plus enclins à maintenir un contact avec leurs enfants et à demander la garde partagée que les pères séparés (Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk, 2004). On constate donc bien une distinction entre l'union libre et le mariage, même au Québec. Ainsi, la diversification des formes familiales n'est pas simplement un enjeu pour les différentes options de vie conjugale qu'elles offrent aux couples car elles définissent surtout des cadres de vie parentale et revêtent donc une importance supplémentaire. C'est peut-être dans les différents degrés d'acceptation de la diversification des formes de vie parentale que se trouve la clé pour expliquer les disparités entre les tendances provinciales canadiennes ainsi que celles que nous avons pu constater entre le Canada et les États-Unis au sujet des comportements conjugaux et familiaux.

1.2. La révolution des naissances

1.2.1. Les naissances hors mariage

[Retour à la table des matières](#tdm)

Jusqu'aux années 1970, les naissances hors mariage, aux États-Unis comme au Canada, étaient plutôt rares et étaient surtout le fruit de grossesses non désirées. Les femmes qui tombaient enceintes sans être mariées étaient accusées d'avoir des mœurs légères et devaient vivre leur grossesse dans la honte (ou le secret). L'enfant, considéré comme illégitime, était ostracisé (Ward, 2006 :125). Cette conception de la filiation reposait bien entendu sur l'identification du mariage comme seul cadre de formation parentale légitime socialement et juridiquement et par extension, comme seul cadre légitime pour la sexualité. Les changements familiaux de ces quarante dernières années ont mis fin à la stigmatisation qui entourait les naissances hors mariage dans la mesure où le mariage n'est à présent plus un prérequis social. En outre, dans la plupart des sociétés occidentales, la loi prévoyait que les enfants nés hors mariage étaient illégitimes, soit non habilités à hériter, mais les lois américaines et canadiennes [60] reconnaissent aujourd'hui l'égalité de droit des enfants quel que soit l'état matrimonial de leurs parents ; la filiation n'est donc plus conditionnée au mariage, ce qui a facilité la transformation de l'union libre en un cadre de formation familiale (Laplante, Miller et Malherbe, 2006). Le démographe québécois Yves Péron décrit la dissociation de la filiation et du mariage en ces termes :

Parallèlement à la diffusion des nouveaux comportements conjugaux au sein de la population, il y a eu dans les trois dernières décennies du siècle tout un travail législatif qui a délesté les institutions du mariage et de la famille du poids d'une longue tradition culturelle et religieuse. D'une part, le législateur a dissocié les deux institutions en donnant aux enfants les mêmes droits, quelles que soient les circonstances de leur naissance. [...] La réforme du statut de l'enfant illégitime clôt un très long chapitre de l'histoire du mariage. En effet, depuis des temps immémoriaux, le mariage remplissait une fonction discriminante que l'on a ainsi résumée : « Les rites du mariage sont institués [...] pour officialiser, 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 » [[58]](#footnote-58). Dépouillé de cette fonction, le mariage a cessé d'être le fondement de la famille et a ainsi perdu une grande partie de sa raison d'être en tant qu'institution civile (Péron, 2003 : 134-136).

La reconnaissance juridique de la diversification des cadres parentaux qui découle d'une acceptation sociale grandissante des formes familiales autres que le mariage comme cadres de vie conjugale et parentale a contribué à l'augmentation et à la normalisation des naissances hors mariage. La forte hausse du nombre de ces naissances est d'ailleurs qualifiée par l'économiste américain Dennis Ahlburg de « phénomène peut être le plus spectaculaire et politiquement le plus significatif » dans les « changements radicaux survenus dans la composition de la famille américaine » (Ahlburg, 2002 : 202). Au moment où démarre notre étude, en 1969, les enfants nés hors mariages, qualifiés « d'illégitimes », représentent 9,2% des naissances au Canada et 10% aux États-Unis (Nations Unies, 1976 : 758-759) [[59]](#footnote-59). En 2000, en revanche, un tiers des naissances aux États-Unis (33,2%) proviennent de femmes non mariées (Martin *et al.,* 2002 : 2), soit une proportion similaire à celle du Canada, où presque une naissance sur trois (31%) est hors mariage (Institut Vanier de la famille, 2004 ; Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk, [61] 2004). Au Québec, ce sont plus de la moitié des naissances (59%) qui proviennent de parents non mariés en 2002 (Duchesne, 2004) [[60]](#footnote-60). Au vu de cette augmentation, il parait évident que « le mariage ne constitue plus le seul moyen acceptable de devenir parent, et les grossesses hors mariage n'attirent pas automatiquement la réprobation sociale, obligeant les jeunes mères à épouser rapidement le père de l'enfant ou à le mettre à l'adoption » [[61]](#footnote-61) (Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk, 2004 : 934-935).

Les enfants nés hors mariage ne le sont plus nécessairement d'une mère seule, comme cela a pu être le cas par le passé, et leur augmentation témoigne davantage du recul du mariage et de la progression de l'union libre - faire naître un enfant hors mariage relève alors de la volonté de choisir une structure familiale autre que le mariage - que d'une hausse des naissances illégitimes telles que définies autrefois. On en veut pour preuve la faible proportion de naissances pour l'année 1998 provenant de parents seuls au Canada : 9% au Québec, et 10% dans le reste du Canada (Lapierre-Adamcyk et Le Bourdais, 2004). Ainsi, même si c'est le Québec qui présente la proportion de naissances hors mariage la plus élevée, c'est pourtant la province qui compte le moins de mères seules à la naissance - et seulement 3% des naissances en 2003 le sont de père inconnu (Duchesne, 2004 : 83). La situation est tout autre aux États-Unis, et malgré l'absence de données de qualité, Bumpass et Lu (2000 : 35) estiment que pour la période de 1990 à 1994, 17% des naissances le sont de mères seules, soit bien plus qu'au Canada. Une enquête des Nations Unies sur la famille et la fécondité dans les années 1990 a d'ailleurs permis d'établir la situation familiale des mères au moment de la naissance de leur premier enfant : seulement 2% d'entre elles sont célibataires au Canada, comparativement à 20% aux États-Unis (Therborn, 2004 : 208). L'union libre joue donc un rôle mineur dans les naissances hors mariage aux États-Unis puisque la majorité des naissances hors mariage (60%) sont de mères seules (Duchesne, 2004 : 8). Cette tendance se reflète d'ailleurs dans la répartition des enfants [[62]](#footnote-62) selon la structure familiale dans laquelle ils vivent. En effet, très peu d'enfants américains vivent avec des [62] parents en union libre (2,9%) comparativement aux enfants canadiens dans les différentes provinces (de 8,7% dans l'Ile-du-Prince-Edouard à 33,8% au Québec, avec une moyenne nationale à 14,6%). En revanche, aux États-Unis, le quart des enfants vivent avec un parent seul (25,8%), alors que 18% des enfants canadiens en moyenne vivent dans une famille monoparentale *{Statistique Canada,* 2006c : tableau 10 ; *US Census Bureau,* 2007 : tableau C9). Les naissances hors mariage ont augmenté dans nos trois sociétés d'étude, cependant, elles n'ont pas la même signification. La propension élevée des Canadiens et tout particulièrement des Québécois à faire naître leurs enfants hors des liens du mariage mais dans des familles formées de couples en union libre semble indiquer qu'ils ont bien accepté l'idée que le mariage n'est plus le seul cadre dans lequel avoir et élever des enfants et que l'union libre est une alternative valable. En revanche, si l'on trouve les mêmes proportions d'enfants nés hors mariage aux États-Unis qu'au Canada, la très grosse majorité des naissances américaines ne proviennent pas de couples en union libre mais de mères célibataires. Cela ne semble donc pas nécessairement découler d'un choix résultant d'un projet familial de couple - choisir d'avoir ses enfants tout en vivant en union libre et sans se marier - mais pourrait plutôt relever d'un « problème social », tel que le définissent les organismes publics américains [[63]](#footnote-63). L'acceptation des nouvelles formes familiales semble donc plus complète au Canada - en particulier grâce au Québec - qu'aux États-Unis en termes de naissances hors mariage.

1.2.2. Les enfants qu'on n'a plus [[64]](#footnote-64)

Outre le recul du mariage, l'évolution dans les comportements de fécondité est l'un des changements importants qui a modifié les familles lors de ces quarante [63] dernières années. La baisse des naissances que l'on a pu constater depuis 1970 a trouvé beaucoup d'écho auprès des médias, des gouvernements, des économistes, des sociologues et des associations familiales, nourrissant souvent un discours alarmiste. Au Canada et aux États-Unis, les États et les démographes appréhendent le vieillissement de la population et les coûts sociaux qu'ils entraînent (soins médicaux et retraites). Certains économistes craignent l'influence négative de la baisse de la fécondité sur la productivité et la prospérité économique. Enfin, les mouvements pro-familles - des mouvements conservateurs qui militent pour le retour de la famille à des valeurs plus traditionnelles - associent la baisse de la fécondité à une corruption des valeurs familiales, se lamentant sur les couples qui ne veulent plus d'enfants, et donc plus de famille. Quant au Québec, la natalité a toujours été un enjeu plus particulier pour la province francophone, et « ce 'choc démographique' prend une signification sociopolitique particulière puisqu'il pose la question de sa survie comme seule enclave francophone d'Amérique du Nord » (Corbeil et Descarries, 2003 : 21). Au moment où commence notre étude, l'indice synthétique de fécondité [[65]](#footnote-65) est presque identique aux États-Unis et au Canada puisqu'il se situe à 2,41 enfants par Canadienne en 1969, et 2,48 par Américaine en 1970 (*Statistique Canada,* 1999 ; Martin *et al.,* 2009 : tableau 4). En réalité, dans ces années-là, la fécondité en Amérique du Nord baisse déjà depuis une dizaine d'années ; elle avait en effet atteint son pic à la fin des années 1960 avec 3,94 enfants par femme en 1959 au Canada, et 3.65 aux États-Unis en 1960. La baisse se poursuit ainsi malgré quelques sursauts, pour atteindre un taux de fécondité de 1,54 enfants par femme au Canada et 2,05 aux États-Unis en 2005 (*Statistique Canada,* 2009 : 29). Alors que le Canada n'a pas atteint le seuil de remplacement des générations [[66]](#footnote-66) depuis l'année 1971 et continue aujourd'hui encore à s'en éloigner *{Statistique Canada,* 2009 : 29), les États-Unis, eux, l'ont atteint en 2006 (2,10), pour la première fois depuis 1971 (Martin *et al.*, 2009 : tableau 4). Les Américains ne sont d'ailleurs pas les seuls à avoir beaucoup plus d'enfants que les Canadiens ; la fécondité canadienne en 2005 est en effet plus basse que celle de la plupart des pays européens pour la même année, comme par exemple la France (1,9), le Royaume Uni et la Suède (1,8) (*Statistique Canada,* 2009). Le Canada se situe d'ailleurs sous la moyenne des [64] pays de l'OCDE en termes d'indice de fécondité, alors que les États-Unis tiennent la tête du classement des pays les plus féconds - juste derrière le Mexique et la Turquie (OCDE, 2006 : 8). Quant au Québec, après avoir été pendant un temps l'un des plus faibles du monde (1,45 en 2000), l'indice de fécondité de la province n'est aujourd'hui pas différent (1,52 en 2005) de la moyenne nationale canadienne (*Statistique Canada,* 2009 : tableau A-2.2). Une fois n'est pas coutume, les données québécoises n'influencent donc pas la moyenne canadienne et les tendances plus modernes du Québec en matière de famille ne sont pas responsables de la très faible fécondité du pays. De la même manière, contrairement à ce que l'on pourrait penser, on ne saurait expliquer la très haute fécondité américaine - l'une des plus élevées parmi les pays occidentaux - uniquement par les tendances de ses composantes ethniques. Pour l'année 2005, l'indice de fécondité pour la population noire est de 2,07 par femme, mais il tombe à 1,76 pour les Amérindiens ou les premières nations de l'Alaska, et à 1,89 pour les Asiatiques (Martin *et al.,* 2009 : tableau 4). En revanche, la communauté hispanique (toutes origines hispaniques confondues) a un indice bien plus élevé que la moyenne américaine avec 2,86 enfants par femme (Martin *et al.,* 2009 : tableau 8). Il n'en reste pas moins qu'avec un indice de fécondité de 2,06 enfants par femme, la population blanche est très proche de la moyenne américaine (2,05), et donc bien plus élevée que beaucoup de pays occidentaux, et en particulier le Canada. La même conclusion s'impose d'ailleurs pour le Canada puisque les immigrantes ont en moyenne moins d'enfants que les femmes nées au Canada. L'explication réside dans le fait que ces immigrants quittent leur pays d'origine - dans lesquels la fécondité est généralement plus élevée - dans le but d'améliorer leurs conditions de vie ; les femmes se retrouvent donc sur le marché du travail, ce qui a toujours été associé avec une fécondité plus faible et des tailles de familles plus réduites (Baker, 2009b : 13).

Que les mouvements pro-famille se rassurent, la baisse de la fécondité ne se traduit pas nécessairement par la disparition de la maternité mais plutôt par l'augmentation du nombre de femmes n'ayant qu'un ou deux enfants. Il est pourtant vrai que la hausse du nombre de femmes sans enfants au cours de ces quarante dernières années est un facteur important dans l'évolution des tendances de fertilité en Amérique du Nord (Edmonston, Lee et Wu Zheng, 2008 :1). En 2006, le recensement américain établit que 20,4% des femmes âgées de 40 à 44 ans n'ont jamais eu d'enfants, ce qui est [65] deux fois plus (10,2%) que trente ans auparavant *(US Census Bureau,* 2010) [[67]](#footnote-67). Au Canada, en 1991, plus de 16% des femmes dans cette même tranche d'âge n'ont jamais eu d'enfants (Fox, 2001 : 163). Par ailleurs, lors de l'Enquête sociale générale de 2006, une moyenne de 7,7% des Canadiennes en union libre ou mariées affirment leur intention de rester sans enfants à l'échelle nationale (Edmonston, Lee et Wu Zheng, 2008). Même si leurs intentions ne se traduisent pas nécessairement dans la réalité démographique, cette enquête nous indique clairement que les Canadiens et les Canadiennes veulent toujours massivement avoir des enfants. *Statistique Canada* annonçait pourtant en 2006 que pour la première fois, la proportion des familles de recensement formées de couples sans enfants (42,7%) étaient légèrement supérieure à celle des couples avec enfants (41,4%) [[68]](#footnote-68). Cependant ces informations sont à prendre avec précaution dans la mesure où *Statistique Canada* entend par « avec enfant » des couples dont les enfants sont âgés de 24 ans ou moins et vivent avec leurs parents. Les couples sans enfant incluent donc des couples dont tous les enfants sont âgés de 25 ans et plus, ou dont les enfants ont quitté le domicile parental. Ce changement dans l'équilibre entre couples avec et sans enfants n'indique donc pas nécessairement qu'un plus grand nombre de couples décident de rester volontairement sans enfants, mais peut s'expliquer par le vieillissement de la population. Les baby-boomers vieillissent et leurs enfants ont quitté le domicile parental, mais la plus faible fécondité de ces derniers ne suffit pas à compenser le grand nombre de couples de baby-boomers qui comptent à présent comme couples sans enfants. Les Américains et les Canadiens ont encore des enfants, mais le temps n'est plus aux grandes familles nombreuses du XIXe siècle ou du début du XXe. Au début du nouveau millénaire, dans les familles avec enfants, on compte en moyenne 1,8 enfant par foyer canadien (Institut Vanier de la famille, 2004) et 1,9 aux États-Unis *(US Census Bureau,* 2004b). Plus concrètement, au Canada, environ le quart des enfants sont enfant unique et 46% grandissent dans une famille de deux enfants en 2001 (Fortin et Gagnon, 2009 : 233). Cette réduction du nombre d'enfants est imputable à différents facteurs, que l'on retrouve à peu près dans tous les [66] pays occidentaux qui ont suivi les mêmes schémas d'évolution, à commencer par l'industrialisation et l'urbanisation. Les coûts en ville pour le logement et la nourriture sont plus élevés que dans les zones rurales, et les familles ne peuvent donc pas se permettre d'avoir autant d'enfants qu'avant, d'autant plus que ces grandes familles ne trouvent plus leur raison d'être en ville puisqu'elles ne peuvent pas remplir la fonction de main d'œuvre qu'elles avaient dans les grandes fermes familiales. L'industrialisation, avec les emplois plus pointus qu'elle génère, exige plus d'instruction et de formation ; les parents doivent donc avoir suffisamment d'argent pour permettre à leurs enfants de faire des études (Baker, 2009b : 13). L'augmentation des coûts de vie force également la femme à entrer sur le marché du travail pour participer au revenu familial, nécessitant la mise en place d'un système de garde pour les enfants. Le coût des frais de garde augmentant avec le nombre d'enfants, il est souvent plus simple d'en limiter le nombre, tâche rendue plus facile par les avancées médicales et légales en matière de contraception, ainsi que par sa plus grande acceptation par la société, ce qui contribue grandement à réduire la fécondité des Canadiennes et des Américaines.

La baisse de la fécondité et la réduction de la taille des familles s'expliquent également par l'âge de plus en plus tardif auquel les femmes mettent au monde leur premier enfant. En 1970, les femmes avaient en moyenne leur premier enfant à 21,4 ans aux États-Unis et à 23,1 ans au Canada. En 2000, l'âge moyen au moment de la première naissance est passé à 24,9 ans pour les Américaines (Mathews et Hamilton, 2002 : tableau 1) et à 27 ans pour les Canadiennes *{Statistique Canada,* 2006a : 41-42). Au début du millénaire les femmes avaient donc leur premier enfant environ 4 ans plus tard qu'elles ne le faisaient trente ans auparavant, ce qui s'explique en partie par les études supérieures dans lesquelles elles s'engagent à présent en plus grand nombre, ainsi que par leur forte présence sur le marché du travail [[69]](#footnote-69). Il est intéressant de noter que, quelle que soit l'époque, les Canadiennes ont toujours eu leur premier enfant en moyenne environ deux ans plus tard que leurs compatriotes américaines. Ce signe d'engagement plus précoce et plus affirmé dans la famille de la part des Américaines semble correspondre à une conception plus traditionnelle de la famille. En effet, plus les femmes s'engagent tôt dans la maternité, et moins elles sont susceptibles de s'engager dans des études ou d'occuper un emploi à forte responsabilité, dépendant alors [67] davantage de leur partenaire. De même que les États-Unis se démarquaient des autres pays de l'OCDE en termes de forte fécondité, l'État américain se retrouve une fois de plus marginalisé puisqu'il se positionne en 2005 parmi les pays dont les mères sont en moyenne les plus jeunes au moment de la première naissance. Il se positionne ainsi juste derrière le Mexique, la Bulgarie, la Roumanie, la Lituanie, la Lettonie et l'Estonie, des pays que l'on n'a pas l'habitude de voir côtoyer les États-Unis en termes de tendances socioéconomiques. Le Canada, quant à lui, se situe dans ce classement au même niveau que l'Australie et la Norvège (OCDE, 2010 : tableau SF2.3). Toutefois, on remarque aux États-Unis de fortes variations selon les origines ethniques puisque la moyenne pour les noires s'établit à 22,3 ans en 2000, à 21,6 ans pour les Amérindiennes, à 30 ans pour les Asiatiques, et entre 22,4 et 26,5 ans pour les femmes de différentes origines hispaniques (Mathews et Hamilton, 2002 : tableau 2). Les minorités rajeunissent donc probablement la moyenne nationale américaine [[70]](#footnote-70). Cependant, si la moyenne de l'âge au moment du premier enfant pour les femmes blanches (25,9 ans) est plus proche de la moyenne canadienne, elle reste tout de même légèrement inférieure à celle-ci.

La baisse de la natalité est bien l'un des symptômes des changements que l'on constate dans la famille, mais elle en est aussi l'une de ses conséquences. Lapierre-Adamcyk et Lussier établissent que la baisse de la natalité est le résultat du recul du mariage, que l'acceptation grandissante de l'union libre comme cadre de projet parental et la hausse de la fécondité hors mariage qui en découlent ne peuvent compenser :

La popularité du mariage légal et la précocité de l'âge au mariage du milieu du siècle représentent la force principale qui a provoqué et soutenu le baby-boom, et [...] le recul de cette institution accompagné inévitablement d'une hausse de l'âge au moment du mariage, lorsqu'il a lieu, est fortement associé à la baisse et au maintien d'un faible taux de fécondité générale (Lapierre-Adamcyk et Lussier, 2003 : 72).

Les femmes n'entrent pas seulement dans la maternité de plus en plus tardivement, c'est également le moment d'entrer dans la vie de famille *via* le mariage qu'elles repoussent. En 2002, l'âge moyen au moment du premier mariage est de 27,8 ans pour les femmes [68] et de 29,8 pour les hommes au Canada *{Statistique Canada,* 2006a : tableau 2.3), et respectivement de 25,3 et 26,9 aux États-Unis *(US Census Bureau,* 2004a). En 1971, les Canadiennes se mariaient en moyenne à 22,1 ans et les Canadiens à 24,4, et leurs voisins du sud à respectivement 20,9 et 23,1 ans. En trente ans, les femmes ont repoussé leur entrée dans la vie maritale et ont réduit l'écart qu'elles avaient avec les hommes sur ce point. Le mariage étant associé à une plus forte fécondité (Lapierre-Adamcyk et Lussier, 2003), un recul de l'âge d'entrée dans le mariage entraine nécessairement un recul de la fécondité, qui passe également par une réduction du nombre d'enfants. On note ici encore, comme nous avions pu le faire à propos de l'âge au moment du premier enfant, que le premier mariage arrive plus tôt dans la vie des jeunes Américains et Américaines que chez leurs homologues canadiens. Ceci pourrait témoigner d'un attachement plus fort au mariage aux États-Unis, où l'on a vu que cette structure était encore largement le cadre de prédilection des couples qui ont pour projet de fonder une famille. Au contraire, les Canadiens prendraient plus de temps avant de s'engager dans le mariage et la parentalité, considérés comme l'aboutissement d'un projet de développement personnel. À cet égard, les Québécois, qui accordent plus d'importance à l'union libre et sont donc plus susceptibles de faire durer celle-ci plus longtemps avant le mariage, se marient pour la première fois en moyenne environ un plus tard que leurs compatriotes dans le reste du pays, à 28,8 ans pour les femmes et 30,6 pour les hommes en 2002 (par rapport à 23,5 et 25,6 respectivement en 1971) (Institut de la statistique du Québec, 2010a : tableau 5.5). Quoiqu'il en soit, le recul de l'âge au moment du premier mariage et de la maternité nous incite à penser que la famille doit de plus en plus s'adapter aux ambitions personnelles des individus qui la composent et non l'inverse ; fonder un foyer n'est plus une priorité immédiate pour les jeunes adultes. Pour le démographe Benoît Laplante, qui reprend la thèse d'Arsène Dumont [[71]](#footnote-71), cette baisse de la fécondité fait partie d'un processus plus global d'individualisation, au même titre que les autres changements familiaux et conjugaux. Il avance que « la société [...], qui était auparavant organisée autour d'elle-même, de la nation ou de Dieu, est réorganisée autour de cette nouvelle notion de l'individu » [[72]](#footnote-72). Les Nord-Américains repousseraient [69] donc le moment de commencer leur famille et auraient moins d'enfants parce qu'ils mettent leur intérêt personnel avant celui de leur pays (Laplante, 2006 : 5).

L'idée d'une forte fécondité comme devoir citoyen plutôt que comme choix personnel d'épanouissement individuel trouve un écho particulier au Québec. Si la fécondité québécoise est aujourd'hui très similaire à celle de la moyenne canadienne, et ce déjà au moment où nous commençons notre étude, cela n'a pas toujours été le cas. Les autorités québécoises - sous l'influence de l'Église catholique jusque dans le milieu des années 1960 - ont vu dans la fécondité des femmes francophones un véritable moyen d'éviter à la minorité des Canadiens francophones de se faire assimiler par la majorité largement dominante des anglophones dans le reste du pays. Avec succès, souligne l'historien québécois Jacques Henripin :

Même si, pendant près de deux siècles [1760-1960], les anciens Nord-américains d'origine britannique aussi bien que française ont répandu la vie avec une vigueur remarquable, une mention spéciale doit être accordée aux Canadiens français : leur fécondité est restée forte pendant plus longtemps que pour les autres occidentaux, et, surtout, elle a joué un rôle majeur dans l'étonnante multiplication d'un noyau initial fort petit (Henripin, 1989 : 23).

L'historien note en effet que la population des Canadiens français était soixante-dix-sept fois plus nombreuse en 1960 qu'en 1760, croissance qui défie toute évolution démographique dans le monde occidental à la même période. Au Canada, les problèmes de fécondité ont toujours dépassé leur seul intérêt démographique pour rejoindre les enjeux culturels des deux peuples fondateurs. Ainsi, dans la première moitié du XXe siècle, les anglophones - dont la fécondité a commencé à baisser suite à l'industrialisation, à l'urbanisation, et à l'entrée dans « l'ère contraceptive » (Henripin, 1989 : 29) - ne voient pas favorablement la forte fécondité des francophones, qu'ils pensent intentionnellement destinée à menacer leur domination (McLaren et McLaren, 1997 : 124). C'est juste au début de notre étude, en 1969, que prend fin cet état de grâce de la fécondité québécoise, ce surplus de fécondité par rapport au reste du Canada, que l'on a appelé « la revanche des berceaux ». À partir du recensement de 1971, on ne décèle plus de différence entre la fertilité des anglophones et celle des francophones, et à la fin du XXe siècle, le taux de fécondité des Québécoises est « l'un des plus faibles au monde » (Corbeil et Descarries, 2003 : 21). Le discours entourant cette baisse soudaine de la fertilité laisse souvent « l'impression que le Québec est passé, sans transition, de la plus haute fécondité en Occident à l'une des plus basses » (Valois, 1993 : 90). En effet, [70] l'imaginaire collectif fabriqué à partir des représentations des grandes familles rurales québécoises, ou encore des prêtres poussant les femmes à avoir toujours plus d'enfants, et ce malgré des contre-indications liées à leur âge, leur santé ou leur sentiment d'avoir assez participé à l'effort national, nous poussent à croire que la fécondité a toujours été plus élevée au Québec que dans les autres provinces. En réalité, les chercheurs ont nuancé cette image que l'on a des familles francophones très nombreuses - les familles de plus de dix enfants étaient rares et une proportion assez importante de femmes restaient sans enfants, à cause du célibat, de l'impossibilité de concevoir, ou de leur engagement dans les ordres (Lavigne, 1983). Si la fécondité québécoise a paru si élevée aux anglophones à l'époque et est restée comme telle dans les représentations, c'est en grande partie parce que les autres provinces ont vu leur fécondité baisser plus tôt (McLaren et McLaren, 1997). Cette impression d'un passage « sans transition » de la plus élevée à la plus faible fécondité s'explique donc en partie par l'accélération de cette décroissance qui a poussé le Québec à rejoindre, au début de notre étude, la fécondité canadienne et occidentale alors qu'elle était bien au-dessus de la moyenne encore dix ans auparavant, comme l'illustrent Angus et Arlene McLaren (1997 : 125) : « entre 1959 et 1969, le Québec a réduit son taux brut de natalité de moitié, accomplissant alors en dix ans ce que le reste du pays avait mis plus d'un siècle à faire. La province a entamé les années 1970 avec le taux de natalité le plus bas de toutes les provinces » [[73]](#footnote-73). Cette mise en perspective de notre objet d'étude par le détour d'une époque qui précède la nôtre permet de rendre compte de la particularité du Québec en matière de famille et de fécondité, ce que ne permettait pas de faire notre borne temporelle de départ, qui marque exactement le moment où les naissances québécoises rejoignent la moyenne nationale. Cette incursion dans le passé nous aide à comprendre les évolutions de la famille en Amérique du Nord. À cet égard nous avons pu noter à de nombreuses reprises que les tendances québécoises se démarquent des tendances canadiennes, reflétant souvent des comportements démographiques plus modernes que ceux des autres provinces. La transition extrêmement rapide sur une décennie que nous venons de décrire, tant au niveau des naissances que de tous les autres cadres familiaux, permet en partie d'expliquer ces différences. Pour reprendre les mots des McLaren (1997 : 126), « dans les années 1940, chaque Québécoise avait en moyenne environ quatre enfants ; [71] dans les années 1970, environ deux. Cette transformation de la famille francophone est la preuve la plus spectaculaire de la 'Révolution Tranquille' du Québec, » [[74]](#footnote-74)

Conclusion :  
la place du Québec dans les différences  
démographiques canadiennes et américaines

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans leur article « Family Transformations across the Canadian/American Border : When the Laggard becomes the Leader » [[75]](#footnote-75), Le Bourdais et Marcil-Gratton (1996) établissent que si l'on a pu accuser le Canada d'être « une génération derrière » les États-Unis dans l'évolution des tendances démographiques qui a transformé les itinéraires familiaux dans les pays développés au cours de la deuxième moitié du XXe siècle, les indicateurs démographiques pour la famille canadienne ont à présent renversé cette tendance, plaçant presque le Canada « une génération devant » les tendances américaines. Elles montrent que ce renversement, et plus généralement la différence entre les deux pays, doivent beaucoup au rôle qu'a joué la plus importante des minorités canadiennes, les Québécois francophones, dont les comportements familiaux sont passés de très traditionnels et conservateurs à très avancés :

Il faut également signaler le rôle fondamental joué par les tendances du Québec francophone dans la distinction des indicateurs démographique canadien. Sans le conservatisme particulier du Québec par le passé et le revirement spectaculaire de ses comportements en termes de fécondité maritale aujourd'hui, la ressemblance du Canada avec les États-Unis serait bien plus évidente [[76]](#footnote-76) (Le Bourdais et Marcil-Gratton, 1996 : 416).

[72]

Jusqu'au début des années 1970, comme le montrent Le Bourdais et Marcil-Gratton, les États-Unis semblent en effet bien plus avancés que le Canada dans leur transition démographique familiale, si l'on regarde des indicateurs tels que la fécondité, la contraception, le mariage ou le divorce. De plus, la fécondité était particulièrement élevée au Québec avant les années 1970 - et ce même avant le baby-boom - alors que celle du reste du Canada était identique à celle des États-Unis (en 1945, le taux de fécondité ontarien est exactement le même que celui des États-Unis : 2,5). Au sujet de la contraception, la résistance globale du Canada en la matière est une fois de plus due à l'attachement des Québécois aux doctrines de l'Église catholique, plutôt sévère à ce sujet. Même dans les années 1960, alors que les mentalités commencent à changer, encore 85% de la population québécoise refuse d'utiliser la contraception afin de repousser la naissance du premier enfant. Le reste du Canada est lui aussi encore un peu frileux puisque 60% des Ontariens s'y refusent également. Les Américains, quant à eux, se montrent plus tôt plus ouverts à la contraception : dans les années 1960, 80% d'entre eux (90% pour les protestants) déclarent y avoir recours. Quant à la nuptialité, elle suit à peu près le même schéma dans les deux pays entre 1950 et 1970, à l'exception près qu'on se marie en moyenne 1 à 1,5 ans plus tard au Canada. C'est au niveau des divorces que l'on peut vraiment constater à quel point le Canada est en retard par rapport aux États-Unis. C'est en effet un phénomène bien plus récent au Canada puisque celui-ci ne commence véritablement à se répandre dans le pays qu'à partir de la *Loi sur le divorce de 1968.* Les États-Unis, en revanche, ont toujours comptabilisé un nombre plus important de divorces, et ce même avant les années 1970 : en 1960 le taux de divorce est de 9 divorces pour 1000 femmes mariées (comparé à 1,6 au Canada et à seulement 0,3 au Québec en 1961), et en 1970 il est de 15 pour 1000 aux États-Unis, comparativement à 6,1 au Canada (Le Bourdais et Marcil-Gratton, 1996 : 420).

A partir des années 1970 se déploient tous les changements dans la démographie familiale que nous avons décrits dans ce premier chapitre. S'ils nous paraissaient alors suivre le cours des tendances des autres pays développés - même si nous avions à plusieurs reprises noté que les comportements canadiens étaient plus modernes que ceux des États-Unis en terme d'évolution démographique dans plusieurs domaines - la date de 1969 choisie pour commencer cette étude ne nous permettait pas de mesurer la rapidité des changements qui ont transformé la famille canadienne, et québécoise *a fortiori.* Cette « révolution démographique » a ramené le Canada dans le rang des pays développés, et la transition accélérée du Québec a même permis au Canada de prendre [73] de l'avance sur son voisin du sud (Le Bourdais et Marcil-Gratton, 1996 : 420). Outre les changements en matière de fécondité et de formation conjugale, il convient de noter la rapidité avec laquelle le Canada, et le Québec en particulier, ont très largement adopté la contraception. Cette sorte de « révolution contraceptive », pour emprunter les mots de Westoff et de Ryder (1977), est très emblématique de la transition étonnante du Canada, qui l'a fait devancer les États-Unis. Alors que peu de femmes avaient recours à la contraception avant les années 1970, les Canadiennes ont non seulement abandonné leur réticences envers la contraception dans les années 1970 mais elles ont également délaissé la pilule contraceptive - qui représente pourtant un moyen contraceptif bien accepté socialement et moins radical pour celles qui n'auraient pas pleinement assumé leur contraception - au profit de la stérilisation. Autorisée à partir de 1971, celle-ci devient en cinq ans aussi populaire que la pilule contraceptive. Le Québec a nécessairement un rôle à jouer dans ce revirement de l'engouement canadien envers la stérilisation, à tel point qu'alors que les experts américains qualifient de « spectaculaire » l'augmentation du nombre de femmes qui ont recours à la stérilisation aux États-Unis (de 4,7 femmes âgées de 15 à 44 ans sur 1000 en 1970 à 14,3 en 1977, le taux le plus élevé de la décennie), on l'oublie pourtant en comparaison avec l'incroyable envolée québécoise (de 4,2 en 1971 à 20,5 en 1974 et pour le reste de la décennie). Si le Québec est moteur dans les évolutions canadiennes, le reste du Canada n'est pourtant pas en reste. Une enquête menée en 1984 parmi les provinces canadiennes révèle que la proportion de couples protégés par la stérilisation (de l'homme ou de la femme) est un peu plus élevée au Canada qu'aux États-Unis (Le Bourdais et Marcil-Gratton, 1996). Le Québec a donc été l'élément clé qui a ralenti ou accéléré la transition démographique canadienne, le faisant passer de plus traditionnel que les États-Unis en matière de démographie familiale à plus avancé :

Les indicateurs démographiques de la vie de famille ont connu plusieurs bouleversements au cours de ces cinquante dernières années tant au Canada qu'aux États-Unis. Alors qu'il était à la traine derrière les États-Unis dans la rapidité et l'intensité des changements qui avaient lieu, le Canada a récemment pris la tête en matière d'indicateurs familiaux. [...] Le Québec a tenu un rôle primordial dans ce revirement de tendances, tout d'abord en ralentissant le [74] rythme des changements jusque dans les années 1970, puis en l'accélérant à partir de ce moment [[77]](#footnote-77) (Le Bourdais et Marcil-Gratton, 1996 : 433).

Nous avons eu l'occasion au cours de ce premier chapitre de noter à maintes reprises les tendances plus libérales du Québec en matière de transition démographique. Cependant, c'est en identifiant le Québec comme étant l'élément qui freinait la modernisation de l'ensemble des comportements canadiens avant les années 1970 que l'on peut véritablement prendre la mesure du rôle clé que jouent les comportements québécois dans la comparaison avec les États-Unis. Ainsi, le Québec semble vraiment jouer un rôle particulier dans la différence entre Canada et États-Unis, et la double particularité du Canada - fortement influencé par les comportements de la minorité francophone réunie au Québec, mais qui se distingue tout de même de plus en plus des tendances américaines, même lorsque les données du Québec sont exclues - nous apparait donc plus clairement. De nombreux chercheurs ont voulu comprendre pourquoi le Québec et le reste du Canada avaient des comportements familiaux aussi différents, avant comme après 1970. Aucun n'a réussi à identifier une raison unique ; il semblerait qu'elles soient multiples et trouvent leurs origines dans différents facteurs. Comme nous l'avait annoncé McLaren et la transition spectaculairement rapide de la fécondité des Québécoises, l'argument le plus avancé est la Révolution tranquille. On notera à cet égard qu'au Québec, tout semble n'être que révolution puisque nous avons déjà évoqué la révolution démographique ainsi que la révolution contraceptive, signes d'une accélération des évolutions dans le domaine de la famille. La Révolution tranquille a transformé en profondeur et de façon accélérée toutes les institutions québécoises à partir du milieu des années 1960, parmi lesquelles l'institution familiale. Yves Péron (2003 : 122) nous offre un rapide aperçu des bouleversements familiaux qui ont eu lieu pendant cette période :

La Révolution tranquille, qui commence en 1960 et s'étend sur deux décennies, est une période de rejet du passé, de course à la modernité et d'ouverture à de nouveaux courants de pensée. L'Église catholique, jusque-là toute puissante, perd très rapidement le contrôle des collèges, des universités, des services sociaux et des établissements hospitaliers. De plus, ses conceptions et ses [75] normes sont dénoncées comme oppressives et discriminatoires : le mouvement des femmes, alors en plein essor, s'en prend ainsi à la « conception chrétienne du mariage et de la famille conjugale qui reconnaît à l'homme la suprématie, maintient des interdits qui exposent la femme à un risque permanent de grossesse et, enfin, conçoit le mariage comme indissoluble » [[78]](#footnote-78). Il en résulte de très nombreuses réformes législatives fédérales et provinciales qui s'étalent de 1964 à 1980 et qui effacent tous les repères de l'ancienne société : suppression de l'autorité maritale et émancipation juridique de la femme mariée, institution du divorce et d'un mariage civil optionnel, libre accès à la contraception [...], levée partielle de l'interdit sur l'avortement, décriminalisation de l'homosexualité, reconnaissance des droits de l'enfant naturel, remplacement de l'autorité paternelle par l'autorité parentale, et, enfin, dissociation du mariage et de la famille.

On reconnaît dans cette évolution des lois et des mœurs, les cadres de toutes les évolutions sociodémographiques qui modifient le visage des familles. Les raisons du bouleversement démographique québécois accéléré qui fait la particularité de la province aujourd'hui deviennent ainsi plus évidentes. Si l'on en croit Péron, cette révolution démographique va de pair avec l'effondrement de l'institution de l'Église catholique érigée comme régulatrice de toutes les strates de la société - doublement régulatrice même puisque toutes les institutions québécoises sont affiliées à l'Église catholique et que la norme sociale québécoise est régie par la morale catholique. Si celle-ci est responsable du retard pris par les familles québécoises jusque dans les années 1960, son effondrement marque également la fin de l'institution familiale telle qu'elle est conçue par la morale catholique. Lorsqu'ils comparent les comportements démographiques familiaux du Québec avec ceux des autres provinces, Laplante, Miller et Malherbe (2006) s'étonnent que le Québec, la seule province canadienne où une majorité de gens déclarent être catholiques [[79]](#footnote-79), se trouve pourtant être la seule province où les gens organisent leur vie sexuelle, reproductive et familiale de la façon la moins compatible avec la moralité catholique [[80]](#footnote-80). Ils expliquent cette différence dans le [76] comportement démographique entre le Québec et le reste du Canada par une transformation majeure du système normatif, fondé sur la moralité catholique jusque dans les années 1960, et partagé par les Québécois francophones catholiques :

Ces différences peuvent être expliquées, au moins en partie, par l'appartenance de presque toute la population francophone du Québec à l'Église catholique romane pendant les années 1960, à un moment où l'Église catholique locale changeait de manière importante dans un sens tout en ne réussissant pas à changer dans un autre, pourtant tout aussi important. Plus particulièrement, [...] le refus par les autorités ecclésiastiques de modifier leur doctrine sur le mariage et la sexualité ou d'autoriser les laïcs à jouer un rôle décisionnel dans la définition de la doctrine et dans l'orientation des activités pastorales a donné aux catholiques romains une bonne raison d'abandonner la tradition chrétienne comme ligne de conduite morale pour les questions sexuelles et familiales. Au même moment, le retrait des autorités catholiques de l'ensemble des institutions qui structuraient la vie des Québécois « du berceau au tombeau » a donné la possibilité à ces derniers de vraiment abandonner cette tradition [[81]](#footnote-81) (Laplante, Miller et Malherbe, 2006 : 219-220).

En effet, à la différence des Protestants, l'Église catholique a refusé d'évoluer en même temps que les mœurs et les réalités familiales de ses paroissiens, ce qui a fini par les en détourner. Cette différence dans la norme religieuse a un impact sur l'écart des comportements démographiques familiaux au Québec et dans les autres provinces canadiennes, toutes à majorité protestante.

De nombreuses études (Laplante, 2006 ; Laplante, Miller et Malherbe, 2006 ; Lapierre-Adamcyk, Marcil-Gratton et Le Bourdais, 2000 ; Lapierre-Adamcyk, Le Bourdais et Marcil-Gratton 1999 ; Pollard et Wu, 1998 ; Wu et Baer, 1996), cherchant à expliquer la particularité des comportements démographiques familiaux du Québec comparativement aux autres provinces, se proposent de comparer le Québec à l'Ontario. Ce sont les différences dans la fécondité mais surtout dans le recours à l'union libre qui sont particulièrement à l'étude. Lapierre-Adamcyk, Marcil-Gratton et Le Bourdais (2000) cherchent à voir si, en plus de la Révolution tranquille québécoise et le [77] bouleversement démographique qui s'en suit, l'Ontario n'offre pas lui aussi des éléments d'explication quant à cette divergence entre deux provinces dont on aurait pu penser, pour toutes les similarités énoncées précédemment, qu'elles auraient pu avoir les mêmes comportements démographiques familiaux. Les auteures notent à cet égard qu'alors que le Québec s'émancipait de presque toutes les formes institutionnelles qui exerçaient auparavant un contrôle sur leurs comportements familiaux, « l'intégration graduelle par la population de l'Ontario de large contingents d'immigrants venant de cultures plus traditionnelles transformait en partie les mentalités et ralentissait l'adoption de nouveaux comportements familiaux ». Lapierre-Adamcyk, Marcil-Gratton et Le Bourdais (2000 : 414) concluent donc que ces deux phénomènes « qui jouent en sens contraire sont sans doute liés à l'évolution contrastée des deux provinces ». Laplante (2006), quant à lui, offre un autre élément d'explication intéressant en regard des comportements des catholiques francophones vivant en Ontario. Il établit que les catholiques francophones qui vivent à l'extérieur du Québec ont moins tendance à vivre en union libre (10,9% de ceux qui vivent en couple sont en union libre en 1991) que les catholiques francophones au Québec (21,1%). Une caractéristique ontarienne le conduit à penser que l'école pourrait jouer un rôle dans la diffusion moins rapide de l'union libre chez les catholiques francophones ontariens. Les francophones ontariens qui veulent que leurs enfants soient éduqués en français doivent le plus souvent inscrire ces derniers dans des écoles catholiques. Les lois de l'Ontario prévoient que seuls les enfants dont les parents peuvent prouver qu'ils sont catholiques sont autorisés à fréquenter une école catholique. Deux parents qui vivent en union libre ont donc moins de chance de pouvoir inscrire leur enfant dans une de ces écoles puisque le certificat de mariage peut être nécessaire à la validation de l'inscription d'un enfant. En effet, la religion catholique stipule qu'un enfant que l'on veut élever dans la foi catholique doit l'être dans le mariage. Ceci pourrait expliquer, selon Laplante, pourquoi les Ontariens francophones catholiques se marient dans une plus grande mesure que leurs homologues québécois.

Enfin, l'argument du féminisme et de la relation entre les sexes pourrait expliquer pourquoi l'union libre est bien plus ancrée au Québec que dans le reste des provinces, et même aux États-Unis. Cherlin (2004 : 848) notait que « l'effondrement des vieilles règles d'une institution telle que le mariage qui différenciait les rôles selon les sexes pourrait mener à la création d'une relation plus égalitaire entre l'homme et la femme ». Cette relation plus égalitaire pourrait bien être l'union libre si l'on en croit Le [78] Bourdais et Lapierre-Adamcyk (2004 : 940) : « l'union libre est fondée sur une plus grande égalité et autonomie professionnelle des partenaires, alors que le mariage repose sur une plus grande spécialisation et complémentarité entre les époux ». En effet, des études montrent que les partenaires qui vivent en union libre ont davantage tendance que les couples mariés à partager les tâches domestiques et le revenu du foyer. Dans la mesure où les Québécois choisissent plus largement l'union libre comme cadre de vie conjugale et parentale que les Canadiens des autres provinces et que les Américains, il n'est pas difficile d'imaginer que les Québécois, plus que les autres, sont attachés à l'égalité entre les hommes et les femmes qu'ils trouvent dans cette forme d'union. Laplante, Miller et Malherbe (2006 : 234) confirment d'ailleurs que le féminisme a eu plus d'influence au Québec que dans le reste du Canada, particulièrement dans l'évolution des lois et des normes. Ils suggèrent d'ailleurs que dans une société comme le Québec où la population a décidé d'abandonner aussi rapidement la tradition chrétienne comme guide moral - celle-ci prône encore que les femmes doivent subordination et obéissance aux hommes -, l'égalité des sexes, dans la loi et dans les faits, a sûrement avancé plus vite que dans d'autres sociétés comparables où la tradition religieuse est restée une référence légitime pour les législateurs et les cours de justice. Il sera donc intéressant de se pencher sur la réorganisation des modes de vie qui a nécessairement suivi l'évolution des familles que nous avons décrite, et de voir dans quelle mesure les États-Unis, le Canada et le Québec les ont rendu plus égalitaires ou non.

[79]

**Première partie.**  
Les nouveaux visages de la famille

Chapitre 2

De nouveaux modes  
de vie familiale

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les changements culturels et démographiques sont si imbriqués les uns dans les autres qu'il est souvent difficile d'en démêler les relations causales. Il en va ainsi pour l'influence que la baisse de la fécondité et l'emploi des femmes exercent l'un sur l'autre, puisque s'il est évident que les deux vont de pair, il est difficile de savoir laquelle de la tendance culturelle ou démographique a déclenché l'autre. A cet égard, l'influence que ces deux tendances exercent l'une sur l'autre est réciproque puisqu'il semble que si la fécondité affecte l'activité des femmes sur le court terme, l'emploi des femmes, quant à lui, influence la fécondité sur le long terme (Cramer, 1980). Autrement dit, les femmes qui ont des enfants sont moins susceptibles d'exercer un emploi rémunéré sur le court terme, alors que les femmes qui travaillent ont moins tendance à avoir des enfants (ou ont plus tendance à avoir moins d'enfants) dans l'ensemble. À la fois causes et conséquences de la diversification des formes familiales, les nouveaux rapports entre les sexes que l'on observe depuis le milieu des années 1960 en Amérique du Nord et dans l'ensemble des pays occidentaux ont poussé à une véritable réorganisation du mode de vie familiale, modifiant ainsi la conception de la famille en profondeur. En effet, si les formes familiales ont évolué, c'est bien évidemment que la famille a subi d'importantes transformations sur le fond. Le socle de la famille traditionnelle reposait sur la prescription de rôles précis et distincts pour l'homme et la femme. En effet, il incombait à chaque sexe des tâches qui lui étaient propres, sans que jamais les hommes ne s'occupent des devoirs réservés aux femmes, ni que celles-ci interviennent dans les affaires des hommes. C'est ainsi que dès 1840, Alexis de Tocqueville (1986 : tome II, 292) remarque qu'hommes et femmes ont des tâches bien différentes, au nom du bon ordre social :

Ils [les Américains] ont pensé que, puisque la nature avait établi une si grande variété entre la constitution physique et morale de l'homme et celle de la femme, son but clairement indiqué était de donner à leurs différentes facultés un emploi divers ; et ils ont jugé que le progrès ne consistait point à faire faire à peu près [80] les mêmes choses à des êtres dissemblables, mais à obtenir que chacun d'eux s'acquittât le mieux possible de sa tâche. [...] Ils ont soigneusement divisé les fonctions de l'homme et de la femme, afin que le grand travail social fût mieux fait. L'Amérique est le pays du monde où l'on a pris le soin le plus continuel de tracer aux deux sexes des lignes d'action nettement séparées, et où l'on a voulu que tous deux marchassent d'un pas égal, mais dans des chemins toujours différents.

En ajoutant que « [s]i l'Américaine ne peut point s'échapper du cercle paisible des occupations domestiques, elle n'est, d'autre part, jamais contrainte d'en sortir », de Tocqueville (1986 : 292) pointe du doigt la complémentarité des tâches, prescrite à deux sphères isolées l'une de l'autre : l'homme évolue dans la sphère publique, constituée par le monde du travail et les obligations publiques, politiques et sociales qui s'y rattachent, et la femme dans la sphère privée, confinée à son foyer, aux travaux domestiques et au soin des enfants. Au-delà de l'isolement de chacun des sexes dans un domaine qui lui correspond selon des critères fixés par les normes sociales, la mise en couple - et donc le mariage - représente par conséquent un avantage pour les deux sexes puisqu'ils peuvent tous deux bénéficier de la complémentarité de leurs rôles respectifs, comme le fait remarquer Tichenor (2008 : 77) :

Le contrat conjugal conventionnel tire son origine de l'idéologie des sphères séparées : le travail salarié et la vie publique pour les hommes, le foyer et les travaux domestiques pour les femmes. Ce contrat implique également que des rôles bien spécifiques soient attribués à chacun des époux : les hommes s'occupent de rapporter l'argent, alors que les femmes veillent au ménage et aux soins des enfants. Ces rôles ont été perçus comme complémentaires et nécessaires à une vie de famille stable et harmonieuse. Plus important encore, cette division des responsabilités familiales a souvent été considérée comme étant un « juste échange » qui permet aux femmes de bénéficier du revenu des hommes pendant que ceux-ci peuvent compter sur les services domestiques de leur conjointe. Selon ce modèle, les époux contribuent de façon différente au bien-être familial tout en remplissant, tous deux, des fonctions essentielles.

Avant le XXe siècle, ce « juste échange » mutuellement avantageux va bien au-delà de l'intérêt pratique qu'offre la complémentarité des rôles puisque la répartition des tâches selon les sexes semble tenir d'une réelle nécessité, au point que Maureen Baker (2009a : 60) présente la mise en couple comme indispensable, pour les hommes, qui, « dans le Canada du XIXe siècle, ne pouvaient pas survivre sans épouse », mais surtout pour les femmes :

[81]

Les femmes étaient exclues de nombreux emplois salariés et les filles étaient moins susceptibles que les fils d'hériter des propriétés familiales, en conséquence s'assurer d'avoir un mari était particulièrement important pour les femmes. Même si les femmes trouvaient du travail, elles pouvaient rarement subvenir entièrement à leurs besoins avec leurs bas salaires. Elles avaient besoin qu'un mari ramène de l'argent pour le foyer mais également qu'il leur donne des enfants légitimes, ce qui élevait leur statut dans la communauté [[82]](#footnote-82) (Baker, 2009a : 60).

Avec l'évolution de la réglementation du travail - qui donne à présent aux hommes des jours de congé et des horaires de travail de plus en plus encadrés -, la modernisation des technologies domestiques [[83]](#footnote-83) et l'ouverture progressive de certains emplois aux femmes, la doctrine des sphères séparées est passée au cours du XIXe et du XXe siècle d'une réelle nécessité à un modèle idéologique sociétal. En effet, la complémentarité du modèle du mari/père pourvoyeur et de la femme/mère au foyer, qui a fait la gloire de la famille traditionnelle dans les années 1950, présente bien des aspects pratiques pour les ménages. Pourtant, elle se fonde avant tout sur des normes sociales dictées par une vision très traditionnelle et patriarcale des rôle des sexes - si le couple se veut « complémentaire » (Parsons, 1955), la femme n'en est pas moins sous la dépendance économique de son mari (Dandurand, 1990) - sous tendue par l'importance du mariage. « Le mariage », écrit Gillian Ranson (2005 : 101), représente « une importante barrière à la participation des femmes au marché du travail. On attendait des femmes mariées qu'elles soient entretenues par leur mari » [[84]](#footnote-84), et ce jusque dans la deuxième moitié du XXe siècle. Il semble en effet que jusque dans les années 1960, ce n'est pas leur statut de femmes qui interdit à celles-ci l'accès au travail salarié, mais bien celui d'épouses, et à plus forte raison celui de mères. À cet égard, l'anthropologue américaine Margaret Mead, se voulant l'observatrice de la famille contemporaine à son époque, décrit en 1948 le statut de la femme en ces termes :

[82]

Jusqu'au mariage, la fille est presque aussi libre que son frère ; si elle a exercé un emploi, elle a pu dépenser son argent comme elle l'a voulu [...]. Jusqu'au moment où elle décide de se marier, on attend d'elle qu'elle soit guidée par les mêmes considérations dans le choix de son emploi que celles qui ont influencé son frère - les occasions de promotion ou de sécurité d'emploi, l'intérêt, l'argent, ou toute combinaison de ces facteurs. Une fois fiancée, en revanche, elle doit donner à sa vie une orientation radicalement différente - son ambition doit passer de son travail à sa maison [[85]](#footnote-85) (Mead, 1948 : 455-456).

Ce n'est donc pas la nature qui dicte aux femmes ce qu'elles peuvent faire, mais l'idée que se fait la société de leur rôle d'épouse et de mère, puisque jusqu'au mariage elles sont aussi libres que les hommes en matière d'emploi. Cependant, avec l'importance grandissante des services publics et du secteur des services en général, les femmes vont pouvoir accéder à des emplois qui sont conformes aux rôles auxquels elles sont traditionnellement associées, tels que l'infirmerie, l'enseignement, ou le secrétariat, proches par leur nature de leurs occupations domestiques et donc moins menaçants aux yeux de la société. Avec cette évolution des emplois, le bref passage des femmes dans le monde du travail pendant la Seconde Guerre mondiale, la dégradation des conditions économiques - qui force de plus en plus de ménages à avoir recours au double revenu - et le désir d'indépendance des femmes qui se fait de plus en plus entendre, ces dernières finissent par accéder plus massivement au travail salarié dans les années 1960 et 1970. Ce phénomène remet totalement en question l'organisation familiale qui avait prévalu jusque là, et place les couples face à de nombreuses questions, allant du problème de la garde des enfants à la redéfinition nécessaire des rôles conjugaux et parentaux. L'entrée des femmes sur le marché du travail met fin à la doctrine des sphères séparées, et si les deux partenaires sont à présent responsables de la sphère publique, la question se pose inévitablement pour la sphère privée. Les unions contemporaines, qui nous sont apparues dans le premier chapitre comme plus égalitaires, mettent deux partenaires face à des responsabilités qu'ils choisissent de partager selon des critères qui leur appartiennent, et qui ne sont, en apparence, pas dictés par des normes sociales. Cependant cette mise à mal du modèle patriarcal et la redéfinition des rôles qui s'en est suivie ne se fait pas sans heurts ; la femme a pleinement investi le monde du travail, [83] mais elle peut tout de même se voir opposer une certaine résistance de la part d'une société qui, tout en ne remettant pas en question sa présence dans le monde actif, lui renvoie une certaine culpabilité par rapport à sa vie familiale. De plus, si la femme a clairement gagné le terrain public sans abandonner le terrain privé, l'homme, quant à lui, ne domine globalement plus ni la sphère du public ni celle du privé et doit donc repenser le rôle qu'il joue dans son couple mais surtout auprès de ses enfants.

2.1. Famille et activité salariale

2.1.1. Les femmes au travail :  
relations entre vie professionnelle et vie conjugale

[Retour à la table des matières](#tdm)

Même si la théorie des sphères séparées et distinctes ne résiste plus à l'épreuve de la réalité des familles d'aujourd'hui, il n'en est pas moins vrai que pour survivre, une famille a encore tout autant besoin du travail rémunéré que du travail non rémunéré (Ranson, 2005). Le travail rémunéré fournit des moyens financiers et matériels, mais toutes les tâches domestiques ainsi que les soins aux enfants sont également inhérentes à toute famille, quelle que soit sa forme. Nous nous intéresserons cependant dans un premier temps uniquement au travail rémunéré et aux problématiques qu'il pose dans les familles, puisqu'il semble que le point de départ principal de la réorganisation des modes de vie familiale soit les revendications qui ont mené à la présence accrue des femmes sur le marché du travail :

L'aspiration et la revendication d'égalité et d'autonomie (économique et affective) plus grande entre les hommes et les femmes remettent en question le partage des rôles et des tâches au sein de la famille. Les femmes ne se définissent plus d'abord, ou uniquement, par leur rôle de mère ou d'épouse ; elles sont désormais présentes sur le marché du travail (Fortin et Gagnon, 2009 : 234).

En effet, depuis les années 1970, l'augmentation du nombre de femmes exerçant un emploi rémunéré est tel que *Statistique Canada* qualifiait ce phénomène de « l'une des tendances sociales les plus importantes observées au Canada au cours du dernier quart [84] de siècle » *(Statistique Canada,* 2006a : 107). En 2004, le *United States Department of Labor* [[86]](#footnote-86)comptait que les femmes représentaient 46% du total de la population active américaine, une proportion que l'on retrouve de façon très semblable au nord de la frontière puisque les Canadiennes formaient 47% de la population active salariée cette même année selon *Statistique Canada* (2006a : 125) [[87]](#footnote-87). Trente ans auparavant, en 1976, les Canadiennes ne représentaient que 37% de la population active [[88]](#footnote-88) *(Statistique Canada,* 2006a : 125). L'augmentation du nombre de femmes occupant un emploi rémunéré au cours de ces quarante dernières années est en effet très nettement visible au Canada, puisque 40% des femmes étaient salariées en 1971 (Beaujot, 2000 : 136) alors qu'elles étaient 58% en 2004 *(Statistique Canada,* 2006a : 107). L'évolution est similaire aux États-Unis, où la proportion de femmes occupant un emploi rémunéré est passée de 40% en 1971 à 56% en 2004 (U.S. Department of Labor, 2005b : 8) [[89]](#footnote-89).

S'il semble évident que sur ces si grands territoires, nous faisons face à des variations régionales, elles peuvent se révéler ici quelque peu surprenantes. Le premier chapitre nous avait brossé un portrait du Québec plutôt avancé en matière d'égalité entre les hommes et les femmes, nous pourrions donc nous attendre à trouver de forts taux de participation des femmes au marché du travail dans cette province. Pourtant, en 2004, seulement 56% des Québécoises occupent un emploi rémunéré, ce qui classe la province en dessous de la moyenne canadienne (58%) et parmi les provinces dans lesquelles les femmes sont les moins présentes sur le marché du travail *(Statistique Canada,* 2006a : 125). En revanche, contre toute attente, c'est en Alberta, dont nous avions souligné la tendance plus conservatrice, que l'on trouve la plus importante [85] proportion de femmes rémunérées (64%). Nous pourrions pourtant penser que l'inclination plus traditionnelle de la province pousse les familles à adopter un modèle dans lequel les hommes sont plus susceptibles d'être les pourvoyeurs ; les femmes n'auraient par conséquent pas été si nombreuses sur le marché du travail. Toutefois, la plus faible présence des Québécoises sur le marché du travail et la plus forte participation des Albertaines à la vie active ne s'explique pas par l'idéologie de ces deux provinces mais plutôt par leur réalité économique. L'Alberta est certes la province dans laquelle la plus grande proportion de femmes exercent un emploi, mais c'est aussi celle où l'on trouve la plus grande proportion d'hommes au travail, avec 76% d'hommes actifs, soit bien plus que la moyenne canadienne (68%) *{Statistique Canada,* 2006a :125). De la même manière, au Québec, seulement 65% des hommes exercent un emploi rémunéré, ce qui est au-dessous de la moyenne canadienne. Ces différences s'expliquent donc en partie par la disponibilité de l'emploi dans ces deux provinces pour la population en général plutôt que par des différences faites entre les hommes et les femmes. À cet égard, si l'on calcule la différence entre les proportions d'hommes et de femmes employés, on se rend compte qu'il existe une différence de 12 points de pourcentage en Alberta, alors qu'elle n'est que de 10 points au Québec, ce qui s'apparente à la moyenne canadienne. En termes d'emplois des hommes et des femmes, le Québec - au même titre que l'Ontario (10), le Nouveau-Brunswick (6) et l'Ile-du-Prince-Edouard (6) - semble donc un peu plus égalitaire que l'Alberta, le Manitoba (11 points de différence) et la Saskatchewan (11). Cela étant dit, ces différences entre l'emploi des hommes et des femmes apparaissent bien légères au regard des 30 points d'écart minimum que l'on retrouvait dans toutes les provinces en 1976 (*Statistique Canada,* 2006a :125).

Les femmes sont maintenant incontestablement présentes sur le marché du travail, et ce depuis la deuxième moitié du XXe siècle. C'est surtout dans les années 1960 et 1970 que les changements les plus significatifs interviennent, puisque la proportion de femmes occupant un emploi au Canada passe de seulement 30% en 1961 à 40% en l'espace de dix ans (Beaujot, 2000 : 136). De nombreuses raisons sont avancées pour expliquer ce phénomène massif et soudain, l'une d'entre elles étant la croissance économique des décennies d'après-guerre, qui a laissé la part belle au secteur des services (Ranson, 2005), permettant aux femmes de prendre un emploi rémunéré tout en ne menaçant pas l'ordre social. Le secteur des services offre en effet aux femmes la possibilité d'exercer un emploi rémunéré en dehors du foyer tout en « restant à leur [86] place » : elles peuvent ainsi être enseignantes, infirmières ou secrétaires, des emplois considérés somme toute comme des déclinaisons publiques du rôle qu'elles occupaient dans l'intimité de leur foyer. De plus, cette prospérité économique s'accompagne d'un phénomène démographique qui joue en faveur des femmes, puisque les années 1960 voient l'arrivée sur le marché du travail des femmes de la première vague du baby-boom (nées entre 1946 et 1955), rapidement rejointes dans les années 1970 par celles de la deuxième vague (nées entre 1956 et 1965), qui offrent un surplus de main d'œuvre (Galarneau, 1994). La hausse du coût de la vie à partir des années 1960, liée en partie à l'augmentation du consumérisme, a également forcé de nombreuses familles à avoir recours à deux revenus (Baker, 1995, 2001). Au Canada, parmi les familles formées d'un couple marié, la proportion à avoir recours à deux revenus est d'ailleurs passée de 50% en 1970 à 67% en 1990 (Rashid, 1994 :27). Mais l'économie n'est pas le seul paramètre expliquant ce changement social majeur qu'est l'entrée massive des femmes sur le marché du travail entre les années 1960 et 1970. Le contexte de l'histoire de la femme a également joué pour beaucoup (Baker, 1995,2001 ; Jalilvand, 2000). En effet, dans les années 1960, les femmes ont de plus en plus de poids sur la scène publique. Elles obtiennent un accès de plus en plus grand à l'enseignement supérieur, qui les pousse à envisager l'emploi comme un réel débouché et suscite des ambitions professionnelles. Elles doivent largement cela à la deuxième vague du féminisme qui fleurit dans les années 1960 et pour laquelle l'accès à l'enseignement supérieur et au travail rémunéré à égalité avec les hommes fait partie des revendications de base. Enfin, l'avènement de la contraception et particulièrement de la pilule contraceptive, disponible à partir des années 1960 aux États-Unis et au Canada [[90]](#footnote-90) donne un nouvel essor à la participation des femmes à l'emploi. Elle leur permet en effet dans un premier temps d'espacer le moment entre le mariage et la naissance du premier enfant, puis rapidement de laisser libre cours à leurs ambitions professionnelles en réduisant les risques de devoir abandonner celles-ci à la suite d'une grossesse non planifiée. En effet, outre les raisons économiques, le principal obstacle entre les femmes et le marché du travail était la famille, dont elles avaient la responsabilité première, et la maternité en particulier. Si la famille n'est aujourd'hui plus un obstacle à l'emploi pour les femmes, elle représente tout de même un frein pour certaines, et pour toutes, exige une réorganisation de la vie conjugale et familiale.

[87]

Dans le modèle du couple complémentaire et dans l'idéologie de la famille traditionnelle, la femme se doit de consacrer son temps à son foyer et à ses enfants. Même si les familles contemporaines ne fonctionnent plus, dans leur très grande majorité, sur ce modèle, le fait d'avoir des enfants constitue encore aujourd'hui une difficulté dans le parcours professionnel des familles et de la femme en particulier. Si les contraintes organisationnelles et idéologiques que représente la maternité par rapport au travail d'une femme sont évidentes, le lien qui peut exister entre l'emploi et le mariage, en revanche, est moins clair. Dans la théorie des sphères séparées, si une mère doit se consacrer à ses enfants, une épouse doit tout autant être dévouée à son foyer, et il est mal vu que celle-ci le déserte pour aller travailler, même si elle n'a pas d'enfants. Rappelons-nous, à titre d'exemple, qu'au Québec, il faut attendre 1964 et la *Loi sur la capacité juridique de la femme mariée* pour que les épouses aient le droit d'exercer un emploi sans avoir à demander au préalable la permission à leur mari. À cet égard, l'augmentation de la participation des femmes mariées au marché de l'emploi dans la seconde moitié du XXe siècle est tout à fait remarquable en raison de sa signification idéologique pour la famille, et de son ampleur numérique encore plus spectaculaire que le mouvement vers l'emploi de l'ensemble des femmes. Au Canada, en 1951, moins de 10% des femmes mariées (9,6%) exercent un emploi rémunéré (Duffy, Mandell et Pupo, 1989 :10) ; en 1995, la participation des femmes mariées au marché du travail s'élève à 61% (Tremblay, 2002 : 194). Au sud de la frontière, le recensement de 1940 évalue que 16% des femmes mariées occupent alors une profession salariée (Finegan et Margo, 1994 : 71), alors qu'en 1998, environ 62% des épouses américaines travaillent en dehors du domicile ou cherchent un emploi (Roberts, 2003). Ainsi, le sociologue canadien Roderic Beaujot note que le comportement des femmes mariées face à l'emploi diffère par bien des aspects de celui des femmes célibataires. Il commence par observer le ratio des revenus annuels des femmes par rapport à celui des hommes. En 1996, les revenus annuels d'une femme célibataire représentent 93% de celui d'un homme célibataire. Chez les personnes mariées, une femme gagne seulement 69% de ce que gagne un homme la même année (Beaujot, 2000 : 149). Beaujot pousse cette analyse jusqu'à constater que le mariage creuse l'écart entre le comportement des femmes et celui des hommes dans le monde du travail. En effet, il semblerait que le mariage diminue la tendance des femmes à travailler à temps plein alors qu'elle augmente la probabilité que les hommes occupent un tel statut, et ce même lorsque le couple n'a pas d'enfants. Une femme mariée sans enfants est en effet moins susceptible [88] d'exercer un emploi à temps plein (60%) que les femmes sans enfants en union libre (environ 65%), et encore moins que les célibataires (un peu plus de 70%). En revanche, chez les hommes, la proportion d'hommes mariés sans enfants occupant un emploi à temps plein (80%) est plus grande que celle des concubins sans enfants (environ 75%), elle-même plus élevée que celle de célibataires (autour de 65%) (Beaujot, 2000 : 152). Il semble donc que si le fait d'être en couple augmente la probabilité des hommes à travailler à temps plein et diminue celle des femmes à faire de même, le mariage pousse encore plus les hommes et les femmes vers ces extrêmes, creusant davantage l'écart dans leurs comportements face à l'emploi. Le mariage seul semble être responsable de ces comportements puisque les couples étudiés n'ont pas d'enfants à la maison dont ils doivent s'occuper. Les raisons ne sont donc probablement pas organisationnelles mais plutôt idéologiques ou économiques. Certaines études s'accordent à dire que plus les revenus du mari sont élevés, moins sa femme est susceptible d'occuper un emploi rémunéré (Jalivland, 2000 : 28). Dans le cas des épouses qui occupent un emploi rémunéré, on constate que le mariage creuse l'inégalité salariale, puisque parmi tous les groupes de femmes qui travaillent à temps plein, les femmes mariées se révèlent être celles qui ont les revenus moyens les plus bas (Beaujot, 1995 : 65). En outre, alors que le fait d'être mariées fait baisser le revenu moyen des femmes qui travaillent à temps plein, la présence d'une épouse augmente au contraire celui des hommes (Beaujot, 1995 : 67). Il est toutefois intéressant de noter que le fait de vivre en union libre ne semble pas augmenter les revenus des hommes ni baisser celui des femmes autant que ne le fait le mariage (Beaujot, 1995 : 70).

Ainsi, il semble que la conjugalité des couples, et notamment la forme de vie conjugale qu'ils choisissent, exerce une certaine influence sur les comportements des hommes et des femmes face à l'emploi. Il serait plus exact de dire que les dynamiques salariales et conjugales interagissent, puisque il est difficile de dire qui du comportement salarial ou conjugal influence l'autre. Laplante et Godin, commentant la nécessité pour la majorité des couples d'avoir deux revenus et les conséquences sur la nuptialité et la maternité que cela entraîne, écrivent que ce phénomène « renvoie à un problème assez complexe qui relie les comportements démographiques à la participation au marché du travail dans une trame de changements qui dépasse les deux questions et les englobe au sein d'un réseau de changements très vaste dont on n'est pas toujours conscient » (Laplante et Godin, 2003 : 212). La vie professionnelle peut donc influencer la vie conjugale, comme le montre le nombre en augmentation de couples qui [89] choisissent de ne pas vivre ensemble à temps plein - les couples vivant « chacun chez soi », souvent désignés par l'appellation LAT *(Living Apart Together)* - pour des raisons professionnelles :

Certains de ces couples travaillent dans des villes ou des pays différents, mais vivent ensemble le week-end ou à intervalles réguliers. Ceci indique que les arrangements de vie deviennent de plus en plus variés mais suggère également que les opportunités de travail continuent d'influencer les relations conjugales et la formation familiale [[91]](#footnote-91) (Baker, 2009b : 11).

À l'inverse, le type d'emploi peut aussi être choisi en fonction de la situation conjugale, selon les revenus ou la stabilité qu'il procure :

L'individu seul peut accepter un emploi peu payant qui lui laisse beaucoup de temps libre ou qui lui procure un sentiment de satisfaction. [...] Former un couple et mettre un enfant au monde créent des contraintes qui amènent à rechercher un emploi qui procure un revenu élevé et offre des mécanismes de réduction du risque de perte de revenu ou une forme de protection contre les pertes de revenu (Laplante et Godin, 2003 : 213-214).

Dans le cas du mariage, l'emploi devient un enjeu d'autant plus important que cette forme de vie conjugale demande un véritable engagement financier de la part des deux partenaires vis-à-vis l'un de l'autre. Par ailleurs, à l'évidence, une cérémonie de mariage peut avoir un coût important, ce qui peut pousser les partenaires à attendre d'avoir atteint un certain niveau de vie avant de pouvoir se permettre une telle dépense. Le mariage, pouvant également être vu comme une consécration sociale en quelque sorte, implique également un certain train de vie. Toutes ces raisons font que le mariage arrive souvent au moment d'une stabilité financière dans le couple. Si l'on reprend les conclusions de Beaujot (2000) sur le lien entre l'emploi et le mariage, on peut en renverser les causes. Beaujot montre que parmi tous les hommes, ce sont les hommes mariés qui sont les plus susceptibles de travailler à temps plein. Cela ne signifie pas forcément qu'en se mariant, les hommes prennent systématiquement un emploi à temps plein ; on peut par exemple penser que les hommes qui occupent un emploi à temps plein sont les plus susceptibles de se marier (Beaujot, 2000 : 150) puisque leur situation [90] professionnelle les rend plus attractifs sur le marché du mariage, ou que leur meilleure situation financière leur permet de faire le choix du mariage. De même, le fait que les hommes mariés ont des revenus plus élevés que les hommes vivant en union libre, et les femmes mariées plus faibles, n'indique pas nécessairement que le mariage creuse l'écart salarial dans le couple. En effet, cette tendance est peut-être le résultat de la plus grande propension des hommes aux salaires élevés à se marier plutôt qu'à vivre en union libre, grâce à leur plus grande aisance financière (Beaujot, 2000 : 153). De manière générale, plus les hommes et les femmes sont aisés économiquement, plus ils ont tendance à se marier (Oppenheimer, 2002). Le statut professionnel et les revenus générés par l'emploi jouent donc certainement un rôle important dans la décision de la forme de vie conjugale que vont choisir les partenaires.

À cet égard, la pression salariale semble ici davantage mise sur l'homme, puisque même s'il n'assure plus aujourd'hui le rôle d'unique pourvoyeur qu'il occupait traditionnellement, la capacité d'un homme à s'occuper de sa famille est encore souvent l'une des conditions au mariage dans l'esprit de beaucoup de couples occidentaux (Goldsheider, 2006). Oppenheimer (2002) réaffirme d'ailleurs l'importance de la situation économique des hommes dans le choix du mariage, et dément l'argument selon lequel la plus grande indépendance économique des femmes a conduit à une baisse du nombre de mariages et à l'instabilité maritale. Selon elle, cette idée ne permet pas d'expliquer pourquoi le mariage existe toujours mais intervient plus tard dans la vie des partenaires. Le recul constant de l'âge au moment du mariage lors de ces quarante dernières années pourrait en revanche s'expliquer en partie par les mauvaises conditions du marché de l'emploi auxquelles se heurtent notamment les jeunes hommes depuis les années 1970, aux États-Unis (Oppenheimer, 1994) comme au Canada (Beaujot, 2000). Goldsheider, Hogan et Turcotte (2006) voient justement dans ces mariages repoussés le signe que la situation économique de l'homme est toujours très importante pour le statut conjugal, et que les hommes ont de plus en plus de mal à atteindre le statut financier qui leur permettra de se marier. De fait, de récentes recherches menées aux États-Unis ont permis d'établir que l'emploi - de bons revenus et une bonne position professionnelle -augmente la probabilité des hommes de se marier (Sweeney, 2002 ; Sassler et Schoen, 1999), et le fait d'occuper un emploi réduit leur chance de vivre en union libre (Clarkberg *et al.,* 1995). En revanche, les hommes qui font preuve d'instabilité salariale sont plus susceptibles de vivre en union libre (Oppenheimer, 2003). Selon Laplante et Godin, l'instabilité professionnelle peut pousser les individus à s'écarter de plus en plus [91] du mariage et à choisir des formes de vie conjugale moins contraignantes, à l'image de ces couples qui choisissent de s'engager dans une relation conjugale sans pour autant vivre ensemble :

Ce type de relation à distance peut être vu comme un second niveau d'éloignement du mariage, une forme de vie non solitaire encore plus souple et libre que l'union libre. Ce type de relation, qui impose moins de contraintes que la vie de couple tout en fournissant un certain nombre de ses satisfactions, pourrait convenir à des personnes confrontées à l'incertitude de la vie professionnelle en voulant éviter aussi bien les conséquences des aléas de la vie professionnelle que la dépendance vers laquelle l'incertitude de leur propre situation pourrait les conduire (Laplante et Godin, 2000 : 214-215).

Quoiqu'il en soit, plus les revenus des hommes sont élevés, plus leurs chances d'être dans une union conjugale de quelque forme que ce soit augmente (Clarkberg, 1999 ; Oppenheimer, 2003). Sweeney (2002) observe que si les revenus des femmes jouent un rôle de plus en plus important dans la décision du mariage, l'importance de la situation économique de l'homme dans cette décision ne diminue pas et occupe toujours la première place. Sassler et Schoen (1999) confortent cette thèse en réfutant l'idée selon laquelle l'indépendance économique des femmes diminue leur envie de mariage ; au contraire, l'emploi semblerait même augmenter leurs chances de se marier. En effet, le modèle du mariage selon lequel « le revenu et le patrimoine proviennent du travail du seul conjoint actif sur le marché du travail et où l'autre conjoint est entièrement dépendant du premier pour assurer sa subsistance » (Laplante et Godin, 2000 : 215) n'est plus tenable aujourd'hui, non seulement par la nécessité financière de la plupart des couples d'avoir deux revenus, mais également parce que le mariage en tant qu'union conjugale et économique n'est plus indissoluble. Si dans les sociétés contemporaines, le mariage est toujours avantageux financièrement pour les partenaires, « cet avantage se paie du risque très réel de la séparation et des pertes qui l'accompagnent » (Laplante et Godin, 2000 : 216), dont les femmes doivent se prémunir en ayant un revenu, qui leur garantira une indépendance économique en cas de séparation. L'indépendance économique des femmes n'est donc pas un obstacle au mariage. Les femmes qui présentent les revenus les plus élevés sont d'ailleurs les plus susceptibles de se marier (Goldsheider *et al.,* 2006 ; Moffitt, 2000), mais également de contracter les plus beaux mariages, compte tenu que les hommes qui ont les revenus les plus élevés ont également tendance à être mariés aux femmes aux salaires les plus [92] élevés (Jalilvand, 2000). En participant davantage au marché du travail et en augmentant progressivement leur revenu moyen, le rôle des femmes en dehors du foyer a considérablement changé, et nous pouvons à présent considérer qu'elles sont elles aussi pourvoyeuses de la famille.

2.1.2. Enfants et travail

Oppenheimer (1994) dénonce le modèle de spécialisation du mariage en ce qu'il est obsolète d'un point de vue économique dans l'économie contemporaine. Celui-ci fonctionnait à l'époque où les femmes devaient s'occuper de familles nombreuses ; elles consacraient alors une grande partie de leur vie à mettre au monde des enfants et à leur dispenser des soins. Avec la baisse de la natalité et la réduction de la taille des familles, la proportion de leur vie dédiée à la naissance et au soin des enfants a considérablement diminué, surtout si l'on prend en compte la hausse de l'espérance de vie des femmes. Une société ne peut se permettre de compter la moitié de sa population inoccupée et non productive pendant la plus grande partie de sa vie, le modèle de spécialisation du mariage n'est donc plus viable. La baisse de la fécondité laisse certes plus de temps aux femmes pour se consacrer à leur vie professionnelle puisqu'elles emploient par conséquent moins de temps qu'avant aux tâches domestiques et aux soins des enfants. Néanmoins, si les femmes se sont lancées à l'assaut du monde professionnel, elles n'ont pas pour autant arrêté d'avoir des enfants, et un nombre grandissant de femmes se retrouvent donc à devoir concilier ces deux rôles. En 2004, au Canada, 73% des femmes avec au moins un enfant de moins de 16 ans à la maison exercent un emploi rémunéré, comparativement à 39% en 1976 (*Statistique Canada,* 2006a :127). Aux États-Unis la tendance est similaire, puisque seulement 40% des femmes avec des enfants de moins de 18 ans [[92]](#footnote-92) à la maison exercent un emploi rémunéré en 1976 alors qu'elles sont 65% en 2004 [[93]](#footnote-93) *(U.S. Department of Labor,* 2005b : 19). Cette croissance de la participation [93] des mères au marché du travail est encore plus impressionnante chez les mères de très jeunes enfants. En effet, seulement 28% des mères canadiennes avec des enfants de moins de trois ans à la maison ont un emploi salarié en 1976 ; la proportion a plus que doublé en l'espace de quarante ans puisque 65% des mères de très jeunes enfants travaillent en 2004 *{Statistique Canada,* 2006a : 127). Aux États-Unis la tendance reste globalement la même, mais on note toutefois un écart assez significatif avec le Canada ; si 34% des mères d'enfants de moins de 3 ans sont comptabilisées dans la population active en 1976, elles ne sont en fait que 18% à réellement exercer un emploi (15,5% étant au chômage). En comparaison, 57% des mères de très jeunes enfants sont dans la vie active en 2004 [[94]](#footnote-94), même si en réalité seulement 50% de mères d'enfants de moins de trois ans exercent un emploi rémunéré *(U.S. Department of Labor,* 2005b : 20). On constate donc qu'une bien plus grande proportion de mères de très jeunes enfants travaille au Canada qu'aux États-Unis ; nous pourrons probablement expliquer cela plus tard lorsque nous nous pencherons sur la question de leurs politiques publiques respectives. Toutefois, aux États-Unis comme au Canada, les mères d'enfants plus âgés (au-dessus de six ans) sont plus susceptibles de participer au marché du travail que les mères de jeunes enfants. En 2004, au Canada, 67% des mères d'enfants de moins de six ans exercent un emploi, en comparaison avec 77% de celles dont le plus jeune enfant a plus de six ans *(Statistique Canada,* 2006a : 127). Ceci est encore plus vrai aux États-Unis, dans la mesure où 55% des mères dont les enfants ont moins de six ans ont un emploi, par rapport à 73% de celles dont les enfants sont en âge d'aller à l'école *(U.S. Department of Labor,* 2005b : 19-20). Il semble donc que, non seulement les mères américaines sont moins enclines que les mères canadiennes à travailler lorsqu'elles ont encore des enfants à la maison, mais qu'en plus l'écart plus important entre la participation des mères dont les enfants sont en âge préscolaire et celles dont les enfants sont en âge d'aller à l'école soulève la question de la garde des enfants. En effet, l'école permet sans doute aux mères de concilier plus facilement leur vie professionnelle et les soins aux enfants, en revanche lorsque les enfants ne vont pas à l'école [[95]](#footnote-95), le problème de l'organisation se pose de façon plus concrète.

[94]

Si l'on compare à présent le taux d'activité des mères (employées et au chômage) selon les provinces canadiennes en 2001, on peut constater qu'alors que le taux d'activité moyen au Canada pour les mères dont le plus jeune enfant a moins de trois ans est de 66%, celui-ci varie de 60% en Alberta à 77% à l'Ile-du-Prince-Edouard. Avec 67% des mères de très jeunes enfants dans la vie active, le Québec et l'Ontario sont tous deux très proches de la moyenne canadienne (Croisetière, 2007 : 51). En ce qui concerne le taux d'activité des mères dont l'enfant le plus jeune a plus de six ans, le Québec (79%) et l'Ontario (82%) avoisinent toujours la moyenne canadienne (81%). En revanche, au contraire, l'Alberta est la province dans laquelle la plus faible proportion de femmes avec de très jeunes enfants participent à la vie active. Pourtant, les Albertaines avec des enfants en âge d'être scolarisés sont également les plus susceptibles de faire partie de la population active (84% des mères d'enfants de plus de six ans sont actives dans la province), juste après le Manitoba. Finalement, alors qu'on trouve une différence de 12 points de pourcentage entre le taux d'activité des mères d'enfants de moins de trois ans et celui des mères d'enfants de plus de six ans au Québec, l'écart en Alberta est de 24 points de pourcentage. La question des services de garde à la petite enfance ne suffit pas à expliquer ce fossé albertin, puisque si cette institution est certes différente au Québec que dans le reste du Canada, elle est pourtant commune aux autres provinces anglophones. Or l'Ontario, la Saskatchewan et le Manitoba, par exemple, toutes trois des provinces anglophones, comptent respectivement 15, 17 et 20 points de pourcentage d'écart entre l'activité des mères d'enfants d'âge préscolaire et celle des mères d'enfants d'âge scolaire. Il est donc probable que les facteurs qui motivent la décision pour une mère d'exercer une activité professionnelle lorsqu'elle a des enfants sont multiples.

Par ailleurs, les raisons pour lesquelles une femme exerce un emploi avant d'avoir un enfant ne sont pas nécessairement les mêmes que celles qui la pousse à reprendre le travail après la naissance de son enfant. Plusieurs recherches menées sur la reprise de l'emploi par les femmes après la naissance de leur enfant (Smith *et al.,* 2001 ; Hofferth, 1996 ; Leibowitz *et al.,* 1992 ; Desai et Waite, 1991 ; Berger et Waldfogel, 2004 ; Hofferth et Curtin, 2006 ; Pacaut *et al.,* 2007) nous permettent de dégager [95] certains facteurs qui motivent la décision des femmes à reprendre le travail une fois qu'elles sont devenues mères. De plus, ces études nous donnent de bonnes indications sur la rapidité avec laquelle ces jeunes mères ont repris une activité salariale. Le Canada et les États-Unis semblent se distinguer de la plupart des pays européens de par la courte durée du retrait du marché du travail des femmes suite à la naissance de leur enfant (Pailhé et Solaz, 2006 ; Berger et Walfogel, 2004). Les mères américaines, en particulier, semblent réinvestir très rapidement le marché du travail. Berger et Walfogel (2004), dans une étude sur un échantillon de naissances américaines entre 1980 et 1996, ont démontré que si 63% des mères n'avaient toujours pas pris ou repris un emploi trois mois après la naissance, elles étaient 45% à ne l'avoir toujours pas fait au bout d'un an. Une enquête menée sur les mères ayant donné naissance à un enfant entre 1994 et 2003 dans les dix provinces canadiennes (Pacaut *et al.,* 2007) nous permet de constater que les mères canadiennes semblent avoir des tendances différentes des mères américaines en matière d'insertion ou de réinsertion professionnelle suite à une naissance. En effet, elles retournent moins rapidement à l'emploi que leurs voisines américaines dans un premier temps (78% n'avaient pas repris d'emploi au bout de trois mois), en revanche, sur le long terme, elles sont plus nombreuses à avoir quitté le foyer pour le marché de l'emploi (36% n'avaient pas d'activité professionnelle après un an). Les mères américaines retournent donc beaucoup plus rapidement à l'emploi que leurs homologues canadiennes et européennes, et ceci peut en partie s'expliquer par la plus faible proportion de femmes pouvant bénéficier de congés parentaux aux États-Unis et par la plus courte durée de ceux-ci [[96]](#footnote-96) :

Bien que les politiques de congés maternité se soient considérablement développées aux États-Unis au courant des deux dernières décennies, les nouvelles mères américaines ont toujours tendance à avoir des périodes de congés assurés [pendant lesquelles elles sont sûres de garder leur place au travail] plus courtes et moins d'accès à des congés payés que les femmes dans d'autres pays développés. Les nouvelles mères aux États-Unis diffèrent également de leurs homologues des autres pays en ce qu'elles retournent au travail beaucoup plus rapidement après la naissance de l'enfant. Le fait que les femmes retournent au travail bien plus rapidement aux États-Unis que dans les autres pays est probablement le résultat d'une combinaison de préférences, de [96] normes sociales, et d'opportunités, ainsi que des politiques des employeurs et des gouvernements [[97]](#footnote-97) (Berger et Walfogel, 2004 : 331-332).

Ceci n'explique en revanche pas la plus grande tendance des mères canadiennes à retourner sur le marché du travail au bout d'un an, comme s'en étonnent les auteurs de l'étude :

Les Canadiennes semblent donc concilier responsabilités professionnelles et responsabilités parentales aussi rapidement, sinon davantage, que leurs homologues américaines bien que nous aurions pu, a priori, penser le contraire. En effet, les politiques publiques en matière de congé de maternité sont nettement plus favorables au Canada qu'elles ne le sont aux États-Unis (Pacaut *et al,* 2007 : 261).

L'existence de prestations de maternité (indemnités offertes aux femmes qui arrêtent de travailler, pour un temps donné, suite à la naissance de leur enfant) est en effet un facteur important dans la décision que prend la mère d'exercer ou non un emploi suite à la naissance de son enfant. Aux États-Unis, Berger et Waldfogel (2004) constatent que les mères qui bénéficient de congés de maternité ont 20% de chances en moins de retourner au travail durant les six semaines consécutives à la naissance, et 56% de chances en moins de reprendre le travail avant le troisième mois. Toutefois, les femmes qui sont couvertes ont 69% de chances en plus de retourner au travail dans l'année qui suit la naissance. Les auteurs concluent à cet égard que « les prestations de maternité permettent aux mères de rester à la maison pendant les douze semaines qui suivent la naissance, mais qu'elles sont également associées avec de plus grandes probabilités pour la mère de retourner au travail plus tard dans l'année » [[98]](#footnote-98) (Berger et Waldfogel, 2004 : 345). La situation est la même au Canada, où les mères qui ne perçoivent pas cette indemnité compensatoire sont deux fois plus susceptibles de prendre ou de reprendre rapidement un emploi suite à une naissance (Pacaut *et al,* 2007 : 270). Cette enquête nous permet même de mesurer directement les effets des politiques de [97] prestations de maternité puisque l'échantillon choisi se trouve à cheval sur la réforme de 2001 du Programme de prestations de maternité et parentales canadien. Celle-ci a augmenté la durée maximale de prestations de maternité accordées aux mères, la faisant passer de six mois à un an. Pacaut et son équipe constatent que suite à l'allongement du congé de maternité, les mères retournent moins rapidement au travail, toutefois, comme leurs homologues américaines, elles sont aussi nombreuses qu'avant la réforme à occuper un emploi un an après la naissance (Pacaut *et al.,* 2007). À l'instar de l'exemple des prestations de maternité, il semble que les principaux facteurs qui motivent la décision des femmes à travailler ou non une fois qu'elles ont des enfants sont d'ordre financier. À cet égard, le revenu de la mère semble jouer un rôle important dans la modalité de retour choisie. En effet, aux États-Unis comme au Canada, les mères qui ont des revenus plus élevés sont les moins susceptibles de rester à la maison auprès de leur enfant et ont tendance à retourner plus rapidement à l'emploi suite à leur accouchement (Pacaut *et al.,* 2007 ; Leibowitz *et al.,* 1992 ; Desai et Waite, 1991), puisqu'en retardant leur retour à l'emploi ou en y renonçant, elles connaissent des pertes salariales plus importantes que les mères qui ont des revenus plus faibles.

Le rapport que la femme entretenait avec l'emploi avant d'être mère conditionne également son retour sur le marché du travail après la naissance. Les études mettent en évidence que l'un des facteurs clé dans cette décision est le fait d'avoir exercé un emploi dans l'année précédant la naissance. L'enquête de Pacaut *et al.* (2007 : 266) montre que la probabilité qu'une mère reprenne rapidement un emploi est quatre fois plus élevée pour les femmes qui ont travaillé au cours de l'année précédant la naissance que pour celle qui n'ont pas travaillé pendant cette période. Le constat est le même aux États-Unis, où Berger et Waldfogel (2004 : 341) estiment qu'au bout de trois mois, 1,6% des mères qui n'avaient pas d'emploi avant la naissance exerçaient une activité salariée, comparativement à 60% des mères qui étaient déjà sur le marché du travail avant la naissance. Un an après la naissance, 12% des mères auparavant non salariées occupaient un emploi, contre 82% des mères employées antérieurement. Non seulement les mères qui ont travaillé pendant leur grossesse sont plus susceptibles de travailler après la naissance, mais elles commencent également à travailler plus rapidement après leur accouchement. Ainsi, en dehors des contraintes économiques, un retour à l'emploi peut également refléter un choix de vie de la part de la mère qui souhaite poursuivre ses activités professionnelles plutôt que de consacrer tout son temps à son foyer. Il n'est donc guère étonnant de voir que la rapidité du retour à l'emploi après la naissance [98] augmente avec le niveau d'études de la mère, et qu'un niveau d'études élevé réduit la probabilité qu'une mère décide de rester au foyer après son premier enfant (Pacaut *et al.,* 2007 ; Desai et Waite, 1991). Le fait que ces femmes se soient investies dans leurs études traduit probablement pour la plupart un désir d'accéder à des postes plus haut placés et mieux rémunérés, il est donc moins probable que ces mères abandonnent leurs projets professionnels et leur poste pour se consacrer uniquement à leurs enfants. De même, on peut s'attendre à ce que les femmes qui sont attachées à leur emploi y retournent en plus grand nombre et plus rapidement après la naissance de leur enfant. C'est en effet le cas au Canada, où la probabilité de retourner sur le marché du travail est trois fois plus élevée chez les femmes qui ont travaillé durant les trois mois précédant l'accouchement, comparativement à celles qui n'ont pas travaillé aussi tardivement dans leur grossesse (Pacaut *et al.,* 2007 : 270). Aux États-Unis, les mères qui ont travaillé durant les trois derniers mois de leur grossesse étaient sept fois plus susceptibles d'occuper un emploi un an après la naissance de leur enfant que les femmes qui s'étaient arrêtées plus tôt dans leur grossesse (Berger et Waldfogel, 2004 : 343). Ainsi, les femmes qui travaillent pendant leur grossesse, et à plus forte raison celles qui travaillent jusqu'au bout du terme, font preuve d'un attachement plus fort à l'emploi, dont les raisons ne sont pas uniquement financières.

La question de la reprise de l'emploi ou de l'insertion professionnelle après la naissance concerne directement les mères puisque se pose nécessairement le problème du retrait, au moins temporaire, du monde du travail à cause de la grossesse, de l'accouchement et de ses suites. Néanmoins, tous les parents - y compris les pères - se retrouvent confrontés après la naissance de leur enfant à plusieurs questions, s'ils en ont la liberté financière : (ré)intégrer ou non le marché du travail, à quelle vitesse, et à quel rythme ? Ces décisions dépendent en grande partie de leurs aspirations professionnelles, des moyens dont ils disposent pour organiser la garde des enfants, et également de leur situation financière, et répondront à une stratégie familiale de couple face à l'emploi. À ce titre, le revenu du conjoint de la mère semble être un facteur important dans la décision de celle-ci de (re)prendre un emploi suite à la naissance d'un enfant. Plusieurs études notent que les mères dont le conjoint a des revenus élevés sont moins susceptibles que les autres de reprendre une activité salariée (Hofferth, 1996) et que celles qui (re)prennent un emploi suite à la naissance de leur enfant le font moins rapidement que les celles dont les conjoints ont des revenus plus faibles (Leibowitz *et al.,* 1992 ; Pacaut *et al.,* 2007). À cet égard, il peut être intéressant de noter que les [99] mères qui ne sont pas mariées (re)prennent plus rapidement un emploi après la naissance de leur enfant que celles qui sont mariées (O'Connell, 1990), et qu'elles ont d'ailleurs un taux d'activité global plus élevé que celui des mères mariées *(U.S. Department of Labor,* 2005). Cela ne semble guère étonnant si l'on en croit les données vues précédemment à propos des couples mariés qui nous laissaient penser que ceux-ci étaient en moyenne plus aisés. Les mères seules, quant à elles, n'ont pas la possibilité de compenser l'arrêt temporaire dû à une récente maternité par les revenus d'un conjoint. Leur situation est complexe puisque si elles sont l'unique source de revenu de la famille par leur emploi, elles doivent également trouver une solution de garde pour leurs enfants, solutions qui s'avèrent souvent coûteuses. Au Canada, les mères de familles monoparentales sont un peu moins susceptibles d'exercer un emploi que les mères qui ont un conjoint. En 2004, 68% des mères seules avec des enfants de moins de 16 ans occupaient un emploi, comparativement à 73% des mères dans les familles biparentales *(Statistique Canada,* 2006a). La problématique de l'articulation entre la vie familiale et la vie professionnelle nous apparaît ici clairement avec la question de la garde des enfants, puisque l'un des facteurs clé de la présence sur le marché du travail des mères seules semble être l'âge de leurs enfants : 46% des mères seules ayant un enfant de moins de 3 ans avaient un travail alors qu'elles étaient 75% parmi celles dont le plus jeune enfant avait entre 6 et 15 ans. Des études américaines ont permis de mettre en évidence le lien direct entre la garde des enfants et la participation des mères seules sur le marché de l'emploi. Gelbach (2002) a par exemple déterminé que, chez les mères célibataires dont le plus jeune enfant avait 5 ans lors du recensement américain de 1980, l'accès gratuit à l'école publique augmentait la probabilité que la mère ait un emploi de 4 à 5 points de pourcentage. Berger et Black (1992), quant à eux, établissent grâce à une étude menée sur des programmes de subvention du Kentucky en 1989 que le fait de bénéficier d'une subvention hebdomadaire d'aide à la garde des enfants [[99]](#footnote-99) augmente la présence des mères seules sur le marché du travail de 8 à 25 points de pourcentage selon les conditions de perception de cette subvention. Enfin, Blau et Tekin (2007) utilisent le *National Survey of America's Families* de 1999 pour montrer que, alors que 70% des mères seules qui ne perçoivent pas de subvention d'aide à la garde des enfants exercent [100] un emploi, la proportion monte à 79% dans le cas des mères seules touchant une aide financière pour faire garder leur enfant.

2.1. Du temps pour la famille,  
du temps pour le travail

Le point central de la réorganisation de la vie familiale et professionnelle qui fait suite à une naissance est surtout, outre l'aspect affectif et nécessaire du temps partagé entre parents et enfants, l'aspect très pratique qu'est la garde des enfants. À cet égard, le travail à temps partiel semble offrir une solution au dilemme affectif, financier, et professionnel que rencontrent la plupart des parents puisqu'il permet à ceux-ci de concilier activité professionnelle, revenus, temps passé avec les enfants et stratégie de garde. Ainsi, 34% des Canadiennes de 25 à 44 ans (période pendant laquelle on peut légitimement supposer que la majorité des femmes vont élever leurs enfants) travaillant à temps partiel en 2004 avancent le soin des enfants comme raison à leur choix de travailler à temps partiel, alors qu'elles sont 33% à avoir pris un emploi à temps partiel à défaut de n'avoir pu trouver un emploi à temps plein, et 19% le font par préférence personnelle *{Statistique Canada,* 2006a : 132). Seulement 17% des hommes de la même tranche d'âge travaillant à temps partiel ont choisi ce rythme professionnel afin de pouvoir s'occuper des enfants. Si l'on regarde l'ensemble de la masse salariale canadienne sur toutes les tranches d'âge, les femmes sont bien plus enclines que les hommes à choisir le travail à temps partiel pour des questions d'organisation familiale : en 2004, 18% des femmes actives ont choisi le travail à temps partiel pour s'occuper de leurs enfants ou pour se charger d'autres responsabilités familiales alors que c'était le cas de seulement 2% de tous les hommes employés *{Statistique Canada,* 2006a : 114). Le choix du temps partiel comme mode d'organisation de vie familiale semble donc plutôt être le fait de la mère ; des deux côtés de la frontière nord-américaine, la statistique officielle confirme cette tendance à la féminisation de l'emploi à temps partiel. Au Canada et aux États-Unis, respectivement 27% et 26% des femmes exerçant un emploi étaient employées à temps partiel [[100]](#footnote-100) en 2004, comparativement à environ [101] 11% des hommes canadiens et américains *{Statistique Canada,* 2006a ; *U.S. Department of Labor,* 2005). Contrairement aux autres tendances démographiques et salariales, il est intéressant de noter que celle-ci n'a pas évolué de manière considérable depuis les années 1970 dans la mesure où 24% des Canadiennes et 28% des Américaines salariées en 1976 occupaient un emploi à temps partiel, en comparaison de respectivement 6% et 9% des hommes employés *(Statistique Canada,* 2006a ; *U.S. Department of Labor,* 2005). La dominance féminine de l'emploi à temps partiel semble donc être une constante qui résiste aux grandes évolutions de la réorganisation familiale qu'a engendré la présence massive et accrue des femmes et des mères sur le marché du travail. Cette tendance semble également résister aux différences culturelles des provinces canadiennes ; alors que nous aurions pu attendre du Québec qu'il se distingue des provinces anglophones et de son voisin américain, la participation des femmes québécoises dans des emplois à temps partiel reste proche de celle de la moyenne canadienne et de son voisin ontarien. Si Pacaut *et al.* (2007) prennent la peine de remarquer que les mères qui résident dans les provinces de l'ouest ont plus tendance à prendre un emploi à temps partiel suite à la naissance de leur enfant que les mères québécoises, qui sont quant à elles plus susceptibles de (re)prendre un emploi à temps plein après cette interruption, on note peu de différences lorsque l'on compare l'activité des mères ontariennes et québécoises. En 2001, 14% des mères québécoises d'enfants de moins de trois enfants exerçaient un emploi à temps partiel, comparativement à 17% des mères ontariennes, pour une moyenne canadienne qui s'établissait à 18% (Tremblay, 2002 : 196). Chez les mères d'enfants dont les âges allaient de 6 à 15 ans, environ 17% exerçaient un emploi à temps partiel au Québec et 18% en Ontario, soit des tendances très proches de la moyenne canadienne (19%).

Ce qui semble en tout cas évident au vu de ces données, c'est que tant au Québec qu'au Canada, les mères travaillent davantage à temps plein qu'à temps partiel : 43% des mères d'enfants de moins de 3 ans et 55% des mères d'enfants entre 6 et 15 ans travaillaient à temps plein en moyenne au Canada en 2001 (Tremblay, 2002 : 196). La conciliation entre l'emploi et la vie familiale est d'autant plus cruciale qu'elle concerne donc un grand nombre de familles ; celles-ci doivent donc développer des stratégies [102] familiales. L'une des stratégies adoptées par certaines familles consiste à adapter son plan de carrière, tout en conservant un emploi à temps plein, en fonction de ses responsabilités familiales. Desai et Waite (1991) remarquent ainsi que certaines femmes choisissent leur emploi en fonction de leur compatibilité avec leur rôle de parents (cela peut aller de la flexibilité des horaires à l'emplacement du lieu de travail en passant par la nature même de l'emploi), ce qui leur permet ainsi de combiner plus facilement vie professionnelle et vie familiale. Le fait de prendre plus facilement des emplois à temps partiel lorsqu'elles sont mères ou de privilégier des emplois plus compatibles avec leurs responsabilités familiales au détriment de postes plus rémunérateurs peut conduire les femmes à subir des pertes financières une fois qu'elles sont mères. Beaujot (2000) montre en effet que les femmes ont des revenus plus élevés lorsqu'elles n'ont pas d'enfant à la maison. En revanche, le phénomène inverse se produit pour les hommes ; ceux-ci touchent des revenus plus élevés lorsqu'ils ont des enfants à la maison. Or, les tendances salariales des hommes et des femmes sont à peu près similaires lorsqu'ils n'ont pas d'enfants. De même, les hommes qui vivent avec des enfants sont plus susceptibles que les autres d'exercer un emploi à temps plein, alors qu'au contraire, les femmes qui ont des enfants à la maisons le sont moins. Cet écart entre les hommes et les femmes, que nous avions déjà pu constater avec le mariage, se retrouve à nouveau avec la parentalité. En revanche, dans le cas de la conciliation entre parentalité et emploi, il est probable que cette tendance soit le fruit d'une réorganisation concertée de la vie familiale, comme l'explique Beaujot :

La stratégie familiale qui consistait à trouver un équilibre dans le travail rémunéré des époux devient plus difficile lorsqu'il y a des enfants, et les couples ont plus tendance à choisir de maximiser les revenus de l'un des époux tout en sacrifiant temporairement ceux de l'autre époux. Ces questions sont bien évidemment liées aux rôles des sexes [[101]](#footnote-101) (Beaujot, 2000 : 166).

Malgré les différentes stratégies de conciliation mises en place par les couples pour trouver un équilibre entre la vie professionnelle et la vie familiale familiale, de nombreux observateurs remarquent que le temps dédié au travail prend de plus en plus le pas sur celui consacré à la famille, tant chez les hommes que chez les femmes. Ainsi, [103] l'Institut Vanier de la famille rappelle que le temps passé en famille [[102]](#footnote-102) par jour travaillé a largement diminué au cours des dernières années puisque les travailleurs vivant avec un conjoint ou des enfants passaient en moyenne 4,2 heures par jour avec ceux-ci en 1986 au Canada comparativement à seulement 3,4 heures en 2005 (Sauvé, 2009). Par ailleurs, la proportion de travailleurs canadiens qui passe très peu de temps (une heure ou moins) avec leur famille a augmenté entre 1986 et 2005, passant de 9% à 14%, alors que celle des employés qui consacrent beaucoup de temps (six heures ou plus) à leurs proches dans une journée de travail typique a diminué de 23% à 14% (Turcotte, 2008). Ce déclin du temps passé en famille va indéniablement de pair avec une augmentation du temps dédié à la vie professionnelle, comme nous le rappelle Martin Turcotte dans un rapport de *Statistique Canada :* « De façon assez peu surprenante, la durée allouée au travail est le facteur étant le plus fortement associé au temps passé en famille : plus elle augmente, plus le temps passé avec la famille diminue » (Turcotte, 2008 : 6). Si l'on se penche sur les résultats de ce rapport, on constate qu'en 1986, les travailleurs québécois étaient ceux qui consacraient le moins de temps aux membres de leur famille, passant avec eux en moyenne 13 minutes de moins par jour que les travailleurs de Colombie Britannique, respectivement 17 et 18 minutes de moins que les travailleurs de l'Ontario et des Prairies, et 21 minutes de moins que les travailleurs des provinces de l'Atlantique. Pourtant, en l'espace de 20 ans, les Québécois ont changé de cap et l'on passe à présent plus de temps en famille au Québec qu'en Ontario, en Colombie Britannique et dans les Prairies. Seules les provinces de l'Atlantique consacrent en moyenne 11 minutes quotidiennes de plus en famille (Turcotte, 2008).

En outre, d'autres chiffres sont plus surprenants : alors que les femmes sont celles qui choisissent le plus souvent un emploi à temps partiel afin de mieux concilier leur vie professionnelle et leur vie familiale, les deux sexes sont à égalité dans cette course au temps passé en famille. Avec respectivement 209 et 205 minutes consacrées à leur conjoint, enfants et autres membres de la famille lors d'une journée de travail typique en 2005, les femmes et les hommes ont tous deux enregistré une baisse du temps passé en famille par rapport à 1986 (moins 39% pour les femmes, et moins 45% pour les hommes). De la même manière, alors que l'on entend beaucoup parler de la double charge des femmes qui, en plus d'exercer un emploi rémunéré doivent aussi se charger de la plupart des tâches domestiques et des soins aux enfants, le temps consacré [104] à des activités dites « productives » [[103]](#footnote-103) ne diffère pas tant pour les hommes et pour les femmes lorsqu'ils sont parents. Ainsi, en 1998, si l'on considère les parents âgés de 25 à 44 ans au sein de familles biparentales avec des enfants de moins de 25 ans, le père et la mère consacrent en moyenne respectivement 9,9 et 9,7 heures par jour à du travail avec ou sans rémunération (Fast *et. al,* 2001). En revanche, c'est la répartition de ce travail productif qui diffère. Les pères et les mères ont une répartition de leurs activités de travail symétriquement renversées : les mères passent 3,6 heures par jour en moyenne à du travail rémunéré alors que les hommes en passent 6,4, mais là où les femmes consacrent 6,1 heures à du travail non rémunéré, ces tâches n'occupent que 3,5 heures en moyenne dans la journée de ces pères. Cela semble bien aller dans le sens des conclusions de Beaujot (2000) et répondre à une stratégie d'organisation familiale, avec une résurgence de la spécialisation au sein du couple selon les attributions traditionnelles de l'homme et de la femme. De manière plus générale, si l'on prend la population canadienne dans son ensemble, soit les individus âgés de 15 ans et plus, quelle que soit leur situation professionnelle et familiale, cette même tendance se retrouve. Depuis quelques années, le Canada et les États-Unis mènent régulièrement des enquêtes pour contrôler la manière dont les individus emploient leur temps, ce qui nous permet de savoir combien d'heures en moyenne ils consacrent à chacune de leurs diverses activités. Ainsi, l'Enquête sociale générale de 2005 sur l'emploi du temps de la population canadienne nous révèle que les hommes travaillent au total 7,8 heures par jour en moyenne et les femmes 7,9 heures [[104]](#footnote-104). Leurs voisins passent globalement plus de temps à travailler puisque le total de leurs activités rémunérées et non rémunérées s'élève à 8,1 heures par jour en moyenne pour les hommes, et 8,5 pour les femmes, selon le *American Time Use Survey* de 2005. L'écart entre les hommes et les femmes est légèrement plus grand - même si peu significatif - aux États-Unis, ce qui peut être [105] un premier signe non négligeable que la conciliation entre la vie professionnelle et la vie familiale pourrait y être un peu moins égalitaire qu'au Canada. Le constat de spécialisation est en tout cas le même dans les deux pays : les Canadiennes consacrent en moyenne 4,2 heures par jour au travail non rémunéré et 3,1 à l'emploi salarié, alors que les Canadiens ne consacrent que 2,7 heures aux activités domestiques et 4,7 à leur profession *{Statistique Canada,* 2006b). Aux États-Unis, les femmes passent 5,1 heures en moyenne par jour à s'occuper de tâches non rémunérées [[105]](#footnote-105) et 3 heures à l'emploi rémunéré, comparativement à 3,2 et 4,4 respectivement pour les hommes *(U.S. Department of Labor,* 2005a).

Les familles ont toujours dû concilier le travail rémunéré et non rémunéré, c'est la stratégie familiale mise en place pour agencer ces deux activités qui a changé avec la présence des femmes sur le marché du travail et la remise en cause de la répartition des rôles traditionnels. Alors que les femmes avaient entièrement la charge de toutes les activités non rémunérées attenantes au foyer, aux enfants et à l'entretien non financier de la famille, l'homme était seul en charge du travail rémunéré. À présent, les deux parents doivent partager leur temps entre leurs différentes tâches rémunérées ou non, et négocier les modalités de cette conciliation selon différents critères, tels que les revenus, les professions, ou la flexibilité des emplois. Si la doctrine des sphères séparées est belle et bien finie, il n'est pas certain que tous s'adaptent bien à ces nouveaux rôles, qui sont la plupart du temps mal définis, pour les femmes, mais surtout pour les hommes.

[106]

2.2. Une redéfinition de la paternité

[Retour à la table des matières](#tdm)

Cette nouvelle organisation familiale ne révolutionne pas uniquement la vie des femmes, mais aussi celle des hommes puisque la définition de la masculinité, autrefois fondée sur le statut social et la capacité à entretenir sa famille, est désormais à réinventer. Dans la plupart des cas, les hommes ne sont plus les pourvoyeurs exclusifs du foyer, et s'ils doivent partager l'entretien financier du ménage avec leur partenaire, ils doivent en conséquence aussi en partager l'entretien domestique et les soins des enfants. Marcil-Gratton, Lebourdais et Juby (2003) laissent entendre qu'avec ces nouvelles règles du jeu, les hommes n'ont pas toujours l'impression d'avoir gagné au change, surtout si l'on considère que les femmes obtenaient grâce à la doctrine des sphères séparées une compensation financière que les hommes ne trouvent pas nécessairement dans des tâches domestiques souvent considérées comme ingrates :

Les femmes ont alors « gagné » une part des prérogatives des hommes sans abandonner un iota de leurs droits de mères. De leur côté, les hommes ont dû céder une partie de la place exclusive qu'en tant que pères pourvoyeurs ils occupaient sur le marché du travail : en retour des droits cédés aux femmes, on leur a alors reconnu une part accrue des devoirs autrefois réservés aux mères, soit la prise en charge des soins aux enfants qu'on leur indiquait désormais comme faisant partie de leurs attributs. Echanger des droits contre des devoirs ne peut se faire sans heurts, nous semble-t-il (Marcil-Gratton *et al.,* 2003 : 154).

Les changements importants dans la division des rôles selon les sexes n'ont pas affecté les hommes et les femmes de la même manière, et la question est particulièrement mal définie en ce qui concerne les liens que chacun entretient avec les enfants. Ce grand changement dans la vie familiale et dans son organisation est principalement le fait des femmes : ce sont elles qui ont voulu, même si pour certaines les raisons étaient financières, abattre les barrières entre la sphère privée et la sphère publique et accéder au marché du travail, dans l'espoir qu'en contrepartie, les hommes prendraient en charge certaines tâches qui leur étaient avant dévolues. S'il se trouve peu d'hommes aujourd'hui pour s'opposer à l'activité professionnelle des femmes, il n'en reste pas moins que leur identité a été remise en question, et que certains n'ont toujours pas trouvé leur place dans la nouvelle organisation familiale, tant auprès des enfants que dans leur implication dans l'entretien du foyer.

[107]

2.2.1. Le rôle du père

Face à ces changements de configurations et de rôles, l'homme ne sait plus vraiment quelle place occuper dans la famille. Les causes en sont multiples et imbriquées, allant du féminisme qui remet en question la division différentiée des rôles, à l'afflux des femmes sur le marché du travail et au manque de travail pour les hommes, en passant bien évidemment par la réorganisation de l'économie du foyer, qui érode le rôle du mâle pourvoyeur qui faisait l'autorité de l'homme et qui définissait son identité (Mintz, 1998). Ce qui explique en partie le désarroi des pères face à la redéfinition de leur rôle au cours de ces quarante dernières années est le changement dans leur statut familial. Ceux-ci sont en effet passés d'un rôle très strict encadré par des lois et des codes sociaux normatifs à un rôle assez flou et changeant selon les situations. La paternité était avant tout un statut légal, puisque elle était établie de manière obligatoire par le mariage, qui faisait automatiquement d'un mari le père de tous les enfants que sa femme mettrait au monde. Si cela est encore vrai aujourd'hui dans le cadre du mariage, de moins en moins de couples sont concernés puisque l'attribution automatique de la paternité à l'homme ne s'applique pas dans le cadre de l'union libre. Pour les conjoints de fait, l'homme ne peut revendiquer sa paternité que s'il est déclaré père de l'enfant sur le certificat de naissance. Avant les années 1970, le rôle que l'homme joue au sein de la famille est clairement énoncé et se limite à exercer de façon exclusive l'autorité parentale et à faire vivre la famille financièrement. Avec la séparation des sphères, outre la spécialisation des tâches, c'est aussi l'identité même des individus qui est compartimentée et différenciée selon le sexe. Alors que les femmes trouvent l'expression de leur identité et de leur féminité avant tout dans leur foyer et leur famille (Coontz, 2000 ; Mercier, 1990), les hommes, quant à eux, se définissent plutôt par leur existence publique - leur profession, leur revenus, leur statut social, leur position au travail - tout en remplissant à la maison leur rôle de chef de famille et de pourvoyeur.

Toutefois, déjà avant les années 1970, il arrive que les hommes cherchent aussi à se définir par le rôle qu'ils peuvent jouer dans la vie de leur famille, notamment en temps de crises économiques. Ces périodes de récession ne permettent plus aux hommes d'exister à travers leur existence publique et les laissent dans l'incapacité d'exercer leur rôle de pourvoyeur. Seulement munis de leur autorité paternelle, les hommes se tournent alors vers leur famille pour se définir à travers cet attribut, étant donné que la sphère publique les a privés de réalisations personnelles et sociales et qu'ils n'y puisent [108] plus leur identité. Ils comptent alors sur leur rôle familial pour donner un nouveau sens à leur masculinité, qui passe dorénavant par leur paternité. Reprenant la thèse d'Elaine Tyler May (1999 :88), la sociologue américaine Suzanne Staggenborg explique ainsi le regain d'intérêt qu'ont connu les hommes envers leurs obligations familiales au moment de la crise économique de 1929. La vie familiale est devenue attirante à leurs yeux puisqu'elle leur donne « un sens du pouvoir qu'ils ne peuvent plus ressentir au travail » (Staggenborg, 1998 : 25). L'homme peut ainsi asseoir son autorité, et la famille lui permet de retrouver la virilité qu'il n'a plus nécessairement par son travail. Juby et Le Bourdais (1998 : 163) rappellent d'ailleurs que l'idéal du père impliqué que l'on voit depuis quelques décennies était également à la mode dans les années 1940 et il semble que depuis lors, ce modèle revient régulièrement sur le devant de la scène sociale lorsque des mauvaises conditions économiques empêchent les hommes de mener à bien leur rôle de pourvoyeur. Ils cherchent à redéfinir leur place dans la société, et se reportent parfois sur la paternité pour ce faire. Plus tard, lors des années difficiles de la deuxième moitié des années 1970, la famille sert de faire-valoir face à la débâcle des hommes sur le marché du travail, comme l'écrit Mintz dans son article sur l'histoire de la masculinité :

la stagnation ou la baisse des revenus moyens des hommes a apparemment conduit quelques hommes de la classe moyenne à insister sur des liens de famille plus intenses comme marqueur de classe ou comme compensation pour leur incapacité à rencontrer plus de succès dans le travail [[106]](#footnote-106) (Mintz, 1998 : 25).

Avant les années 1970, le rôle du père, quand il s'implique dans la vie familiale, est guidé par des critères bien précis sur la différenciation des sexes. Lorsque l'on donne au père un rôle plus important auprès de ses enfants et dans la vie familiale au sortir de la crise de 1929 et au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, c'est en tant que modèle de discipline qu'il intervient, au nom de l'autorité paternelle qui lui est conférée. On attend des pères qu'ils guident leurs enfants, partagent des jeux et des sports, mais pas qu'ils changent les couches ou participent au soin des enfants et aux tâches domestiques. Cela risquerait, dit-on, de brouiller la définition des rôles des sexes aux yeux des enfants (Mintz, 1998 : 21). Dans les années d'après-guerre, tout en [109] s'impliquant auprès de leur famille, les pères ne doivent pas se départir de leurs attributs propres à la sphère publique et aider leurs enfants, et surtout les fils, à développer une identité sexuelle clairement définie et encourager leurs rôles respectifs : « les pères étaient considérés comme particulièrement important en tant qu'influence masculine dans le monde des banlieues nord-américaines et des classes moyennes des années 1950. Les hommes pouvaient alors exprimer leur masculinité à la maison plutôt qu'au travail » [[107]](#footnote-107) (Staggenborg, 1998 : 25). Cette conception de la paternité est à replacer dans le contexte social et culturel de l'époque, et répond à des critères précis quant à ce qu'on attendait d'un père. En ce sens, la paternité est une sorte de produit culturel et social, comme l'explique Williams (2008 : 488) : « à chaque étape du développement de la paternité américaine, il y avait des directives culturelles précises à l'attention des pères sur ce que l'on attendait de leur performance de leur rôle de père » [[108]](#footnote-108).

Lamb (1987) identifie quatre étapes dans le développement de cette paternité, chacune de ces périodes correspondant selon lui à une conception spécifique de la paternité : le guide moral *{moral teacher),* le pourvoyeur *(breadwinner),* le modèle d'identité sexuelle *(sex-role model),* et, plus récemment, le père nourricier *(nurturing father).* Dans la première période, qui se situe avant la révolution industrielle, les pères étaient responsables de l'éducation morale de leurs enfants, fondée sur des valeurs chrétiennes. Avec la révolution industrielle, l'accent est mis sur la division des rôles selon les sexes, ce qui se traduit aussitôt par une distinction entre le rôle de pourvoyeur pour les pères, et celui de nourricière pour les mères. Les pères deviennent alors de simples fournisseurs pour leur famille et n'ont plus besoin de s'occuper des enfants. Dans la période suivante, celle du modèle sexuel, on considère que les pères sont nécessaires à la reproduction des rôles sexuels clairement définis, et leur principale attribution est de montrer à leurs fils le rôle que les hommes jouent dans la vie familiale. L'étape la plus récente, celle qui commence à la fin des années 1960, au moment où les femmes s'insèrent sur le marché du travail, correspond à une période pendant laquelle les « bons » pères sont jugés sur l'implication qu'ils ont dans la vie de leurs enfants. C'est l'idéal du père « nourricier », ou du père « impliqué ». C'est aussi le concept du « nouveau père », qui doit s'occuper des besoins affectifs et physiques de ses enfants, [110] tout en étant un vrai co-partenaire pour la mère (Goldscheider et Waite, 1991). Un homme qui n'hésite pas à se défaire des critères traditionnels de la masculinité pour en adopter d'autres plus compatibles avec la vie familiale et le soin des enfants, « des pères androgynes qui incorporent 'des attributs féminins' à leur propre style de paternité » [[109]](#footnote-109) (Williams, 2008 : 489). C'est cette conception plus « maternelle » de la paternité qui permettrait aux pères d'aujourd'hui de prendre une part active aux côtés de la mère dans le soin des enfants, voire de prendre leur relais [[110]](#footnote-110). Les pères en Amérique du Nord semblent d'ailleurs prendre leur rôle à cœur si l'on en croit une enquête menée parmi les pays de l'OCDE quant à propension des pères à prendre des congés parentaux. Au Canada comme dans d'autres pays de l'OCDE, les parents ont la possibilité de prendre un congé parental payé après la naissance de l'enfant, qui peut être pris indifféremment par la mère ou par le père. Avec une participation paternelle au congé parental de 10% en 2001 (Ranson, 2005 : 108), le Canada se trouvait devant la plupart des pays d'Europe, dont les Pays Bas, la Finlande et l'Allemagne, qui offrent pourtant des compensations salariales équivalentes ou plus avantageuses que celles dont les parents canadiens qui prennent ce congé peuvent bénéficier. Dans ce panorama international, le Canada devance également la France ou encore la Grande Bretagne, dont le retard peut s'expliquer par les faibles compensations financières que les parents peuvent toucher s'ils choisissent de bénéficier de ce congé (Marshall, 2003). La comparaison avec les États-Unis est ici impossible puisqu'il n'y existe pas de tel congé parental ; en revanche, une différence très nette se dessine entre le Québec et le reste du Canada. En effet, en 2006, 10% des congés parentaux payés étaient pris par le père plutôt que par la mère dans le Canada hors Québec ; au Québec, la participation paternelle était de 48% [111] (Marshall, 2003 : 7). Par ailleurs, en 2005, parmi les pères qui pouvaient bénéficier d'un congé parental ou paternel, 32% des pères québécois l'ont pris ; ils n'étaient que 13% dans le reste du Canada, soit environ deux fois moins (Marshall, 2003 : 8). Enfin, il est à noter que depuis 2005, le gouvernement du Québec a son propre programme de congés parentaux, qui accorde cinq semaines de congés payés (à hauteur de 70% du salaire) au père, sans possibilité de transférer ce congé à la mère. Ceci se veut une véritable reconnaissance du rôle que le père joue dans la vie de son enfant.

C'est en effet le temps que le père accorde à sa famille qui prend de l'importance dans la société contemporaine, et qui est un critère de jugement de la qualité de l'implication de celui-ci auprès de ses enfants. Lors d'une étude qualitative menée auprès de 32 pères canadiens vivant dans des familles intactes [[111]](#footnote-111) et avec au moins un enfant de moins de six ans à la maison, Daly (1996) a cherché à établir quelle était la vision des pères sur la paternité et à recueillir leur sentiment sur leur implication dans la vie familiale et le temps qu'ils y consacraient. Lorsque les pères sont interrogés sur ce que signifie à leurs yeux d'être « un bon père », ils répondent presque tous sur les variations du thème du temps passé avec les enfants. Le plus important pour être un bon père, selon ces hommes, est de consacrer du temps à ses enfants, plutôt que de leur offrir des biens matériels (ce qui diminue leur rôle de pourvoyeur), et ce temps passé ensemble doit être de qualité. Selon Daly, ce nouveau critère culturel selon lequel les pères doivent passer du temps avec leurs enfants est propre à cette nouvelle génération de pères :

Un des résultats utiles pour souligner les valeurs associées au fait de passer du temps avec les enfants est la perception, de la part de ces pères, qu'ils sont différents des générations précédentes de pères. Alors que la génération précédente de pères était perçue comme peu intéressée par le temps passé avec les enfants, cette génération exprime une conscience du temps familial très forte qui les garde en alerte quant à leur implication en tant que pères [[112]](#footnote-112) (Daly, 1996 : 473).

[112]

Daly exprime l'idée que certaines conditions culturelles telles que la taille restreinte des familles et l'activité des femmes ont produit ces nouvelles croyances autour de ce que l'on doit attendre d'un père : « il y a eu une conscience grandissante de la part des pères qu'ils *doivent* passer plus de temps avec leurs enfants, ce qui reflète l'idéologie dominante que les hommes doivent être des pères disponibles et nourriciers » [[113]](#footnote-113) (Daly, 1996 : 473). Cependant, malgré cette prise de conscience, le temps que les pères consacrent à leurs enfants, s'il est certes plus important qu'avant (Sandberg et Hofferth, 2001 ; Yeung *et al.,* 2001), est toujours rythmé par le temps que leur laisse leur activité professionnelle (Daly, 1996), et par des choix culturels et sexuels. En effet, les pères semblent choisir les activités dans lesquelles ils s'engagent, et ont tendance à se spécialiser dans celles qui sont le moins associées à des tâches traditionnellement maternelles et correspondent plus à des critères de masculinité et de paternité classiques. Yeung *et al.* (2001), à partir de données tirées d'une enquête menée en 1997 auprès de 1 700 familles américaines intactes dans lesquelles on notait la présence d'au moins un enfant âgé de moins de 12 ans, ont cherché à mesurer le temps que les enfants passent avec leur père et les activités qu'ils partagent. Ils ont ainsi pu établir que les pères sont globalement beaucoup plus présents dans la vie de leurs enfants durant le week-end, et que la majorité du temps que pères et enfants partagent est dédié aux jeux et aux loisirs. En effet, pendant les week-ends, les pères y consacrent en moyenne 88% du temps que les mères y accordent en semaine, et il s'agit même de la seule activité où les pères passent plus de temps avec leurs enfants que les mères. De plus, si l'on décortique les temps de loisirs que partagent pères et enfants, on y trouve par exemple des sports et des activités d'extérieur, la télévision, et l'ordinateur ou autres jeux électroniques. Ainsi, les pères sont 2,5 fois plus impliqués dans les sports de leurs enfants que les mères, et 1,5 fois plus dans les jeux d'ordinateur ou électroniques. Viennent ensuite les soins aux enfants à proprement parler (le bain, les couches, les repas, etc.), pour lesquels l'implication directe des pères représente 62% du temps que les mères y consacrent en semaine, tombant à 42% si l'on considère seulement les enfants âgés de deux ans ou moins. La plupart du temps que les pères partagent avec les enfants dans cette catégorie d'âge concerne le moment des repas, c'est donc plutôt une implication passive de leur part. Les moments de la vie de leurs enfants dans lesquels les pères s'impliquent le [113] moins sont ceux liés aux activités éducatives (le travail scolaire, la lecture, les leçons éducatives) et domestiques (les tâches ménagères, les courses, et le temps passé avec l'enfant à s'occuper des autres enfants). Le temps qu'ils consacrent à interagir directement avec leurs enfants dans le cadre d'activités éducatives en semaine représente 45% du temps que les mères y consacrent, et monte à 83% pendant le week-end ; ce ratio était de 44% en semaine et 68% en week-end en ce qui concerne les activités domestiques (Yeung *et al.,* 2001 : 146). Si l'on en croit les résultats de cette étude, il semble que les hommes [[114]](#footnote-114) adoptent de plus en plus cette conception du « nouveau père », plus impliqué dans la vie de leurs enfants, mais surtout le week-end.

Cependant, les activités dans lesquelles ils s'engagent avec leurs enfants ne sont pas encore totalement détachées des rôles liés à l'identité sexuelle, et s'ils s'impliquent davantage dans les sports, ils ont tendance à délaisser les tâches domestiques et les soins des enfants. Si la fin de l'exclusivité de leur rôle de pourvoyeur aurait dû mettre fin à cette conception de la paternité, cette image est toujours fortement présente dans les sociétés nord-américaines, et Williams (2008) affirme que ce sont les stéréotypes culturels comme celui-ci qui empêchent les pères de s'impliquer davantage, notamment dans des activités considérées traditionnellement comme maternelles. Ils sont alors partagés entre la volonté d'être plus présents pour leurs enfants et la conception traditionnelle du père plus distant qui ne fait qu'entretenir financièrement sa famille. Warin *et al.* (1999) affirment que le rôle de pourvoyeur continue à être l'aspect de la paternité vers lequel les pères eux-mêmes se tournent la plupart du temps pour décrire leurs responsabilités au sein de la famille. En revanche, ce qui semble ressortir des entretiens que Williams (2008) a menés auprès de quarante pères, est que ceux-ci veulent éviter d'être des pères pourvoyeurs et distants émotionnellement comme l'étaient leurs pères, et essayent au contraire de s'impliquer davantage. Depuis que la conception bien définie par des standards sexuels du père pourvoyeur et exécuteur de l'autorité parentale n'est plus la référence en matière de paternité, il semblerait que les hommes ne savent plus vraiment comment définir leur rôle et leur implication dans la vie familiale.

[114]

2.2.2. Les hommes  
et le travail non rémunéré

Si certains hommes ont adopté un modèle parfaitement égalitaire, la majorité d'entre eux a essayé de participer plus activement à la vie familiale, en faisant leur part des tâches domestiques et du soin des enfants, tout en laissant la mère au premier plan dans ce domaine. En 1997, les enfants américains ont passé en moyenne 1 heure et 13 minutes par jour à interagir directement avec leur père en semaine, et 3 heures 30 pendant le week-end, ce qui représente respectivement 67% et 87% du temps que les mères y ont consacré (Yeung *et al.,* 2001). Les couples ne sont donc pas encore égalitaires en ce qui concerne le temps passé avec les enfants et, en moyenne, les pères sont encore au deuxième plan. Pourtant, globalement, il ne semble pas que ce soit leur rôle de père que les hommes cherchent à éviter. Les pères américains et canadiens passent de plus en plus de temps avec leurs enfants (Gauthier, Smeedeng et Furstenberg, 2004), cet élément étant même devenu un critère essentiel pour juger de la qualité de leur paternité. En outre, les hommes qui ont des enfants consacrent plus de temps à du travail non rémunéré que ceux qui n'en ont pas, et ce, que leur conjointe ait un emploi rémunéré ou non (Hook, 2006 : 653). Bien que les hommes partagent pourtant la contribution financière au foyer avec leurs compagnes [[115]](#footnote-115), ils ne partagent pas pour autant de manière égale le travail non rémunéré. Selon Goldsheider et Waite (1991 : xiv), c'est la différence de perception entre l'attractivité du travail rémunéré et la dépréciation du travail non rémunéré qui est à l'origine de cette implication moindre. Les deux sociologues observent que la société accorde plus de valeur au marché du travail qu'au travail à la maison, et la priorité mise sur l'emploi rémunéré pousse logiquement les femmes à vouloir échapper au travail domestique, qui est par conséquent envisagé comme un frein au succès professionnel. Par ricochet, cela pousse également les hommes à avoir peu de considération pour le travail domestique et à ne pas lui donner priorité. Il existe alors peu de reconnaissance de l'importance des tâches familiales, ce qui pousse également les enfants eux-mêmes à s'en désintéresser et à chercher à éviter les responsabilités domestiques. De plus, pour Hochschild (1997), si les individus accordent moins d'intérêt à leur vie domestique et accordent davantage de [115] temps à leur vie professionnelle, c'est peut-être certes parce qu'ils aiment leur profession et s'identifient plus fortement à celle-ci qu'à leur vie domestique, mais c'est également par crainte de perdre leur emploi s'ils n'y consacrent pas assez de temps : « dans le concours entre le travail et la maison, les parents qui travaillent choisissent la sécurité, et le marché du travail l'emporte » (Hochschild, 1997 : 198). Dans la plupart des cas, si les deux partenaires repoussent le travail domestique inhérent à la vie familiale, ce sont les hommes qui cherchent le plus à l'éviter.

Si l'on cherche dans les enquêtes sur l'emploi du temps réalisées en 2005 aux États-Unis et au Canada (*Statistique Canada,* 2006b ; *U.S. Department ofLabor,* 2005a) le détail du temps consacré par chaque individu aux diverses activités composant les tâches domestiques, on s'aperçoit que les tendances sont pratiquement identiques dans les deux pays, avec une participation moindre des hommes dans la vie domestique. L'activité dans laquelle les hommes s'impliquent le plus sont les courses de biens et de services, puisque les Canadiens tout comme les Américains y consacrent en moyenne 0,6 heures par jour (comparativement à respectivement 1 et 0,9 heures par jour pour les femmes). C'est ensuite à la préparation du repas et au nettoyage qu'ils participent le plus, avec 0,4 heures consacrées à cette activité en moyenne par jour pour les Canadiens et 0,3 aux États-Unis, soit moitié moins de temps que ce que les femmes y consacrent (0,9 et 0,8 respectivement au Canada et aux États-Unis). S'ensuit le soin des enfants (0,3 pour les hommes des deux pays, comparativement à 0,5 pour les Canadiennes et 0,6 pour les Américaines), et c'est enfin le ménage qui attire le moins les hommes, avec 0,3 heures par jour en moyenne pour les Canadiens et seulement 0,2 pour les Américains. C'est aussi paradoxalement l'activité qui prend le plus de temps aux femmes, puisque cela leur demande en moyenne une heure par jour au nord comme au sud de la frontière. En fin de compte, la seule tâche domestique à laquelle les hommes passent plus de temps que les femmes implique tout ce qui concerne l'entretien et les réparations de la maison, du jardin et de la voiture, puisque tant au Canada qu'aux États-Unis, les hommes y passent en moyenne 0,3 heures par jour et les femmes seulement 0,1 *(Statistique Canada,* 2006b ; *U.S. Department of Labor,* 2005a). En d'autres termes, les femmes accomplissent les tâches domestiques qui sont considérées comme traditionnellement plus féminines, alors que les hommes sont spécialisés dans les tâches plus masculines. Si hommes et femmes ont tendance à converger dans des activités comme la cuisine, les courses ou passer du temps avec les enfants, les hommes sont moins susceptibles de faire le ménage, passer des nuits auprès de leurs enfants [116] malades ou prendre des jours de congés pour rester avec eux. En revanche, ils s'impliquent de plus en plus, auprès de leurs enfants ou dans le travail non rémunéré, dans les activités qui peuvent être identifiées comme des activités « d'homme » (Williams, 2010).

Ainsi, alors que la fin des doctrines séparées ne permet plus de clairement diviser les rôles selon les sexes et que la contribution financière au foyer des deux sexes rend difficile la distinction des rôles sexuels, c'est avec la répartition des tâches domestiques que les familles construisent des identités et des rôles sexuels distincts, même s'ils sont moins explicitement définis qu'avant. En clair, comme l'écrit Feree (1990), la division symbolique et structurelle du travail non rémunéré est l'une des principales manières par laquelle les familles construisent le genre. Si cela n'était pas le cas, le critère de répartition des tâches domestiques serait principalement le temps que chaque conjoint peut y consacrer ; celui qui a le plus de temps en ferait plus. En réalité, s'il est vrai que la participation des hommes dans les tâches domestiques varie un peu selon le temps que leur prend leur emploi salarié, c'est sans commune mesure avec l'emploi des femmes, qui, même lorsqu'elles occupent un emploi à temps plein, ne réduisent pas leur participation domestique autant que les hommes le font (Feree, 1990 : 877). De plus, selon Feree, les femmes acceptent l'idée que les tâches domestiques leur reviennent, et sont par conséquent plus susceptibles de demander une participation de la part de leurs filles que de leurs fils, et celles qui travaillent préfèrent réduire leur part de travail domestique plutôt que demander à leur mari une plus grande contribution. Avec une telle approche, la division des tâches domestiques est un facteur dans la construction du genre (Shelton, 2000). Il est intéressant de noter à ce propos que les études montrent que lorsque les couples se marient, les heures de travail domestiques augmentent pour les femmes alors qu'elles diminuent pour leur mari. De plus, aux États-Unis, il existe un écart plus important dans la répartition du travail domestique entre hommes et femmes chez les couples mariés que dans les autres formes familiales (South et Spitze, 1994). Dans leur étude sur les tendances dans la division des tâches selon les sexes, Bianchi, Milkie, Sayer et Robinson (2000 : 195) concluent eux aussi que « les épouses et les maris affichent leur rôle sexuel 'approprié' au moyen de la quantité et du type de tâches domestiques qu'ils effectuent » [[116]](#footnote-116). De plus, ils identifient un véritable enjeu de masculinité dans la répartition des tâches domestiques au sein du [117] mariage : « plus un mari est dépendant de son épouse sur le plan économique, moins il effectue de tâches ménagères, très probablement comme moyen de réaffirmer sa masculinité » [[117]](#footnote-117) (Bianchi *et al.,* 2000 : 194). Si la division du travail rémunéré et non rémunéré se trouve être au cœur de la question de la division différentiée des rôles selon les sexes, qu'en est-il des couples de même sexe, qui ne peuvent pas s'appuyer sur des cadres traditionnels de spécialisation selon le sexe ? Cherlin (2004) rapporte que dans les couples de même sexe dans lequel l'un des partenaires a des horaires plus longs sur son lieu de travail et des revenus plus élevés, c'est celui qui a le travail le moins chronophage et le moins bien payé qui s'occupe davantage d'effectuer les tâches domestiques et d'entretenir les relations avec la famille et les amis. La répartition des tâches domestiques dans les couples hétérosexuels semble alors bien liée à une bataille de sexes, et en l'absence de jeu de pouvoir entre les deux sexes et sans l'influence des attentes traditionnelles liées au genre, la situation semble donc plus égalitaire.

Si l'on compare à l'échelle internationale, on constate peu de différence entre le temps moyen que les hommes consacrent au travail non rémunéré aux États-Unis et au Canada. Dans une enquête sur l'implication domestique des hommes dans vingt pays entre 1965 et 2003, Hook (2006) rapporte en effet que dans les années 1970, les Canadiens étaient un peu plus impliqués dans les tâches ménagères que leurs homologues américains. De fait, ils consacraient en moyenne 92 minutes par jour au total à l'emploi non rémunéré (en 1971), comparativement à 84 minutes aux États-Unis (en 1975). Une décennie plus tard, en revanche, les Américains ont rattrapé leur retard puisqu'ils passent 114 minutes à accomplir des tâches non rémunérées (en 1985) alors que les Canadiens n'y passent que 104 minutes (en 1986). En 1998, les Américains confirment l'écart et montrent qu'ils passent davantage de temps à effectuer des activités non rémunérées que les Canadiens, avec respectivement 149 et 134 minutes par jour en moyenne (Hook, 2006). En cette fin de siècle, les hommes sont bien plus présents dans l'emploi non rémunéré aux États-Unis et au Canada que dans un grand nombre de pays européens, comme la Suède (où les hommes y consacrent en moyenne 109 minutes par jour en 2000), aux Pays-Bas (117 minutes en 2000), en France (120 minutes en 1998), alors que les hommes de Grande Bretagne (135 minutes en 2000) et ceux de Norvège (139 minutes en 2000) s'impliquent à peu près autant que les Canadiens, mais toujours moins que les Américains. Il convient tout de même de noter [118] que l'implication des hommes aux États-Unis telle que décelée par cette enquête de 1998 apparaît être exceptionnellement haute, puisque les 149 minutes par jour en moyenne comptabilisées en 1998 retombent à 129 minutes en 2003, ce qui semble plus cohérent avec l'évolution progressive des États-Unis les autres années [[118]](#footnote-118). En 2003, l'implication des hommes aux États-Unis est donc moins importante que celle des Canadiens en 1998 ; il est alors difficile de dire dans quel pays les hommes s'impliquent le plus, toutefois les tendances restent globalement similaires. Etant donné que la répartition des tâches domestiques - et *a fortiori* l'implication des hommes dans les tâches domestiques - est très fortement liée à l'image et aux attentes associées aux rôles traditionnels des sexes, on pourrait s'attendre à ce que les pays qui présentent des relations de couples plus égalitaires soient ceux dans lesquels les hommes consacrent davantage de temps à l'emploi non rémunéré. Les taux d'activité des femmes étant à peu près les mêmes dans la plupart des pays occidentaux, ceux-ci se retrouvent face aux mêmes problématiques, à savoir le partage des tâches domestiques dans le couple. Or, d'après le portrait brossé dans le premier chapitre, il nous semblait que les relations de couple étaient légèrement moins égalitaires aux États-Unis qu'au Canada, et à plus forte raison que dans les pays européens nordiques. Il peut donc paraître surprenant que les États-Unis soient les champions de l'implication des hommes dans les tâches domestiques. D'après ce que Hook (2006) constate suite à son analyse de la participation des hommes à l'emploi non rémunéré dans vingt pays, la forte participation des hommes aux États-Unis en comparaison avec leurs homologues canadiens et européens n'implique pas nécessairement que les Américains sont plus égalitaires. En effet, plusieurs autres facteurs sont à prendre en compte et influencent l'implication des hommes dans le travail rémunéré : « les pères en Norvège font la même quantité de travail non rémunéré ou un peu moins que les pères aux États-Unis parce que, même si taux d'activité des femmes est similaire dans les deux pays, les femmes salariées aux États-Unis ont des horaires de travail plus longs » [[119]](#footnote-119) (Hook, 2006 : 655). Il est vrai que les travailleurs américains font en moyenne des journées plus [119] longues que leurs homologues canadiens, et depuis les années 1990 ceci est particulièrement dû à l'augmentation du nombre d'heures travaillées par les femmes (Heisz et LaRochelle-Côté, 2003) [[120]](#footnote-120) ; les hommes sont donc obligés de participer davantage aux tâches domestiques aux États-Unis.

La participation des uns et des autres au travail rémunéré et non rémunéré est sous-tendu par deux tendances de fond dont le lien de causalité est évident : le départ des femmes vers le marché du travail force les hommes à rentrer au foyer pour compenser celui-ci, mais l'important reste avant tout que la famille atteigne un bon équilibre dans le bien être financier et domestique. Les conjoints assurent ensuite cet équilibre comme ils le peuvent ou comme ils le veulent. À ce propos, Beaujot (2000) invite à prendre des précautions par rapport aux études portant sur la participation des hommes au travail non rémunéré et à ne pas négliger la contrepartie financière que les hommes qui participent peu au tâches domestiques fournissent au foyer : « quand les chercheurs notent, par exemple, que les femmes assument la principale responsabilité des tâches domestiques, ils ne font souvent pas suffisamment le lien avec leur plus grande responsabilité en ce qui concerne les revenus de la famille » [[121]](#footnote-121) (Beaujot, 2000 : 22). Ainsi, d'une manière ou d'une autre, même si les critères et les manifestations de leur implication ne sont pas toujours clairs, les conjoints et les pères prennent part à la vie familiale.

2.2.3. Le nouveau père et la dissolution familiale :  
le paradoxe du père plus impliqué mais plus absent

Malgré une implication croissante de la part des hommes dans la vie familiale et dans les tâches domestiques depuis les années 1970, celle-ci n'a pas été équivalente à [120] l'investissement du marché du travail par les femmes. Ainsi, les hommes ne partagent pas encore de façon vraiment égale les tâches domestiques, et selon Larson, Goltz et Hobart (1994), ils ont encore fort à faire pour que les femmes soient satisfaites des efforts qu'ils fournissent dans ce domaine :

La participation des femmes au marché du travail et leur niveau de revenus vont probablement continuer à augmenter de façon importante, parallèlement à une augmentation du pouvoir des femmes. Il semble raisonnable de prédire que l'un des résultats de ces tendances sera la continuation des taux élevés de conflits et séparations maritales, jusqu'à ce que les maris canadiens apprennent à partager le travail domestique et la prise de décisions familiales aussi volontiers qu'ils ont partagé le travail salarié avec leurs épouses (Larson, Goltz et Hobart, 1994 : 302).

La relation qu'ils entretiennent avec la vie familiale les entraîne donc dans un cercle vicieux : leur trop faible implication dans la vie familiale aux yeux des femmes est en partie responsable de nombreuses séparations conjugales ; paradoxalement, les dissolutions d'union sont l'une des raisons principales pour lesquelles les hommes sont moins présents auprès de leurs enfants. En effet, si les pères s'impliquent davantage dans la vie de leurs enfants et dans la vie familiale en général à travers un partage croissant des tâches domestiques et des soins prodigués, leur tâche est rendue plus compliquée par l'augmentation des divorces et séparations. Les hommes ont parfois du mal à trouver leur place dans la famille et auprès de leurs enfants tant ils ne savent pas quel rôle ils doivent jouer, mais la nature de celle-ci est encore plus difficile à identifier après une séparation d'avec la mère de l'enfant. C'est l'ironie de ce décalage entre la volonté de la plupart des pères d'être plus présents dans la vie de leur enfant et la réalité des séparations qui fait dire à Mintz (1998) que les hommes vivent ici un véritable paradoxe :

Le paradoxe fondamental de notre temps est que la célébration de l'implication des hommes dans les familles s'est accompagnée d'une baisse dans la quantité de temps réel que les hommes passent avec leur famille. Les hommes d'aujourd'hui sont à la fois plus et moins impliqués dans la vie de famille que ceux de la génération précédente. D'une part, de nombreux hommes sont plus préparés que par le passé à jouer un rôle actif, plus nourricier, dans la vie de leurs enfants, et à participer de façon plus égale au soin des enfants et aux tâches domestiques. [...] D'autre part, à cause des mariages de plus en plus tardifs, de [121] l'union libre, et du divorce, les hommes passent aussi une proportion de plus en plus réduite de leur vie d'adulte en tant que pères ou maris [[122]](#footnote-122) (Mintz, 1998 : 23).

L'abandon de la responsabilité paternelle coïncide dans la plupart des cas avec le moment où la relation conjugale des parents se termine par une séparation ou un divorce (Waller, 2002). Il est alors plus difficile pour le père de maintenir un contact avec l'enfant - si tant est que celui-ci le souhaite - dans la mesure où, le plus souvent, l'enfant continue de vivre au domicile de la mère. Au Canada, dans les années 1990, 77% des enfants restaient avec leur mère après une séparation des parents (Juby, *et al.,* 2005) ; c'était également le cas de 73% des enfants aux États-Unis [[123]](#footnote-123) à la même époque (Clarke, 1995). En revanche, seulement 7% des enfants canadiens (Juby, *et al.,* 2005) et 10% des enfants américains (Clarke, 1995) vivaient exclusivement avec leur père, ce qui explique que de nombreux pères soient moins présents dans la vie de leurs enfants suite à une séparation. En effet, dans les cas où le père ne partage plus le domicile de l'enfant, ou lorsque celui-ci vient dans le cadre d'arrangements prévus pour le week-end ou les vacances, le contact au quotidien est plus difficile à maintenir, et il revient alors essentiellement à la mère de l'entretenir. La séparation des parents demande une réadaptation à des nouveaux rôles parentaux, une fois de plus mal définis, comme le font remarquer Madden-Derdich et Léonard (2000 : 311) :

Les parents doivent établir de nouvelles règles pour élever leur enfant ensemble dans leur nouvelle structure familiale tout en abandonnant leur rôle de partenaires conjugaux. De plus, leur rôle individuel en tant que parent est considérablement modifié. La majorité des mères doivent s'ajuster à leur rôle de seule gardienne physique, prenant la responsabilité principale de la gestion du foyer et des besoins quotidiens des enfants. Les pères, d'un autre côté, doivent s'ajuster à la perte de la vie commune avec leurs enfants, qui est décrite par beaucoup d'hommes comme étant la perte la plus importante dans le divorce [[124]](#footnote-124).

[122]

Il faut tout de même compter que certains enfants, s'ils ne peuvent plus vivre avec leurs deux parents en même temps après leur séparation, continuent de partager leur vie quotidienne avec leur père et leur mère de façon alternative. Ainsi, dans les années 1990, la proportion d'enfants en garde partagée est de 16% aux États-Unis (Clarke, 1995) et de 17% au Canada (Juby, *et al.,* 2005). Si l'augmentation du nombre de séparations conjugales ne laisse pas augurer d'une amélioration radicale de la situation pour les pères, il semblerait pourtant que les parents souhaitent désormais de plus en plus partager l'éducation de leurs enfants, puisque en 2000, 37% des enfants canadiens étaient en garde partagée, physique ou légale (Juby, *et al.,* 2005). Il est intéressant de noter que si les proportions de gardes attribuées au père et de gardes partagées diffèrent peu en moyenne aux États-Unis et au Canada, en revanche ces modes de garde sont bien plus répandus au Québec que dans le reste du Canada. À partir de données tirées des différents cycle de l'Enquête longitudinale nationale sur les enfants et les jeunes réalisés dans les années 1990, Juby, Le Bourdais et Marcil-Gratton (2005) calculent que le fait de résider au Québec plutôt que dans une autre province canadienne augmente considérablement les probabilités pour qu'un enfant vive exclusivement avec son père. Par ailleurs, un enfant québécois a trois fois plus de chances qu'un enfant du reste du Canada de vivre en garde partagée. Les auteurs attribuent cela à la forte propension des Québécois à vivre en union libre plutôt que dans le cadre du mariage, et à adopter des comportements plus égalitaires dans leurs rapports parentaux et conjugaux. En revanche, si les pères québécois conjoints de fait restent plus impliqués que les autres dans la vie de leurs enfants même après une séparation, les études montrent que, globalement, les pères qui étaient mariés à la mère de leur enfant ont plus tendance à garder contact suite à un divorce comparativement aux enfants conçus dans le cadre d'une union libre. Ainsi, à l'échelle nationale, 21% des enfants canadiens dont les parents étaient conjoints de fait avant de se séparer ne voyaient plus leur père après la séparation comparativement à 11% de ceux dont les parents étaient mariés (Marcil-Gratton, *et al.,* 2000).

La baisse de la présence des pères dans la vie de leurs enfants après la séparation de leurs parents n'est pas la seule conséquence que l'augmentation des séparations [123] conjugales a sur le lien entre pères et enfants. Très nombreux sont les parents séparés qui reprennent ensuite une vie conjugale avec un nouveau partenaire ou une nouvelle conjointe quelques temps après leur séparation. La majorité des pères (ceux qui n'ont pas la garde principale de leurs enfants issus d'une précédente union) se retrouvent alors parfois à devoir assumer plusieurs paternités et rôles paternels différents : les enfants issus de la précédente union, pour lesquels ils sont des pères à distance puisqu'ils ne vivent pas dans le même domicile, les enfants de leur nouvelle conjointe avec lesquels ils partagent la résidence, et potentiellement les nouveaux enfants nés de l'union avec la nouvelle conjointe. Etant donné que les deuxièmes unions présentent davantage de risques de dissolutions que les premières (Cherlin, 1978 ; Juby et Le Bourdais, 1998), et que ces changements de situations peuvent se répéter à plusieurs reprises, les pères sont parfois amenés à développer de véritables carrières paternelles - ou « paternité en série » (Marcil-Gratton et Le Bourdais, 2000) - où ils sont tour à tour et à la fois pères absents, pères résidents, et beaux-pères. Dans une étude menée en 1998 à partir des données de *l'Enquête sociale générale* de 1990 concernant 2 462 pères canadiens âgés de 40 à 69 ans, Juby et Le Bourdais (1998) essayent de retracer les différentes trajectoires paternelles que peut vivre un homme au cours de sa vie. Dans leur analyse, elles identifient trois manières pour un homme de commencer la paternité : cela peut être dans le cadre *d'une famille intacte,* à la naissance (ou adoption) du premier enfant qu'un homme a de la conjointe avec laquelle il vit ; cela peut être également lorsqu'il a un premier enfant d'une femme avec laquelle il ne vit pas, auquel cas il sera un père sans partenaire ; enfin, un homme sans enfant peut devenir père pour la première fois lorsqu'il se met en couple avec une mère seule, dans le cadre d'une famille dans laquelle il est beau-père *(stepfather family).* À partir de cette première paternité, les hommes peuvent vivre différentes transitions dans leur trajectoire paternelle ; Juby et Le Bourdais en identifient quatre. La plus courante intervient au moment de la séparation (la plupart du temps volontaire, quelques fois suite au décès de l'un des partenaires) des parents d'une famille intacte ou reconstituée *(stepfamily).* Une autre trajectoire que peuvent emprunter les pères se rencontre au moment où un père seul se met en couple avec une femme sans enfants, formant ainsi une famille dans laquelle les seuls enfants sont ceux du père et où la femme est belle-mère *(stepmother family).* La troisième intervient lorsqu'un père forme une nouvelle union conjugale avec une mère et vit avec les enfants que celle-ci a eus lors d'une précédente relation, ce qui met l'homme au cœur d'une *famille recomposée* mélangeant les enfants des deux partenaires. Enfin, le [124] père se retrouve à la tête d'une *famille recomposée complexe (complex stepfamily)* lorsqu'un enfant supplémentaire naît au sein d'une de ces familles recomposées, qui regroupe alors les enfants biologiques du nouveau couple et les enfants que l'un ou les deux partenaires ont eus de leurs unions précédentes. S'il est évident que tous les hommes ne vivent pas ces transitions et que nombreux en restent à leur premier rôle parental, certains passent par une voire plusieurs de ces phases, ce qui rend la nature de leur rôle de père très complexe et leurs responsabilités paternelles multiples :

Dans les familles où la conjointe du père tient le rôle de belle-mère ou dans les familles recomposées, les pères doivent mettre en équilibre leurs responsabilités vis-à-vis de leurs familles passées et présentes, en termes de relations, de soutien financier, et même de proximité géographique ; dans les familles dans lesquelles ils tiennent le rôle du beau-père, ils doivent probablement s'adapter plus souvent à la présence à temps plein de leurs beaux-enfants à la maison [[125]](#footnote-125) (Juby et Le Bourdais, 1998 : 174).

Cette situation d'ores et déjà compliquée est rendue plus floue encore par le manque de cadres institutionnels entourant la définition des rôles de beau-père et belle-mère, comme le démontrait déjà Cherlin en 1978 dans son article « Remarriage as an Incomplète Institution ». Pourtant, si la majorité des pères n'a pas eu à vivre l'ajustement qui suit nécessairement une transition dans la trajectoire paternelle (deux tiers des hommes concernés par l'enquête de Juby et Le Bourdais ont restreint leur carrière paternelle à leur famille intacte d'origine), il n'en reste pas moins qu'un quart (23%) a dû vivre au moins une transition et s'adapter à un nouveau rôle paternel. Un septième des pères étudiés ont vécu une troisième transition dans leur trajectoire paternelle, et un vingtième sont passés par une quatrième modification de leur statut paternel. Ceci tend à montrer que les situations paternelles complexes ne sont pas rares, d'autant que la moitié des hommes de l'étude de Juby et Le Bourdais (1998) qui formaient une famille recomposée ont déclaré avoir un enfant supplémentaire avec leur nouvelle compagne. Toutefois, même dans ces familles où le nouveau couple a un enfant en commun, le risque de séparation est plus grand quand l'homme est le beau-père des enfants du ménage (Juby *et al.,* 2001).

[125]

Alors que l'homme avait déjà du mal à définir son rôle de père auprès de ses enfants, la confusion qui entoure la paternité dans le cas de familles recomposées est un obstacle supplémentaire à l'implication du père :

L'image d'ensemble est celle d'une incertitude grandissante autour du rôle paternel. Même dans les situations les plus 'simples', dans le contexte d'une famille intacte stable, les hommes doivent trouver leur place particulière en tant que père face aux événements du cours de la vie dans un monde qui change rapidement - arrivée de nouveaux enfants, changements au travail, commencer l'école ou déménager, pour ne pas tous les nommer - et qui perturbent le *statu quo* et peuvent impliquer une réorganisation de la division des tâches et de la responsabilité entre les parents. Le défi est évidemment plus grand pour les hommes de plus en plus nombreux qui sont impliqués dans des parcours de vie un peu plus complexes, c'est-à-dire pour ceux qui vivent des transitions parentales suite à des relations conjugales de plus en plus instables [[126]](#footnote-126) (Juby et Le Bourdais, 1998 : 174).

Or, c'est un fait, en Amérique du Nord comme dans l'ensemble des pays occidentaux, l'instabilité conjugale ne va pas en diminuant. Notons tout de même que depuis les années 1980, le taux de divorces dans les deux pays descend doucement (les États-Unis ont atteint le pic de la proportion de divorces en 1981, le Canada en 1987). Cependant cela ne signifie pas pour autant que les couples se séparent moins, mais plutôt qu'ils ont moins tendance à officialiser leur union par un mariage, et ont par conséquent moins recours au divorce. Du reste nous avons vu que les enfants nés de parents non mariés sont plus susceptibles de vivre la séparation de leurs parents ; si l'on tient compte de la hausse des enfants nés hors mariage, on peut prédire de belles carrières paternelles aux hommes nord-américains.

[126]

Conclusion :  
la réorganisation des stratégies familiales  
et la redéfinition des rôles

[Retour à la table des matières](#tdm)

En Amérique du Nord comme dans le reste du monde occidental, de nombreux facteurs économiques et sociaux ont poussé les hommes et les femmes à devoir repenser leur rôle au sein de la famille. Parmi eux, celui qui a déclenché les remaniements les plus profonds, et qui a poussé les hommes et les femmes, au-delà de l'organisation et des stratégies familiales, à repenser la définition de leurs rôles, semble être l'entrée massive des femmes sur le marché du travail, qui a fait voler en éclat la division traditionnelle des rôles selon les sexes. Depuis les années 1970, le monde du travail autrefois uniquement masculin s'est ouvert aux femmes, et les tâches domestiques, très fortement associées au féminin, se sont masculinisées. La proportion très importante de femmes, y compris des épouses et des mères, sur le marché du travail est la preuve que l'ouverture de la sphère publique aux femmes est une réussite, et rares sont ceux qui iraient remettre leur présence en cause. Nous émettrons cependant deux réserves quant à ce tour de force autrement incontestable. Tout d'abord, il est à noter que les femmes sont toujours essentiellement concentrées dans des domaines qui sont traditionnellement féminins, par exemple au Canada, où 67% des femmes actives en 2004 travaillent dans les domaines de l'enseignement, des soins infirmiers, de la santé, du travail de bureau ou d'administration, de la vente ou des services, comparativement à seulement 30% des hommes actifs *{Statistique Canada,* 2006a). Cela s'expliquait facilement dans les années 1960 et 1970 lorsque le travail des femmes n'était pas aussi normalisé qu'aujourd'hui et que seuls certains postes - dont l'occupation par une femme ne menacerait pas l'ordre établi - leur étaient ouverts. En revanche, l'invocation de cette norme sociale justifie moins les écarts d'aujourd'hui, d'autant que les femmes ont davantage tendance à faire des études supérieures que les hommes [[127]](#footnote-127) (Therborn, 2004) et devraient donc pouvoir, en théorie, accéder à plus de domaines professionnels [[128]](#footnote-128). En [126] outre, ce phénomène ne semble pas en passe de diminuer, puisque la proportion de femmes actives travaillant dans des domaines traditionnellement féminins est exactement la même que dix ans auparavant [[129]](#footnote-129) *(Statistique Canada,* 2006a). Le deuxième aspect qui nous indique que les femmes ne se sont pas encore totalement appropriées la sphère publique au même titre que les hommes est que quarante ans après l'ouverture du marché du travail aux femmes, l'égalité salariale entre les sexes n'est toujours pas atteinte. L'OCDE calcule en 2000 qu'en ajustant les salaires des temps partiels [[130]](#footnote-130), les femmes actives gagnent en moyenne 51% des revenus masculins au Canada, 62% aux États-Unis (Therborn, 2004). Dans le même ordre d'idées, le Programme des Nations Unies pour le développement a lui aussi cherché à mesurer la différence salariale entre hommes et femmes, cette fois en tenant compte de toute la population active et sans faire d'ajustement pour le travail à temps partiel. Cette enquête démontre que les Canadiennes comme les Américaines gagnent en 2000 en moyenne 62% de ce que gagnent leurs homologues masculins. Il n'en reste pas moins que les femmes ont leur place dans la sphère publique, et que de moins en moins, chez les jeunes générations, les femmes se pensent faites pour rester au foyer (Mercier 1990).

En conséquence de ce déplacement des femmes vers la sphère publique, les hommes, de leur côté, ont dû faire le chemin inverse. Avec la généralisation du double revenu ils ont dû abandonner leurs prérogatives de pourvoyeur de la famille, et avec le gain de pouvoir qui s'en est suivi chez les femmes, ils ont également dû oublier l'autorité paternelle au profit de celle, davantage partagée, de l'autorité parentale. Une fois ces deux éléments, qui définissaient jusqu'alors leur rôle de père, remis en cause et avec l'attribution de nouvelles tâches domestiques, les hommes manquent de repères et de cadres pour exercer leur rôle conjugal et parental, face à des femmes qui gagnent du pouvoir dans la sphère publique tout en continuant à régner sur la sphère privée :

Le profil du « père de famille », sans doute autrefois trop rigide mais certes bien défini, a maintenant acquis une telle fluidité que les hommes semblent à peine [128] s'y retrouver, encore moins s'y ajuster. Les femmes n'ont pas eu, pour gagner leur autonomie à l'égard des hommes, à négocier la présomption de leur maternité ou leur présence auprès des enfants. Ce sont des défis auxquels un nombre grandissant de pères doivent aujourd'hui se mesurer (Marcil-Gratton *et al,* 2003 : 163).

Malgré une plus grande implication des hommes dans la vie familiale et particulièrement auprès de leurs enfants, ce sont encore les mères qui sont les principales responsables du soin des enfants, loin devant les pères. Si cette distinction a moins d'importance dans le cas de familles intactes et peut répondre à une stratégie familiale élaborée à deux, elle devient plus problématique dans le cas de séparations conjugales impliquant des enfants. Selon les cas, le père se retrouve souvent dans des situations où il est plus difficile pour lui de travailler son lien avec l'enfant, voire dans des situations où celui-ci démissionne de ses responsabilités familiales. Cette tendance est favorisée par l'instabilité conjugale de ces quarante dernières années et se heurte alors à une certaine pression sociale qui s'exerce sur les pères afin qu'ils s'impliquent davantage auprès de leurs enfants :

D'une part, la baisse du revenu des hommes, la hausse du chômage et l'instruction universitaire des femmes créent des opportunités d'emploi pour les femmes, ce qui exige alors des hommes une plus grande implication dans les rôles traditionnellement plus féminins attenant au foyer et un renforcement des liens père/enfant ; la séparation, le divorce, d'autre part, affaiblissent le lien entre les enfants et leur père qui risquent, en conséquence, de n'assumer ni le rôle du pourvoyeur pas plus que celui du père nourricier [[131]](#footnote-131) (July et Le Bourdais, 1998 : 163).

Ainsi, le lien que les pères entretiennent avec leurs enfants les dépasse et est lié à un certain nombre de facteurs socio-économiques qui influencent les familles et leur organisation. Mintz (1998 : 23) écrit ainsi que la fragilité de l'engagement de l'homme dans la famille tout autant que la plus grande implication de certains pères auprès de leurs enfants sont tous les deux « connectés à des changements économiques et culturels plus larges ». Il cite entre autres, en plus de l'afflux des femmes sur le marché du travail, « la révolution sexuelle, qui sape l'intérêt de la monogamie du mariage [129] traditionnel comme seule possibilité d'avoir accès à la sexualité ; [...] la légalisation de l'avortement, qui pousse beaucoup d'hommes à abandonner leur responsabilité morale envers la naissance d'un enfant », sans oublier « la hausse du divorce et l'union de fait, qui ont rendu les familles moins stables que par le passé » [[132]](#footnote-132) (Mintz, 1998 : 23).

La réorganisation de la famille se retrouve alors prise dans une plus large redéfinition des rôles provoquée par ces changements économiques, culturels et sociaux. Le réajustement des rôles sexuels des hommes et des femmes va déclencher celui des rôles parentaux et conjugaux :

L'ébranlement en profondeur des rapports hommes-femmes, tant sur le plan des valeurs que sur les plans économique et juridique, entraîne une recomposition complète des rôles et des identités des personnes à l'intérieur des familles, ainsi que des relations et des attentes des uns à l'égard des autres (Fortin et Gagnon, 2009 : 234).

Les rôles sexuels sont moins différenciés, la division des tâches selon les sexes plus floue, la doctrine des sphères complémentaires et distinctes abolie. Les hommes attendent des femmes qu'elles travaillent et contribuent au revenu familial ; les femmes attendent de leurs compagnons qu'ils compensent leur départ du foyer en effectuant leur part de tâches domestiques et en mettant en place une vraie co-parentalité. Ainsi, comme Laplante et Godin (2003 : 215) le remarquent, « [l]a dynamique typique des nouveaux couples contemporains semble devoir se fonder sur l'identité des fonctions des partenaires plutôt que sur leur différence ». La famille se fait alors l'écho intime de ce qui se passe dans la société ; les relations au sein du foyer deviennent plus égalitaires, à l'image du statut des hommes et des femmes dans la sphère publique et dans le monde du travail en particulier. C'est en cela que Therborn remarque que le Canada et les États-Unis font partie des sociétés post-patriarcales, qu'il définit par « l'autonomie des adultes par rapport à leurs parents et des droits familiaux égaux pour les hommes et les femmes - pas seulement des droits proclamés mais des droits que l'on peut faire valoir [130] en cour de justice » [[133]](#footnote-133) (Therborn, 2004 : 127). L'égalité conjugale et parentale de l'homme et de la femme au sein du foyer ne présume en revanche pas de leur égalité salariale. Toutefois, en théorie, dans la famille moderne, avec la baisse de pouvoir du mariage, avec l'abolition de l'autorité paternelle au profit de l'autorité parentale, et l'abandon par les censeurs du concept patriarcal de « chef de famille » [[134]](#footnote-134), l'homme n'a plus l'ascendant sur la femme comme c'était le cas auparavant. Pour autant, la proportion toujours assez relative de femmes placées à des positions dirigeantes dans les hautes sphères économiques, juridiques et politiques, ainsi que le simple fait que les femmes ne sont pas encore tout à fait les égales des hommes ni dans le monde du travail ni au sein du foyer (comme le montre l'inégale répartition des tâches domestiques), impliquent que les sociétés canadiennes et américaines ne se sont pas encore totalement débarrassées de leur ancrage patriarcal. Il n'en reste pas moins que le patriarcat, en tant que « système d'organisation de la famille et de la société, basé sur la répartition différentielle des tâches, à savoir la soumission de la femme et l'obéissance des enfants » (Ben Barka, 2003a : 27), a nettement reculé dans ces deux sociétés, au point d'être « le gros perdant du XXe siècle » aux dires de Therborn (2004 : 72), qui estime que « aucune autre institution sociale n'a été obligée de se retirer autant ». On en veut pour exemple le choix du nom de famille au Québec, qui, bien qu'apparemment anecdotique, semble pourtant illustrer une certaine tendance à valoriser davantage l'identité maternelle (Valetas, 2002). En 1981, l'article 393 du nouveau code civil québécois adopté en 1980, entre en vigueur ; celui-ci impose aux femmes le maintien de leur nom de naissance, elles ne peuvent donc plus prendre celui de leur mari au moment du mariage. Ceci est donc un premier pas vers l'officialisation de la dépatriarcalisation de la société québécoise, et la marque de la perte d'ascendance du mari sur sa femme. Le prolongement de cet article concerne les enfants, qui peuvent alors recevoir le nom du père, celui de la mère ou un nom composé à partir des noms de famille du père et de la mère. Suite à cette nouvelle législation, le démographe québécois Louis Duchesne (2002) note que le nom du père perd du terrain : les enfants nés en 1980 reçoivent dans [131] 93% des cas le nom de leur père, en 1997 ils ne sont plus que 72%. Cette même année, 21% des enfants avaient reçu un nom double (parmi les noms doubles, le nom de la mère précède celui du père dans trois cas sur quatre, soit 16% de tous les enfants nés en 1997 au Québec), et 6% portent seulement le nom de la mère. À la fin des années 1990, si l'on additionne les noms doubles débutant par le nom de la mère et les noms de la mère, c'est un enfant sur cinq qui est d'abord identifié à la mère (en 1992, c'était même un enfant sur quatre), signe que le Québec s'éloigne petit à petit de ses ancrages patriarcaux. Par ailleurs, ce sont les francophones, plus que les anglophones ou les allophones, qui ont le plus tendance à donner à leur enfant le nom de la mère ou un nom double dans lequel le nom de la mère tient la première position. Ceux-ci ont donc moins tendance que les anglophones à vouloir identifier leurs enfants avec le nom du père (en 1997, 78,5% des anglophones au Québec donnent à l'enfant le nom du père comparativement à 69,6% pour les francophones) ; on retrouve donc ici une fois encore la particularité culturelle du Québec francophone. Il n'en reste pas moins que la très grosse majorité des Québécois, pourtant les plus égalitaires dans leurs comportements conjugaux et face aux rôles des sexes, continuent cependant de choisir le nom du père, signe que même si la législation et les comportements démographiques cherchent graduellement à initier ou à accompagner le recul du patriarcat, les attitudes des Québécois, des Canadiens et des Américains en sont encore largement empreintes.

[132]

[133]

**Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

Deuxième partie

ATTITUDES ET REPRÉSENTATIONS  
DE LA FAMILLE : LA RÉACTION  
DE L’OPINION PUBLIQUE  
FACE AUX CHANGEMENTS  
FAMILIAUX

[Retour à la table des matières](#tdm)

[134]

[135]

Les indicateurs sociodémographiques sont les premiers témoins des évolutions que connaissent les sociétés, et à ce titre ils nous permettent de brosser de façon précise le paysage familial qui s'est redessiné depuis les années 1970. Dans l'ensemble, les tendances familiales des Nord-Américains présentent une certaine similarité, mais il nous a tout de même été possible de repérer des différences notables entre ces sociétés, notamment parce que le Québec semble embrasser plus pleinement les évolutions familiales, voire les devancer dans certains cas. Cependant, l'évolution démographique et sociale n'est pas nécessairement en adéquation avec les mentalités de la population. Cette diversification des comportements peut être le résultat d'une modification du contexte économique ou culturel sans pour autant que la population y adhère pleinement ; les nouveaux comportements peuvent également devancer un changement d'attitude de la part de la population. Après avoir pris la mesure du changement de la famille depuis les années 1970, nous souhaitons à présent savoir à travers l'étude de l'opinion publique si les populations de nos trois sociétés d'étude agréent ces évolutions et si les représentations qu'elles se font de la famille s'en sont trouvé modifiées. Afin de pouvoir mesurer l'attitude de la population face à l'évolution de la famille il nous faut interroger celle-ci sur ses croyances envers différentes valeurs familiales, par le biais de sondages d'opinion, à différents moments de notre période d'étude, ce qui nous permettra ainsi de nous rendre compte de l'évolution des mentalités. Nous pensons que cette méthode est la plus à même de rendre compte de l'adhésion aux changements familiaux et de l'intégration de ceux-ci dans les mentalités, puisque comme le faisait remarquer Chantai Maillé, « [1]'opinion publique, prise en instantané via les sondages d'opinion à différentes périodes, constitue un champ d'observation privilégié des attitudes et des normes » (Maillé, 1990, p.71). À cette fin, nous utiliserons principalement les données du *World Values Survey* (WVS), qui permettent un suivi longitudinal de l'évolution des valeurs grâce aux quatre vagues d'enquête successives [[135]](#footnote-135) menées en 1982, 1990, 2000 [[136]](#footnote-136) et 2006. Ces données sont à la disposition des [136] chercheurs et ceux-ci peuvent les utiliser en sélectionnant dans la base de données les échantillons et les variables qui les intéressent. Outre l'assurance de la validité et de la comparabilité des données obtenues par le *WVS,* celles-ci nous permettent de mener à bien notre objectif comparatiste en incluant le Québec. En sélectionnant la variable du lieu de résidence, il nous a en effet été possible d'extraire les données québécoises de l'ensemble des résultats canadiens pour les analyser séparément. En revanche, nous n'avons pas pris en compte la variable de la langue, les données québécoises regroupent donc les réponses des Québécois francophones et anglophones [[137]](#footnote-137). Il ne nous a toutefois pas été possible de réaliser cette distinction entre le reste du Canada et le Québec pour la vague de 1982, la variable de la résidence n'ayant pas été prise en compte dans la récolte des données cette année-là. Le lecteur devra donc garder à l'esprit que les données du Canada en 1982 regroupent celles du Québec et celles des autres provinces. Il n'en demeure pas moins que pour les autres années, nous pouvons comparer les résultats de l'ensemble des États-Unis avec ceux de l'ensemble du Québec, ainsi qu'avec ceux du reste du Canada (toutes les autres provinces à l'exclusion des données québécoises). En conservant tout au long de notre analyse la variable de la résidence ainsi que celle des différentes vagues, nous avons pu analyser les réponses, sur plusieurs indicateurs sélectionnés en fonction de leur pertinence à l'égard à notre propos, de quelque 5 000 Américains, 3258 Canadiens hors Québec, et 742 Québécois après pondération. Des enquêtes menées par des chercheurs et publiés dans leurs différents travaux viendront compléter ces données. Enfin, nous aurons également recours aux sondages d'opinion relatifs aux diverses questions familiales réalisés depuis la fin des années 1960 aux États-Unis, au Canada anglophone et au Québec par des instituts de sondage ou groupes d'intérêt, rendus publics par ceux-ci ou dans la presse.

Une fois de plus, il est difficile de savoir qui des changements familiaux ou des changements d'attitude ont déclenché les autres tant ils sont imbriqués. Pour Mintz et Kellog (1988 : 205), « la clé pour comprendre les récents bouleversements dans la vie de famille réside dans un profond changement des valeurs culturelles ». Ce sont donc [137] ces valeurs culturelles et sociales que nous cherchons à mesurer à travers les sondages et les enquêtes d'opinion. Le terme « valeur » a souvent été utilisé sans discernement ces dernières années, notamment par l'intermède des *family values,* très présentes sur la scène publique et médiatique américaine. En fait, les valeurs sociales, selon le psychologue Milton Rokeach - qui fut l'un des premiers à théoriser et à définir les valeurs sociales dans les années 1960 - sont des croyances, selon lesquelles un mode de conduite spécifique est préférable, d'un point de vue personnel ou social, à un mode de conduite opposé ou inverse (Rokeach, 1973). Les valeurs sont un idéal social, une sorte de principe qui guide les individus ou les sociétés ; elles servent de critère de jugement, de préférence, de choix et de décision étant donné qu'elles sont la base de la connaissance, des croyances et des attitudes de chacun (Rokeach, 1968). C'est justement sur les valeurs sociales des Canadiens et des Américains que Michael Adams, fondateur et président de la firme de sondage canadienne Environics, s'est penché dans ses différents travaux (Adams, 2003, 2005, 2006). Grâce aux enquêtes d'opinion qu'il répète tous les quatre ans depuis 1992 dans ces deux sociétés nord-américaines, il a pu mesurer les récentes évolutions des valeurs sociales des Canadiens et des Américains. À cet égard, il a constaté que, bien loin de se ressembler de plus en plus, les États-Unis et le Canada, au contraire, s'éloignent au fil des années du point de vue de leurs valeurs, les Américains se repliant sur des valeurs sociales plus conservatrices alors que les valeurs exprimées par les Canadiens sont de plus en plus libérales, et cela dans un grand nombre de domaines (Adams, 2003). En effet, que cela soit dans le rapport à l'autorité, à la conformité, à l'argent ou à la violence, sur le sentiment de sécurité, le dévouement envers son pays, la religion, les rapports des sexes ou les dynamiques familiales, cet écart se retrouve, que l'on prenne chacun des pays dans son ensemble ou que l'on compare les grandes zones régionales. Adams (2003) établit même que la plus conservatrice des régions canadiennes reste plus libérale que la plus libérale des régions américaines [[138]](#footnote-138). Les mêmes conclusions s'imposent en ce qui concerne les valeurs familiales. John Micklethwait et Adrian Wooldridge (2004) concluent eux aussi à partir [138] de sondages effectués depuis les années 1980 jusqu'aux années 2000 que non seulement les États-Unis sont bien plus traditionnels à l'égard de la famille que les autres pays développés - « quatre Américains sur cinq ont déclaré qu'ils avaient une vision démodée du mariage et de la famille » au début des années 2000 (Micklethwait et Wooldridge, 2004 : 313) - mais qu'en plus, les Américains sont devenus plus traditionnels à ce sujet qu'ils ne l'étaient en 1980. Le modèle américain va donc à l'encontre de l'évolution postmoderne des valeurs constatée par Ronald Inglehart (2000) dans les autres pays occidentaux [[139]](#footnote-139).

Les valeurs familiales font référence aux codes moraux qu'une société applique à la famille et à l'intimité de l'individu, et concernent ainsi des thématiques telles que le mariage, le patriarcat, les rapports entre hommes et femmes et la répartition des rôles selon les sexes, les attitudes envers la famille en général, l'homosexualité, l'avortement, ou encore la contraception et la sexualité. Ces valeurs familiales sont intrinsèquement liées à des valeurs traditionnelles plus larges, comme les diverses formes d'autorité et la religion. Une société est dite socialement libérale lorsqu'elle adopte une attitude plutôt flexible envers les valeurs familiales et n'hésite pas à déroger à la norme familiale traditionnelle, en faisant la promotion de l'égalité entre les hommes et les femmes (dans la vie publique comme dans la vie privée), en acceptant les nouvelles structures familiales, et en tolérant les choix personnels de l'individu en matière de famille et de sexualité. En revanche, une société guidée par la religion et la morale, qui prône la différentiation des rôles selon les sexes et le retour à l'ancien modèle de la famille, condamnant toute structure déviant du modèle nucléaire, et qui réprouve les comportements sexuels sortant du cadre procréatif du mariage, est une société socialement conservatrice dans son attitude envers les valeurs familiales [[140]](#footnote-140). À partir des [139] données récoltées par le *World Values Survey* en quinze années de recherche, Welzel (2006) constate que la variation dans l'orientation des valeurs des individus est très importante, mais qu'elle peut être regroupée en deux grandes variables culturelles : les valeurs séculaires et rationnelles, et les valeurs d'expression personnelle. Dans une société qui véhicule des valeurs séculaires et rationnelles faibles, l'idée de la communauté prend alors une tournure mythique et sacrée ; on y trouvera donc une grande importance accordée à la religion et à l'obéissance, ainsi qu'une grande fierté patriotique et un besoin d'autorité. En ce qui concerne la famille, l'accent est mis sur le *familialisme* traditionnel, avec par exemple le refus du divorce, que l'on considère comme inapproprié et injustifié. À l'inverse, dans une société où les valeurs séculaires et rationnelles sont fortes, la religion et le patriotisme ont peu d'importance, le besoin de respecter l'autorité se fait moins ressentir, l'accent est mis sur l'indépendance au détriment de l'obéissance, et le divorce est mieux accepté. Le mécanisme est le même en ce qui concerne les valeurs d'expression personnelle qu'expriment les sociétés. Une fois de plus la famille est concernée par ces variations puisque la liberté civile et politique, ainsi que la tolérance de la non-conformité, dépend, selon Welzel, du degré d'adhésion aux valeurs d'expression personnelle - selon que celle-ci est forte ou faible. Ainsi, une société dans laquelle les valeurs d'expression personnelle sont fortes présente d'importantes aspirations à la liberté et une bonne tolérance de l'homosexualité ; c'est tout le contraire dans une société dans laquelle ces valeurs sont faiblement exprimées. Or, d'après les données compilées par Welzel (2006) au terme de ces quinze années d'enquête, les valeurs séculaires et rationnelles ainsi que celles d'expression personnelle sont plus fortes au Canada qu'aux États-Unis. Ainsi, les données du *World Values Survey* devraient nous permettre de mettre en avant les différences dans les valeurs familiales entre les États-Unis, le Canada, et le Québec, et de voir si les disparités entre les valeurs et les attitudes de ces trois sociétés viennent corroborer les tendances entrevues dans les données démographiques que nous avons pu examiner jusque-là.

Avant toute chose, il nous faut revenir sur la fin de la famille que déplorent les détracteurs des évolutions familiales. Ces derniers voient dans la perte de pouvoir de la [140] famille traditionnelle la fin d'un ordre social bien établi, qu'ils considéraient comme garant du bien être moral de la société [[141]](#footnote-141). Pourtant, si le modèle traditionnel de la famille nucléaire a certes perdu de sa popularité d'antan, la famille, quant à elle, se porte mieux que jamais. Loin de la délaisser ou de la renier, la population lui accorde au contraire de plus en plus d'importance. Ainsi, interrogés par les sondeurs du *World Values Survey* sur l'importance de la famille dans leur vie, 91% des Canadiens répondent que celle-ci est « très importante » en 1990, et 94% en 2000 (Halman *et al.,* 2008). Les répondants du Québec sont toutefois un peu moins enclins (90%) que ceux des autres provinces à lui attribuer une très grande importance en 2000 (Biais, *et al.,* 2009). De leur côté, respectivement 92% et 95% des Américains estiment que la famille est « très importante » dans leur vie en 1990 et en 2000, ce qui nous montre non seulement que la famille occupe une grande place dans la vie des Nord-Américains - notons à ce propos que les Canadiens et les Américains sont plus nombreux que leurs compatriotes européens à accorder une très grande importance à la famille - et qu'en outre leur attachement envers la famille est en hausse [[142]](#footnote-142). Les changements familiaux que nous avons donc pu observer jusque-là ne marquent donc absolument pas la fin de la famille, mais la fin du monopole de la norme traditionnelle familiale.

[141]

**Deuxième partie.**  
Attitudes et représentations de la famille

Chapitre 3

Attitudes par rapport  
à la norme familiale

[Retour à la table des matières](#tdm)

Interrogés en 2004 sur la définition de la famille, 96% des Canadiens pensaient qu'un homme et une femme mariés ayant au moins un enfant constituaient une famille (Bibby, 2004 :1). Cependant, leur conception de la famille ne s'arrête pas là. En effet, 68% des répondants étaient également d'accord avec le fait qu'un homme et une femme célibataires ayant au moins un enfant, ou qu'une personne divorcée ou séparée avec au moins un enfant, constituaient une famille. En outre, ce sondage montre que 61% des Canadiens considéraient une personne célibataire ayant au moins un enfant comme une famille, et 33% incluaient un homme et une femme célibataires sans enfants dans cette définition. Signe important que les mentalités ont suivi les évolutions familiales récentes, 46% des Canadiens interrogés considéraient que deux personnes de même sexe ayant au moins un enfant constituaient une famille, et un tiers (33%) pensaient de même pour deux personnes de même sexe sans enfant (l'adhésion à ces affirmations est, sans surprise, bien plus élevée chez les jeunes adultes que chez les personnes de plus de 55 ans). Ces chiffres ne doivent pas faire oublier que les réponses des Nord-Américains à ce sujet quatre ou cinq décennies plus tôt offraient peu de variations, puisque la très grande majorité d'entre eux partageaient des attitudes très solidement ancrées à propos de la famille, comme le rappellent Mintz et Kellog :

Les sondages d'opinion publique montraient qu'ils adhéraient à l'idée du mariage comme condition préalable au bien-être, à l'ajustement social et à la maturité, et ils s'accordaient tous sur les rôles appropriés de mari et d'épouse. Les hommes et des femmes qui ne se mariaient pas ou qui n'appréciaient pas leur rôle familial étaient dénigrés et considérés comme inadaptés ou névrosés (Mintz et Kellog, 1988 : 205) [[143]](#footnote-143).

[142]

En effet, des années d'après-guerre jusqu'à la fin des années 1970, on ne laisse guère de place à la fantaisie en matière de famille. Après avoir passé leur enfance pendant la crise économique de 1929 et leur adolescence pendant la Seconde Guerre mondiale, les jeunes qui arrivent à l'âge adulte au lendemain de ce conflit mondial voient dans la famille la sécurité et la stabilité qui leur a toujours manqué, ainsi qu'un refuge face aux menaces de la guerre froide [[144]](#footnote-144). Aux États-Unis, tout particulièrement, les jeunes adultes s'engagent plus massivement et plus rapidement que jamais dans la vie de famille. En 1960, seulement 21% de la population totale est célibataire (par rapport à 31% en 1940 et 23% en 1950), et en 1959 presque la moitié des femmes (47%) sont mariées avant leurs 19 ans (Brett, 1993 : 69). Le Canada est également pris par cette fièvre familiale ; celle-ci culmine entre 1955 et 1957 lorsque l'on compte que 96% des Canadiennes se marieront au moins une fois avant 50 ans, ce qui est le cas de 97,5% d'Américaines à la même époque (Le Bourdais et Marcil-Gratton, 1996 : 418). Jusque dans les années 1960, les hommes et les femmes jouent donc le jeu de la famille traditionnelle devant l'inévitabilité de celle-ci [[145]](#footnote-145), comme le rapporte Brett (1993 : 69) : « On ne se demandait tout simplement pas *si* on voulait se marier et avoir des enfants ; les seules questions pertinentes étaient 'quand' et 'combien' ? Et la réponse était 'le plus rapidement possible' et 'autant que possible' » [[146]](#footnote-146). Ce mode de vie apparaissait alors aux yeux de la population comme la seule alternative acceptée par la société, et quiconque refusait de vivre selon ce modèle était mis de coté, à l'image, par exemple, des couples sans enfants, « exclus de la culture des banlieues centrée sur les enfants et considérés avec de la pitié ou bien du mépris, selon que leur absence d'enfants était le résultat de la malchance ou d'un choix » [[147]](#footnote-147) (May, 1999 : xxiii). Aux États-Unis, les femmes qui refusent de se marier ou d'avoir des enfants sont accusées de démence et de perversion, ou sont considérées comme des inadaptées sociales. À moindre échelle, les hommes [143] sont également victimes de cette pression vers le conformisme puisque les célibataires peuvent également être accusés de déviance et se voir refuser un emploi ou une promotion (Coontz, 2000 : 32). Il va sans dire que la situation est encore pire pour les homosexuels, qui à force d'être persécutés, accusés de perversion et régulièrement licenciés de leur emploi, finissent souvent par jouer le jeu de la conformité en se mariant avec une personne du sexe opposé (May, 1999 : xxiv). Ainsi, le modèle familial des années d'après-guerre, même s'il donne l'illusion de résulter d'un choix personnel -puisque à lire les témoignages de jeunes couples, presque aucun n'imaginait un autre mode de vie - est en fait le fruit d'une pression sociale qui les poussait à ne pas déroger à la norme de la famille nucléaire. Nous chercherons à voir dans ce chapitre dans quelle mesure le modèle unique de la famille traditionnelle est encore considéré comme la norme ou si les autres formes familiales sont bien acceptées et intégrées comme structures familiales à part entière. L'idée de la conformité à la norme se retrouve dans l'attachement à la forme familiale traditionnelle mais également dans l'attitude face à certaines questions familiales, comme la monoparentalité, le divorce, l'union libre ou l'homosexualité.

3.1. Le regard sur les « échecs » familiaux :  
attitude face au divorce et à la monoparentalité

3.1.1. Déroger à la famille nucléaire

[Retour à la table des matières](#tdm)

Que cela soit dans la définition très large d'une famille de recensement selon la statistique officielle ou à travers l'ouverture aux diverses formes familiales dans les critères constituants d'une famille dans les représentations de l'opinion publique, il apparaît clairement que le modèle traditionnel de la famille a dû céder du terrain face aux autres structures familiales. Le fait que seulement 56% des Canadiens considèrent en 2004 qu'un homme et une femme mariés sans enfants constituent une famille (Bibby, 2004) indique que la notion de mariage - pourtant longtemps considérée [144] comme la seule forme familiale acceptable - ne suffit plus à définir seule la famille. Le changement s'est amorcé au tout début des années 1970, comme l'illustre une étude menée par Veroff, Douvan et Kulka (1881) visant à dresser un portrait de la vie des Américains à travers le témoignage de leur propre expérience et à en mesurer l'évolution, en posant successivement la même série de questions en 1957 puis en 1976. Les chercheurs se sont interrogés entre autres choses sur la pertinence du mariage aux yeux de la population américaine. Ils ont donc sondé l'opinion des participants à l'égard des personnes qui faisaient le choix de ne pas se marier, en leur posant la question suivante : « Supposez que tout ce que vous savez d'une personne c'est qu'il ou elle ne veut pas se marier. Que pouvez-vous deviner sur cette personne ? ». En 1957, la moitié des répondants (53%) associent le fait de ne pas vouloir se marier à des traits de personnalité négatifs (cette personne est « égoïste », « immature », « étrange ») ; en 1976, seulement 34% d'entre eux mettent de tels qualificatifs négatifs en corrélation avec le fait de ne pas vouloir se marier. À l'inverse, en 1976, la moitié des répondants voient chez les personnes qui ne désirent pas se marier des envies de développement personnel (ces personnes sont vues comme « indépendantes », « autosuffisantes », ou « intéressées par leur carrière »), comparativement à 37% en 1957. À partir des années 1970 on ne jette plus l'opprobre sur les personnes qui ne souhaitent pas se marier, ce qui engendre une plus grande tolérance à l'égard des autres formes familiales qui ne sont pas fondées sur le mariage.

Toutefois, même si les Canadiens sont assez ouverts dans leur définition de ce qui constitue une famille, il n'en demeure pas moins qu'ils opèrent une hiérarchie dans les différents modèles de famille qu'ils citent. En effet, en 2004, mis face à plusieurs modèles familiaux [[148]](#footnote-148), les participants doivent dire si l'un de ces modèles peut être considéré comme idéal. Dans l'ensemble, 58% des personnes interrogées répondent qu'un couple formé d'un homme et une femme mariés avec au moins un enfant est le modèle de famille idéal (Bibby, 2004 : 4). Autrement dit, pour plus de la moitié des Canadiens en 2004, la famille nucléaire n'est plus la seule forme familiale acceptable mais reste tout de même celle qui est préférable. Quelque 40% ont pour leur part [145] répondu qu'ils ne pensent pas qu'il existe une seule configuration familiale idéale, et les 2% restant ont désigné d'autres structures familiales comme étant idéales à leurs yeux. Si l'on prend en compte, dans ces résultats, différentes variables telles que l'âge, la province, le sexe ou encore l'orientation sexuelle, on constate que dans tous les cas la famille nucléaire est la structure idéale pour plus de la moitié des répondants, sauf chez trois catégories de personnes : les résidents de la province de Colombie Britannique (seulement 47% croient que la famille nucléaire est la meilleure structure), les jeunes adultes âgés de 18 à 34 ans (48%), et les personnes homosexuelles (21%). Sans surprise, ces trois catégories sont également celles qui ont le plus tendance à croire qu'il n'existe pas qu'une seule forme familiale idéale (53% en Colombie Britannique, 52% chez les jeunes adultes, et une écrasante majorité de 69% chez les gays et lesbiennes). A l'inverse, les plus susceptibles de souscrire au modèle idéal de la famille traditionnelle sont les résidents de la région des Prairies (67% voient la famille nucléaire comme le modèle idéal), les personnes âgées de plus de 55 ans (74% d'entre eux plébiscitent la famille nucléaire, modèle qu'ils sont sans doute eux-mêmes les plus susceptibles d'avoir vécu), et, plus curieusement, les hommes (63% d'entre eux voient dans la famille nucléaire la structure familiale idéale, comparativement à 54% des femmes). Avec 56% des personnes interrogées qui considèrent la famille nucléaire comme la configuration familiale idéale, le Québec se place juste derrière la Colombie Britannique, et devant l'Ontario (60%), les provinces Atlantiques (63%) et les Prairies (67%), plus attachées à la famille traditionnelle. Si la majorité de la population considère encore que la famille nucléaire demeure le modèle familial idéal pour construire sa vie conjugale et donner une meilleure stabilité aux enfants, c'est donc qu'une hiérarchie s'opère entre les structures familiales. La validité des autres formes de famille n'est pas remise en cause, elles restent néanmoins jugées en regard de la famille nucléaire. Nous nous proposons donc de mesurer l'acceptation par la population de deux cas d'infraction à la norme traditionnelle, à savoir le divorce et la monoparentalité. Si l'un peut être considéré aux yeux des partisans du mariage comme un échec de la relation conjugale, l'autre est considéré par la majorité comme un échec par rapport au cadre idéal pour élever un enfant qu'est la biparentalité.

[146]

3.1.2. Attitude face au divorce

Pour vérifier si une société porte des valeurs rationnelles et séculaires faibles ou fortes, c'est le niveau d'acceptation ou de rejet du divorce que Welzel (2006) choisit d'évaluer. Selon lui, celui-ci permet de rendre compte du degré de *familialisme* traditionnel de la société en question. L'attachement d'une population aux formes traditionnelles ou normatives de la famille, et notamment sa réaction au divorce, est un bon instrument pour mesurer l'acceptation ou le refus de l'évolution familiale par une communauté. Dans les années d'après-guerre et ce jusqu'à la fin des années 1960, le divorce était très mal perçu puisqu'il mettait fin à l'engagement du mariage, censé lier les époux dans une destinée commune jusqu'au décès de l'un des deux partenaires. À la différence des problématiques contemporaines, ce n'est alors pas pour le bien être des enfants que l'on s'inquiète en cas de divorce mais plutôt pour l'atteinte à la sacralité de la norme sociale que le mariage incarne. Les personnes divorcées étaient alors « fortement stigmatisées et l'on remettait en question leur vertu personnelle et même leur statut d'adultes matures » [[149]](#footnote-149) (May, 1999 : xxiii). À partir de la fin des années 1960, les lois sur le divorce rendent celui-ci plus accessibles et font évoluer les attitudes. Dans les années 1970, la norme du mariage n'est plus aussi forte ni aussi absolue qu'elle l'était auparavant, ce qui transparaît dans les réponses données à l'une des questions posées en 1976 par Veroff, Douvan et Kulka (1981) [[150]](#footnote-150). Pour mesurer l'attitude des Américains à l'égard du divorce, les auteurs ont demandé à ces derniers si, à leur yeux, celui-ci pouvait s'avérer être une bonne solution en cas de problèmes conjugaux. Un peu moins du tiers des répondants (31%) n'envisageaient pas la possibilité du divorce comme une bonne solution (11% déclaraient que le divorce n'était « jamais » une bonne solution, 20% qu'il l'était « rarement »), voyant manifestement dans le mariage un engagement absolu et indissoluble (Veroff *et al.,* 1981 : 151). En revanche, 69% des Américains interrogés en 1976 pensaient que, selon les circonstances, le divorce pouvait effectivement être la bonne solution face à des problèmes de couple (57% pensaient que c'était « quelques fois » le cas, 12% « souvent »), témoignant ainsi d'une nette ouverture à l'égard de cette pratique.

[147]

En l'absence de données canadiennes datant de la même époque, il est difficile de dire dans quelle mesure le Canada a suivi la même tendance que les États-Unis. Si l'on se fie aux données démographiques, l'on devrait s'attendre à ce que les États-Unis acceptent bien mieux le divorce que les Canadiens dans la mesure où celui-ci est présent depuis plus longtemps aux États-Unis (en 1973, le taux de divorce était déjà de 4,4 pour 1000 personnes aux États-Unis, comparativement à 1,7 au Canada la même année) (Baker, 2009b : 20) et puisqu'il est bien plus fréquent parmi les couples américains. Les États-Unis sont en effet le pays qui enregistre la plus grande proportion de divorces au monde, atteignant un taux record de 5,27 pour 1000 personnes en 1981, alors que le pic canadien (en 1987) ne se situait qu'à 3,05 pour 1000 (Nations Unies, 1992 : tableau 34). En 2004, le taux de divorce américain est presque le double (3,7) de celui enregistré au Canada la même année (2,2), ce qui tendrait à confirmer la grande popularité du divorce au sud de la frontière (Baker, 2009b). On pourrait donc légitimement s'attendre à ce que cette importance démographique du divorce aux États-Unis se traduise dans les sondages d'opinion publique par la légitimation de celui-ci, et il ne semblerait pas étonnant que les Canadiens paraissent un peu plus frileux sur ce sujet puisqu'ils pratiquent moins le divorce. Toutefois, ce serait compter sans l'attachement religieux et moral envers l'idéal de la famille traditionnelle que nous croyons plus profond aux États-Unis, et qui risque fort de montrer qu'il existe une inadéquation entre la réalité sociodémographique (la proportion importante de divorces) d'une part et la représentation de la famille et les attitudes de la population envers le divorce d'autre part.

Afin de vérifier notre hypothèse selon laquelle les États-Unis sont plus attachés à la famille traditionnelle que ne le sont les Canadiens, et à plus forte raison les Québécois, il nous faut mesurer leur attitude à l'égard du divorce. Le premier indicateur du *World Values Survey* auquel nous nous intéressons porte sur la légitimité du divorce ; les répondants sont invités à dire si le divorce leur apparaît « toujours justifié, jamais justifié, ou un peu entre les deux » sur une échelle de 1 à 10, 1 signifiant « jamais justifié » et 10, « toujours justifié ». Afin d'avoir un meilleur aperçu de l'opinion publique de nos trois populations analysées dans leur globalité, nous nous intéressons au résultat moyen de chaque groupe. Plus la moyenne est basse et moins le divorce est accepté ; à l'inverse une moyenne élevée signifie une plus grande tolérance du divorce. [148] En 1982, les Américains et les Canadiens [[151]](#footnote-151) éprouvent tous la même difficulté à justifier le divorce, puisque les résultats moyens sont de respectivement 4,64 et 4,86. Le Canada semble néanmoins déjà plus enclin que les États-Unis à soutenir le divorce alors que la période correspond pourtant au moment exact du record dans les divorces américains (1981) et se situe quelques années avant celui du Canada (1987). Cette tendance se confirme plus clairement lors de la vague de 1990 : les Américains restent les plus réticents par rapport à la question du divorce (4,91 en moyenne), alors que les Canadiens ont de moins en moins de problème à trouver que le divorce est justifié (5,54). Les Québécois, pour leur part, le justifient encore plus facilement (5,65). Dix ans plus tard, les Américains (5,93) sont toujours moins susceptibles de défendre le divorce que les Québécois (6,22), les Canadiens hors Québec se plaçant une nouvelle fois entre les deux (6,00) ; cette tendance se voit encore confirmée par la dernière vague de 2006 (5,82 pour les Américains, 5,92 pour les Canadiens, et 6,05 pour les Québécois).

Tableau 1 - Légitimité du divorce  
Résultats moyens, de 1 - Jamais justifié, à 10 - Toujours justifié

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
|  | 1982 | 1990 | 1999 (US) 2000 (Can) | 2006 |
| Québec | 4.86 | 5.65 | 6.22 | 6.05 |
| Can (sans Qc) | 5.54 | 6.00 | 5.92 |
| US | 4.64 | 4.91 | 5.93 | 5.83 |

Question posée : « Pour chacune des choses que je vais vous citer, voulez-vous me dire en vous plaçant sur cette échelle si vous pensez que cela peut toujours se justifier, que cela ne peut jamais se justifier ou que c'est entre les deux ? Le divorce » Source : World Values Survey.

Le premier constat que l'on peut tirer de ces résultats est l'acceptation grandissante du divorce au fil des sondages par les Américains, les Canadiens, et les Québécois ; pour tous, le divorce paraît en moyenne plus justifié dans les années 2000 que dans les années 1980. La deuxième conclusion qui s'impose est que le divorce est plus mal perçu dans l'esprit des Américains que dans celui des Canadiens et des Québécois. Ceci [149] indique, comme nous le supposions, que les données et les réalités sociodémographiques ne reflètent pas nécessairement les attitudes et les mentalités des populations qui les vivent.

Cet écart n'est finalement pas si étonnant au vu de l'attachement sentimental et moral que les Américains éprouvent envers la famille traditionnelle. Ce qu'ils désapprouvent dans le divorce c'est l'idée que celui-ci mette fin au mariage, et brise ainsi l'idéal de la famille traditionnelle nucléaire. On en veut pour preuve un sondage mené en 2007 par la firme Angus Reid au Canada et aux États-Unis, qui cherchait à savoir ce que les Canadiens et les Américains considéraient comme étant moralement acceptable ou moralement condamnable. La consigne était la suivante : « Maintenant je vais vous lire une liste de sujets. Sans tenir compte de si vous pensez que ceux-ci devraient être légaux ou non, pour chacun, dites-moi si vous pensez personnellement qu'en général ceux-ci sont moralement acceptables ou s'ils sont moralement condamnables [[152]](#footnote-152) ». Aux États-Unis, seulement 65% des personnes interrogées ont jugé que le divorce était acceptable d'un point de vue moral (Angus Reid, 2007a), alors que 83% des Canadiens en moyenne pensaient de même (Angus Reid, 2007b). Dans le cas du Québec, la différence est encore plus flagrante puisque 89% des répondants résidant dans cette province n'ont pas de problème d'ordre moral avec le divorce (Angus Reid, 2007b). En d'autres termes, il y a deux fois plus d'Américains (26%) que de Canadiens (12%) qui pensent que le divorce est moralement répréhensible, et leur proportion est même trois fois supérieure à celle des Québécois (8%) (Angus Reid, 2007a ; 2007b). L'introduction de la dimension morale dans le problème des changements familiaux vient contrecarrer les tendances démographiques que nous avions pu constater. À cet égard si les Américains paraissent juger les changements familiaux par rapport à des référents moraux, cela semble être moins le cas des Canadiens, et encore moins des Québécois.

3.1.3. Jugement sur la monoparentalité

De même que les Américains ont davantage recours au divorce que les Canadiens, la proportion des mères seules est également bien plus importante aux États-Unis [150] qu'au Canada. Il serait donc légitime une fois encore de s'attendre à ce que l'opinion publique américaine se montre plus tolérante envers ce phénomène que les Canadiens ou les Québécois. Toutefois, l'introduction du paramètre de la moralité exprimée par les Américains pourrait les pousser à se montrer plus hostiles à l'égard de la monoparentalité puisqu'elle s'écarte de la norme familiale traditionnelle. Les indicateurs du *WVS* sont plutôt surprenants à cet égard. En 1982, 67% des Canadiens (à l'échelle nationale) pensent qu'un enfant a plus de chances d'être heureux s'il partage un foyer avec un père et une mère, alors que c'est le cas de seulement 64% des Américains. Curieusement, la donne change lorsque l'on peut extraire les résultats du Québec : en 1990, 93% des répondants québécois avaient tendance à penser qu'un enfant a besoin à la fois de sa mère et de son père à la maison pour grandir heureux, alors que ce n'était le cas que de 73% des Américains et des Canadiens. Cet écart, qui oppose le Québec aux États-Unis et au reste du Canada, se maintient en 2000 et en 2006.

Tableau 2 - Un enfant a besoin d'un foyer avec son père et sa mère  
Personnes qui sont d'accord (%)

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
|  | 1982 | 1990 | 1999 (US) 2000(Can) | 2006 |
| Québec |  | 93,65 | 89,59 | 88,17 |
| Can (sans Qc) | 67,33 | 72,69 | 65,7 | 57,12 |
| US | 63,87 | 73,26 | 64,39 | 62,95 |

Question posée : « *Si vous entendez quelqu'un dire : 'Pour qu'un enfant grandisse dans une atmosphère heureuse, il lui faut à la fois un père et une mère', êtes-vous plutôt pas d'accord ou plutôt d'accord*?” Source : World Values Survey

Ainsi, alors que les Américains semblent être les plus attachés à la famille traditionnelle, ce sont ceux qui valorisent le moins la biparentalité et qui ont le moins tendance à penser qu'un enfant serait moins heureux s'il ne vivait qu'avec un de ses deux parents. À l'inverse, les Québécois, qui ont davantage tendance à diversifier leurs structures familiales dans la réalité sociodémographique, sont plus susceptibles de penser que la biparentalité est ce qu'il y a de mieux pour un enfant. Cette tendance se vérifie, mais de façon plus ambiguë, avec une question du *WVS* concernant le choix de [151] certaines femmes d'être des mères seules. En 1982, 58% des Américains et 49% des Canadiens dans l'ensemble désapprouvent le choix d'une femme d'avoir un enfant seule sans entretenir de relation stable avec un homme. Les États-Unis sont alors plus critiques que leurs voisins à l'encontre de la monoparentalité choisie. Dix ans plus tard, seulement 15% des Québécois et des Américains, et 23% des Canadiens, s'opposent à l'idée que les femmes puissent délibérément avoir un enfant seule sans homme stable dans leur vie, la grosse majorité des personnes interrogées cette année-là choisissant de répondre que « cela dépend » (respectivement 45%, 48% et 41% pour le Québec, les États-Unis et le reste du Canada). En 2000, ce sont les Québécois qui s'expriment plus fortement contre la monoparentalité choisie puisque 54% désapprouvent l'idée qu'une femme envisage d'avoir un enfant tout en restant célibataire, alors que seulement 45% des Américains et 39% des Canadiens y voient un inconvénient. Non seulement les Québécois étaient les plus farouches défenseurs de la biparentalité comme configuration idéale pour le bien-être de l'enfant, mais ils confirment cette tendance en s'opposant davantage à la monoparentalité délibérément choisie par la femme.

D'autres études (Baer *et al.,* 1990 ; Lipset, 1964, 1991) montrent pourtant que les Québécois sont plus respectueux des choix individuels et du développement personnel, ce qui devrait les porter à une plus grande acceptation des choix personnels que sont la monoparentalité ou la biparentalité.

Tableau 3 - Les femmes et la monoparentalité choisie  
Désapprouvent (%)

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
|  | 1982 | 1990 | 1999 (US) 2000 (Can) | 2006 |
| Québec | 49 | 14,79 | 54,29 | 54,19 |
| Can (sans Qc) | 22,63 | 39,12 | 37,71 |
| US | 57,85 | 14,62 | 44,83 | 47,8 |

Question posée : « *Si une femme veut avoir un enfant seule mais ne veut pas entretenir une relation stable avec un homme, est-ce que vous approuvez ou est-ce que vous désapprouvez ce choix ?*» Source : World Values Survey.

On peut s'étonner de ces résultats, mais ce qui relevait de la dimension morale dans le cas du divorce pour les Américains ne s'applique probablement pas dans le cas [152] des questions liées à la parentalité pour les Québécois. En effet, il est fort possible que, confrontés à la question de la biparentalité ou de la monoparentalité, les Québécois n'y voient pas une question de choix de vie ou de structure familiale, mais envisagent plutôt la question sous l'angle de l'enfant. Il est possible que les Québécois soient attachés à l'idée de la famille biparentale pour le cadre de bien-être affectif, économique et organisationnel qu'elle procure à l'enfant sans pour autant porter de jugement sur ces structures familiales. Cela traduirait l'idée qu'il est mieux pour des enfants d'avoir leur père et leur mère à la maison sans impliquer de condamnation morale de la monoparentalité et sans allusion à la norme traditionnelle, au mariage et au rôle des sexes que cela implique. Une autre des questions du *WVS* va dans ce sens et nuance les résultats des deux précédents sondages. On lit aux répondants une liste de différentes catégories de personnes [[153]](#footnote-153) en leur demandant de mentionner, parmi celles-ci, lesquelles ils n'aimeraient pas avoir comme voisin. La question n'ayant été posée que lors de la vague de 1982, il nous est impossible de mesurer l'évolution de cette valeur, ni de faire la distinction entre le Québec et les autres provinces, toutes étant regroupées dans les réponses canadiennes. Alors que seulement 2% des Canadiens ont mentionné les mères célibataires dans la liste des personnes qu'ils n'aimeraient pas avoir dans leur voisinage, les Américains sont le double (4%) à avoir exprimé cette idée. Si les proportions sont trop faibles pour pouvoir en tirer des conclusions générales, on peut tout de même en déduire que les Canadiens ne condamnent pas des situations qui s'écartent de la norme traditionnelle ou qui sont moralement répréhensibles. Lorsqu'on leur en donne le choix, ils semblent plutôt privilégier le modèle qu'ils considèrent comme étant le meilleur pour l'enfant [[154]](#footnote-154). Une analyse de l'attitude des Américains, des Canadiens et des Québécois à [153] l'égard du mariage et des couples qui choisissent de ne pas se marier devrait nous permettre de vérifier cette idée.

3.2. Quelle forme d'union ?  
L'attitude face au mariage et à l'union libre

3.2.1. Popularité du mariage

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les Canadiens se marient dans des proportions bien moindres que les Américains, et leur attitude envers l'importance du mariage s'en ressent dans les sondages d'opinion. Confrontés en 1994, dans le cadre de *Y International Social Survey,* à l'affirmation « En général, les personnes mariées sont plus heureuses que les personnes qui ne sont pas mariées », les Américains ont bien plus fortement exprimé leur accord (47%) que les Canadiens (32%) (Therborn, 2004 : 183). L'importance que les Américains accordent au mariage se retrouve donc à la fois dans la réalité sociodémographique et dans leurs attitudes. Pour autant, les études réalisées sur l'engouement des Canadiens à l'égard du mariage montrent que celui-ci ne faiblit pas. Wu (2000) a récemment cherché à établir quelles étaient les normes sociales en ce qui concerne le mariage au Canada et à savoir si celles-ci avaient changé au fil du temps. Pour ce faire, il analyse les données provenant de l'Enquête sur la fécondité au Canada de 1984, ainsi que celles de l'Enquête sociale générale de 1995 [[155]](#footnote-155). La même question portant sur l'importance du mariage (« Afin que vous soyez heureux(se), est-il très important, important, pas très important ou pas important du tout d'être marié(e) ? ») est posée dans les deux enquêtes à presque dix ans d'intervalle, ce qui offre aux chercheurs un bon point de comparaison pour mesurer l'attachement des Canadiens à l'égard du mariage. En 1984, 75% des Canadiennes hors Québec estiment que d'une façon ou d'une autre, le mariage est important pour leur bonheur (46% y accordent une grande importance, 29% de l'importance). En revanche ce n'est le cas que de 60% des [154] Québécoises, qui, à l'inverse de leurs compatriotes, ont davantage tendance à trouver le mariage « important » pour leur bonheur (31%) que « très important » (29%). Les résultats de Wu semblent donc concorder avec le plus faible recours au mariage constaté au Québec en comparaison des autres provinces canadiennes. Cette même tendance se confirme d'ailleurs en 1995, puisque 73% des Canadiennes hors Québec estiment toujours que le mariage est un élément essentiel à leur bonheur (39% le jugent « très important » et 34% « important »), soit une proportion presque inchangée par rapport à dix années auparavant. En revanche, l'importance accordée au mariage a quelque peu baissé au Québec, où tout juste un peu plus de la moitié (53%) des personnes interrogées pensent qu'il a un rôle à jouer dans leur bonheur (seulement 24% le considèrent comme « très important ») (Wu, 2000 : 65). On remarque d'ailleurs qu'au Québec, en 1995, chez les moins de 50 ans, moins de la moitié des personnes interrogées attribuent un quelconque rôle au mariage dans leur bonheur, et ce pour toutes les cohortes de naissance [[156]](#footnote-156). Ce sont donc les personnes âgées de plus de 50 ans qui font augmenter l'importance statistique du mariage au Québec, alors que dans le reste du pays, dans chaque cohorte interrogée, plus de la moitié des personnes plébiscitent le mariage. À partir de cette étude, nous pouvons établir des conclusions plus générales sur l'attitude des Canadiens envers les normes familiales. En effet, Oppenheimer avait écrit à propos des questions de sondage utilisées pour mesurer les attitudes envers les questions familiales que les questions du type « évaluatives » - le type de question qu'a sélectionné Wu dans cette enquête - étaient « explicitement conçues pour établir la position morale d'une personne. Si celles-ci sont partagées par une majorité, les réponses peuvent être interprétées comme des normes sociales » [[157]](#footnote-157) (Oppenheimer, 1994 : 309). Puisque l'on a noté un changement entre 1984 et 1995 dans l'importance accordée au mariage, on peut donc en déduire que la norme sociale à son égard a changé au Canada. Wu, qui a également observé un changement dans les attitudes canadiennes face au mariage parmi les différentes cohortes d'âge, en conclut la chose suivante :

[155]

Si le changement parmi les cohortes peut être interprété comme un signe de changement social dans la société, il y a donc ici quelques preuves du changement dans les attitudes normatives de la société canadienne à l'égard du mariage. Le mariage est en quelque sorte devenu moins important dans la vie canadienne [[158]](#footnote-158) (Wu, 2000 : 64).

Ces résultats, s'ils indiquent que la portée du mariage décline chez les Canadiens et surtout chez les Québécois, ne doivent pas nous faire perdre de vue que dans l'ensemble, une majorité de Canadiens et de Québécois estiment qu'il est très important ou important d'être marié. Un sondage mené par Bibby (2004) pour l'Institut Vanier de la famille dix ans après celui utilisé par Wu (2000) nous le confirme. En 2004, on repose aux Canadiens une question du même ordre - « A quel point diriez-vous que c'était - ou c'est - important pour vous de vous marier dans la vie ? ». À l'échelle nationale, 80% des participants trouvent qu'il est « assez important » (33%) ou « très important » (47%) de se marier, alors que 20% ne voient « pas vraiment » (12%) ou « pas du tout » (8%) l'intérêt du mariage. La question n'étant pas exactement la même et l'échantillonnage pas contrôlé de la même manière, il est délicat de faire la comparaison directe avec les résultats tirés de l'enquête de Wu (2000). Néanmoins, on constate que la différence entre le Québec et le reste du Canada est toujours présente et l'écart toujours aussi significatif puisque 83% des répondants hors du Québec estiment que le mariage est très ou assez important, alors qu'ils ne sont que 67% au Québec. On retrouve également, dans tout le Canada, le clivage des attitudes à l'égard de l'importance du mariage entre les différentes cohortes, mais c'est au Québec que l'écart est le plus frappant ; 85% des personnes âgées de plus de 55 ans accordent une quelconque importance au mariage, comparativement à seulement 59% parmi les 35-54 ans (Bibby, 2004 : 29).

Une fois de plus, si les plus jeunes cohortes témoignent moins d'importance à l'égard du mariage, cela ne signifie pas qu'elles l'ont écarté pour autant. Les enquêtes menées auprès des adolescents confirment régulièrement l'attachement de ceux-ci envers l'idée du mariage. Par exemple, une étude menée en 1984 et répétée en 1992 auprès d'adolescents canadiens a montré que la proportion de ceux qui ont l'intention de se marier plus tard (85%) n'a pas changé entre les deux périodes (Bibby, 2000 : 34). Les adolescents canadiens ne semblent donc pas avoir été gagnés par la désillusion du [156] mariage, pas plus que leurs homologues américains, qui témoignent, eux aussi, du même attachement au mariage, d'après une étude menée auprès de lycéens américains et répétée tous les ans depuis 1976 [[159]](#footnote-159). La proportion de jeunes qui déclarent avoir l'intention de se marier n'a, là encore, pas baissé depuis le début de l'étude ; elle se maintient autour de 80% pour les jeunes filles et passe même de 71% à 78% pour les garçons (Cherlin, 2004 : 853). Par ailleurs, cette même étude a également permis de déterminer qu'entre 1976 et 2006, de 80% à 82% des jeunes filles estimaient qu'avoir un bon mariage et une bonne vie familiale était « extrêmement important », ce qui était le cas de 69% à 71% des garçons (Popenoe et Whitehead, 2009). Par ailleurs, il ne faut pas oublier que dans les années 1990, un fort mouvement en faveur du mariage a émergé chez les gays et les lesbiennes aux États-Unis et au Canada, ces derniers ayant depuis cherché à obtenir le droit de se marier, quelques fois avec succès (Cherlin, 2004). Le mariage reste donc important aux yeux de beaucoup de Nord-Américains, quels que soit leur âge, leur sexualité ou leur lieu de résidence.

L'indicateur du *World Values Survey* sur la pertinence du mariage permet d'analyser l'évolution du rapport des Américains, des Canadiens et des Québécois avec cette institution entre 1982 et 2006. En 1982, 9% des Américains estiment que le mariage est « une institution dépassée » [[160]](#footnote-160), alors que c'est le cas de 13% des Canadiens à l'échelle nationale. Les écarts se creusent en 1990 ; les Américains et les Canadiens (hors Québec) sont relativement peu nombreux (respectivement 8% et 10%) à considérer que le mariage est une institution démodée, alors que la proportion québécoise s'élève à 19%, soit plus du double de la proportion américaine. En 2000, la tendance américaine reste toujours presque inchangée (10%) alors que la proportion de Canadiens hors Québec (18%) qui pensent que le mariage est obsolète ne cesse d'augmenter. La proportion québécoise, pour sa part, est trois fois supérieure à la proportion américaine (36%), signe que les Québécois ont définitivement creusé l'écart avec leurs compatriotes en réaffirmant leur plus faible attachement au mariage et leur désintérêt croissant envers cette institution.

[157]

Tableau 4 - Le mariage est une institution dépassée  
Personnes qui sont d'accord (%)

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
|  | 1982 | 1990 | 1999 (US) 2000 (Can) | 2006 |
| Québec | 13,16 | 19,01 | 36,19 | 35,83 |
| Can (sans Qc) | 10,36 | 17,67 | 18,09 |
| US | 9,57 | 7,98 | 10,15 | 12,7 |

Question posée : « *Ëtes-vous d'accord ou non pour dire que le mariage est une institution dépassée ?*» Source : World Values Survey

Ce sondage confirme donc ce que nous avions entrevu avec les indicateurs d'opinion sur le divorce : les Américains ont des représentations très positives du mariage (Thornton et Young-DeMarco, 2001) et défendent plus ardemment cette institution que les Canadiens et les Québécois. Le Canada anglophone, une nouvelle fois, apparaît comme une zone intermédiaire entre les États-Unis plus traditionnels et le Québec plus libéral en matière de questions familiales.

La différence entre le Québec et le reste des provinces qui émerge dans ce sondage vient confirmer les résultats obtenus par Wu (2000) et par Bibby (2004) sur le clivage dans le sein canadien entre ces deux entités culturelles, mais l'importance de l'écart d'opinion et son accroissement rapide est le signe d'une véritable et profonde fracture entre le Canada et sa province francophone sur la représentation du mariage et de la famille. Selon Laplante, Miller et Malherbe (2006), cette évolution des croyances et des opinions québécoises au sujet du mariage est évidemment le résultat de la transformation majeure du système normatif des francophones catholiques, plus grand groupe socio-religieux au Québec. Depuis la fin des années 1960 et la Révolution tranquille, ils sont passés d'un système normatif conservateur basé sur la moralité catholique à un système normatif libéré de toute contrainte morale et religieuse. Le mariage était l'institution par laquelle l'Église pouvait contrôler et réguler la vie des Québécois, leur sexualité, leur reproduction, leur conformité à la morale catholique ; ils ont donc rapidement cherché à s'en éloigner une fois que la possibilité leur en a été offerte. Les autres provinces, en revanche, n'ont pas connu ce désengagement accéléré vis-à-vis d'une instance normative oppressante, et ont donc moins cherché à s'éloigner de la norme en rejetant le mariage.

[158]

En réalité, par ce détachement du mariage, ce n'est aucunement la famille ou les relations conjugales que les Québécois cherchent à fuir, mais bien la norme familiale traditionnelle, incarnée par le mariage. L'Enquête sociale générale de 1995 (Pollard et Wu, 1998) nous enseigne que 75% des Québécoises âgées de 15 à 40 ans et qui ne sont pas mariées déclarent que le mariage n'est pas très ou pas du tout important à leur bonheur alors que seulement 37% de leurs compatriotes dans le reste du Canada sont du même avis. Pour autant, cela ne signifie pas du tout que ces Québécoises rejettent les relations de couple de longue durée, puisque 94% d'entre elles estiment qu'une relation de couple durable est « importante » ou « très importante » pour leur bonheur (Pollard et Wu, 1998). En revanche dans le reste du Canada, elles ne sont que 84% à donner de l'importance à une relation conjugale de longue durée, signe que popularité du mariage et vie de couple stable ne sont pas toujours liées, et que l'enjeu se situe donc plutôt autour de la norme qu'incarne le mariage. Reprenant ces résultats, Pollard et Wu (1998 : 347) constatent que « le rejet du mariage au Québec n'est pas le reflet d'un rejet des relations de couples durables, seulement celui de la voie nuptiale traditionnelle vers la formation d'unions conjugales » [[161]](#footnote-161). Plus globalement, au Canada, même si la popularité du mariage a perdu de son ampleur, ce n'est pas le cas de la vie conjugale ; les hommes comme les femmes estiment que pour être heureux, il est primordial qu'ils aient « une relation de couple durable » (Lapierre-Adamcyk *et al.,* 1999 : 214).

3.2.2. Représentations autour du mariage

Que voient les Canadiens dans la vie de couple qu'ils ne voient pas ou qu'ils ne voient plus dans le mariage ? Selon l'économiste Gary Becker (1981), un homme et une femme ne font le choix du mariage que si tous les deux peuvent en tirer des bénéfices. Si les hommes comme les femmes retiraient du mariage des bénéfices mutuels dans le cadre de la doctrine des sphères séparées, on peut penser que l'accession des femmes au marché du travail et leur indépendance économique subséquente les poussent à remettre en question le mariage et à s'interroger sur l'attrait réel de la vie domestique. Plusieurs études montrent en effet qu'au Canada comme au Québec, les hommes ont tendance à accorder plus d'importance au mariage que les femmes. L'Enquête sociale générale [159] canadienne de 1995, par exemple, indique que 79% des hommes pensent que le mariage est important ou très important, comparativement à 73% des femmes dans le Canada hors Québec, écart qui se retrouve au Québec avec 59% des hommes et 53% des femmes (Wu, 2000 : 65-67). Cette tendance se vérifie en 2004 pour le reste du Canada (87% des hommes et 79% des femmes déclarent que se marier est assez ou très important) mais pas pour le Québec, où 65% des hommes et 69% des femmes accordent de l'importance au mariage dans leur parcours de vie (Bibby, 2004 : 29). Cette différence dans l'attitude des sexes face au mariage se retrouve également aux États-Unis, où une étude s'appuyant sur les données du *National Survey of Families and Households* de 2001 a montré que les hommes et les femmes partagent le sentiment que les hommes ont davantage besoin du mariage que les femmes (Kaufman et Goldscheider, 2007). En effet, seulement 37% des hommes pensent que les hommes peuvent avoir une vie satisfaisante sans être mariés, alors que 59% des femmes pensent qu'elles peuvent très bien avoir une vie satisfaisante sans mariage dans leur vie. Ironiquement, les hommes (47%) et les femmes (59%) sont d'accord sur le fait que les femmes, mieux que les hommes, peuvent vivre une vie satisfaisante sans mariage. Pour tenter d'expliquer ce phénomène, Kaufman et Goldscheider avancent l'hypothèse que les femmes ont plus à perdre dans le mariage puisque cela peut représenter plus de sacrifices pour elles. A l'évidence, ce sont le plus souvent les femmes qui consacrent le plus de temps aux tâches domestiques et au soin des enfants, et qui consentent par conséquent à réduire leur implication, en termes de temps et de revenus, dans le monde professionnel, au détriment parfois de leur carrière. Elles prennent donc également plus de risques d'un point de vue financier en cas de divorce, et de ce fait hésitent peut-être davantage à « investir » dans le mariage. L'union libre ne présente pas certains de ces inconvénients liés au mariage, tels que l'engagement légal et les responsabilités qui en découlent, et offre en revanche ses bons côtés, comme le partage des ressources financières et une résidence commune, ainsi qu'une relation affective et une vie familiale (Oppenheimer, 1994). Certaines femmes choisissent par conséquent peut-être plus volontiers cette forme d'union moins responsabilisante, à la différence des hommes qui continuent à valoriser plus fortement le mariage sans en subir ses désagréments.

Pourtant, une grande majorité de Nord-Américains continuent de choisir le mariage, ce qui tend à montrer que celui-ci jouit de représentations plutôt positives. Des différentes enquêtes menées sur les raisons qui poussent les gens à se marier, trois grandes catégories de motivations se dégagent : l'engagement que le mariage [160] représente, les valeurs morales qui y sont attenantes, et la sécurité financière qu'il procure. Interrogés sur les facteurs pouvant motiver « le choix de se marier par opposition, par exemple, à celui de vivre avec son conjoint sans être marié » [[162]](#footnote-162), 94% des Canadiens hors Québec et 90% des Québécois estiment que le mariage signifie un engagement (Bibby, 2004) comparativement à l'union libre qui le suppose moins clairement. Les Canadiens dans les autres provinces et les Québécois attachés à l'idée du mariage s'entendent également sur le fait que les valeurs morales attenantes au mariage sont une motivation qui les pousse à choisir le mariage plutôt que l'union libre (86% et 82% respectivement). En revanche, l'écart se creuse lorsque le mariage devient une structure parentale puisque pour 81% des Canadiens hors Québec, le choix du mariage est motivé par la conviction que les enfants devraient avoir des parents mariés, alors que seulement 63% des Québécois partagent cet avis, ce qui est étonnant au regard du nombre de conjoints québécois qui élèvent leurs enfants dans le cadre de l'union libre. La structure du mariage comme cadre parental est donc bien moins normative au Québec. Enfin, l'idée de la sécurité financière est celle qui semble être la moins pertinente dans la représentation contemporaine du mariage, dans la mesure où 64% des Canadiens hors Québec et seulement 46% des Québécois considèrent que c'est une raison assez ou très importante dans le choix du mariage par rapport à l'union libre (Bibby, 2004). La faible proportion de Québécois s'intéressant à cet aspect du mariage est peut-être le signe de relations plus égalitaires dans cette province. L’*International Social Survey* de 1994 a par ailleurs montré que ce paramètre était plus important aux États-Unis qu'au Canada. Face à l'affirmation que le principal avantage du mariage est la sécurité financière qu'il procure, 8% des Canadiens se sont déclarés en accord avec cette idée, alors que c'était le cas de 17% des Américains interrogés (Therborn, 2004 : 183), visiblement plus attachés à l'avantage économique que représente le mariage. Aux yeux de ceux qui choisissent le mariage, il semble que la seule dimension économique n'est pas la principale raison de ce choix, et la sécurité financière, qui justifiait le choix du mariage aux yeux d'un grand nombre de femmes avant les années 1970, ne semble plus suffire à ces dernières. En effet, la représentation du mariage est à présent plus centrée sur l'intimité et l'amour plutôt que sur des détails pratiques, si l'on en croit une étude menée en 2001 auprès déjeunes Américains âgés de 20 à 29 ans sur les attitudes [161] envers le mariage (Whitehead et Popenoe, 2001). Dans cette étude, 80% des femmes interrogées déclarent qu'il est plus important « d'avoir un mari qui peut communiquer sur ses sentiments les plus profonds plutôt qu'un mari qui gagne bien sa vie ». Ainsi, le mariage n'est plus perçu comme une structure normative incontournable dans laquelle faire sa vie conjugale et parentale - seulement 16% des participants sont d'accord avec l'idée que « de nos jours, le but principal du mariage est d'avoir des enfants » - mais plutôt comme un cadre conjugal idéal et épanouissant - 94% des personnes interrogées pensent que « lorsque l'on se marie, ce que l'on veut avant tout c'est que son époux soit son âme sœur ». Cette vision du mariage, qui n'est plus du tout fondée sur des intérêts ou des impératifs financiers ou sociaux, est une nouvelle version idéalisée du mariage, qui lui confère cet aspect sacré que l'on retrouve dans les attitudes exprimées par certains. Cela explique en partie la popularité qu'il conserve en Amérique du Nord, malgré son remplacement progressif par l'union libre et les très nombreuses séparations sur lesquelles il débouche souvent. Whitehead et Popenoe (2001 : 13) décrivent cette nouvelle représentation du mariage en ces termes :

Alors que le mariage a perdu beaucoup de son côté institutionnel et ne touche plus un public aussi large, il gagne de la popularité en tant que « Super Relation », une union intime, spirituelle et intense, qui combine à la fois la fidélité sexuelle, l'amour romantique, l'intimité émotionnelle, et le compagnonnage [[163]](#footnote-163).

Cette vision bien éloignée des considérations pratiques présentes quelques décennies auparavant séduit donc particulièrement les Américains. Cette version très idéalisée prend tout de même en compte les nouvelles réalités familiales et les difficultés qu'elles engendrent pour le mariage, notamment le divorce. Les jeunes adultes américains sont ainsi généralement d'accord pour dire que le mariage est un statut qu'il faut construire et travailler : 82% des jeunes de 20 à 29 ans interrogés en 2001 pensent qu'il est « extrêmement important que chacun [des partenaires] soit indépendant d'un point de vue économique avant de se marier », et 62% pensent que « vivre avec quelqu'un avant le mariage est une bonne façon d'éviter un divorce éventuel » (Whitehead et Popenoe, 2001). Le mariage n'est donc plus un impératif social, c'est un statut qui se mérite.

[162]

3.2.3. Attitude à l'égard de l'union libre

Paradoxalement, c'est ce même affranchissement de l'aspect pratique de la vie conjugale, envisagée à présent comme un lieu de réalisation personnelle et affective, qui à la fois conduit à cette version idéalisée du mariage et pousse certaines personnes à choisir l'union libre. Selon Wu (2000), l'explication sociologique de l'augmentation de la popularité de l'union libre trouve sa source dans les changements des normes sociétales relatives à la conjugalité et à la sexualité :

la modernisation (l'industrialisation) a graduellement transformé les aspirations matérielles des individus, passant de besoins essentiellement physiologiques à des besoins psychologiques, qui comprennent par exemple l'amour, la liberté, la réalisation personnelle, l'intimité, et le compagnonnage. Le changement dans les aspirations matérielles mène sûrement à une érosion des normes sociales traditionnelles et amène avec lui de nouvelles valeurs et attitudes envers les comportements familiaux [[164]](#footnote-164) (Wu, 2000 : 54).

Si l'amour et le compagnonnage peuvent aisément se retrouver dans la représentation du mariage, certaines personnes n'y voient pas la liberté, le développement personnel et la réalisation individuelle de soi auxquels ils aspirent, éléments qu'ils retrouvent plus facilement dans l'union de fait, libérée des contraintes légales et normatives (le rôle des sexes notamment) associées au mariage. Ainsi, le choix de l'union libre comme structure familiale dans laquelle faire sa vie conjugale et parentale est une option qui séduit un nombre croissant de Nord-Américains, même si leurs attitudes sont parfois ambivalentes à l'égard de ce mode de vie.

Choisir l'union libre comme configuration familiale à part entière implique nécessairement de renoncer au mariage, on s'attend donc à ce que l'attitude des Américains à l'égard de l'union libre comme alternative au mariage soit moins enthousiaste que celle des Canadiens. Adams (2003) montre que les Canadiens, plus que les Américains, ont soutenu de façon croissante l'idée que deux personnes qui vivent ensemble sans être mariées forment une vraie famille au cours de ces dernières années. En 1992, 66% des Canadiens interrogés par Adams partagent le sentiment que [163] deux personnes vivant ensemble sans être mariées forment une famille à part entière, comparativement à 49% des Américains, soit un écart de 17 points de pourcentage. En 2000, la même question leur est posée, et cette fois 71% des Canadiens valident l'union libre, par rapport à 54% des Américains, soit un écart inchangé de 17 points. Adams (2003 : 52) en conclut que « la vision plus égalitaire des Canadiens en ce qui concerne le statut de la femme et la structure de la famille, combinée à une vision plus sceptique de l'autorité institutionnelle traditionnelle, les conduit à avoir une vision plus tolérante de ce qui constitue une famille » [[165]](#footnote-165) que leurs voisins du sud. Toutefois, même au Canada, on note que les attitudes envers l'union libre diffèrent selon que l'on envisage celle-ci comme un prélude au mariage ou comme une structure familiale alternative à ce dernier. En s'appuyant sur les données récoltées lors de l'Enquête sur la fécondité au Canada de 1984, Wu (2000) cherche à mieux comprendre les attitudes des Canadiennes (âgées de 18 à 49 ans) à l'égard des comportements conjugaux en dehors du mariage, à travers deux questions : « Pensez-vous qu'il est acceptable ou non pour un homme et une femme de décider de vivre ensemble sans être mariés, (a) s'ils veulent s'assurer que leur futur mariage va durer dans le temps ? Et (b) s'ils sont simplement attirés l'un par l'autre mais ne veulent pas prendre d'engagement à long terme ? ». Dans le premier cas on cherche à mesurer l'attitude des Canadiennes envers l'union libre lorsque celle-ci est un prélude au mariage, une façon d'éprouver la relation avant de s'engager définitivement dans le mariage. Dans le deuxième, c'est l'attitude face à la vie commune en dehors des liens du mariage que l'on évalue, afin de voir dans quelle mesure les Canadiennes acceptent ou non l'idée que l'on puisse se passer du mariage. Une très grande majorité des femmes interrogées trouvent que l'union de fait est acceptable si le couple vit ensemble dans le but de s'assurer de la solidité de leur couple et de mieux réussir leur mariage. Une fois de plus, l'acceptation est plus grande au Québec que dans le reste du Canada, puisque en moyenne les Québécoises approuvent cette idée à plus de 80% et les Canadiennes des autres provinces à environ 75%. En revanche, il existe une disparité notable au niveau des différentes cohortes d'âge. Alors que l'adhésion décline avec l'âge pour les Canadiennes hors du Québec (passant de 80% pour les femmes nées entre 1961 et 1966 à moins de 60% pour celles nées entre 1935 et 1940), cette tendance ne se vérifie pas aussi clairement au Québec. Quel que [164] soit l'âge des Québécoises interrogées, il se trouve toujours au moins 80% d'entre elles pour soutenir l'union libre comme prélude au mariage. En outre, c'est au niveau de la cohorte des femmes nées entre 1935 et 1940 que l'on retrouve le contraste le plus grand entre les Québécoises (82% d'entre elles jugent l'union libre comme prélude au mariage acceptable) et les Canadiennes des autres provinces (56%). Ces femmes se trouvant dans leur vingtaine au début de la Révolution tranquille, il est fort possible que les Québécoises qui ont vécu leur jeunesse et la découverte de leur sexualité dans ce contexte aient développé des idées familiales plus permissives, à la différence des Canadiennes dans le reste du Québec, qui n'ont pas vécu cette période de transition accélérée. Cela corroborerait l'importance de la Révolution tranquille sur les comportements familiaux et les attitudes envers les questions familiales particuliers au Québec.

Il n'en reste pas moins que lorsque l'on demande aux Québécoises si elles trouvent l'union libre acceptable lorsque celle-ci n'a pour but ni le mariage, ni un quelconque engagement à long terme, mais existe simplement parce que les deux partenaires sont attirés l'un par l'autre, leur degré d'acceptation de cette forme de vie conjugale tombe à 73%. Dans le reste du Canada, les femmes ne sont plus que 55% trouver que cette situation est acceptable. Une fois de plus on peut constater une différence entre les Québécoises et le reste des Canadiennes au niveau des cohortes de naissance. Le degré d'acceptation des Québécoises baisse avec l'âge mais ne descend jamais à moins de 60%, ce qui témoigne tout de même d'une grande tolérance à l'égard de la sexualité hors mariage, même chez les plus âgées d'entre elles. En revanche, dans le reste du Canada, si les deux cohortes les plus jeunes (1951-1960 et 1961-1966) approuvent ce choix de vie dans leur majorité (environ 60%), ce n'est pas le cas des dernières cohortes (1935-1940 et 1941-1950), dont l'approbation chute à moins de 50%. En somme, ce sont les Québécoises et les femmes les plus jeunes qui acceptent le mieux l'union libre, quelle que soit son but. Par ailleurs, il semble évident au vu de ces résultats que même au Canada (et dans une moins grande mesure au Québec), l'approbation de l'union libre « sans engagement » est considérablement moins élevée que celle à l'égard de l'union libre « prélude au mariage » (Wu, 2000 : 59). Cette même différence dans les attitudes envers l'union libre selon sa signification se retrouve chez les adolescents canadiens, qui ne voient pour leur part aucun inconvénient à l'union libre puisque en 1992, 88% d'entre eux approuvaient le fait qu'un couple vive ensemble sans être marié (Bibby, 2000). En revanche, lorsque celle-ci devient une véritable [165] alternative au mariage, les adolescents canadiens lui témoignent un soutien plus faible, puisque seulement 73% des jeunes filles et 67% des garçons approuvent l'idée d'avoir des enfants sans être mariés.

Les Américains, moins enclins à l'union libre dans la réalité sociodémographique et plus attachés à l'idée du mariage dans leurs attitudes, sont également moins disposés à approuver l'union de fait lorsque celle-ci est un substitut au mariage. Afin de comparer les valeurs familiales des États-Unis et celles du Canada, Crosley et Furstenberg (2004) utilisent les données de l’*International Social Survey Program* mené entre 1998 (aux États-Unis) et 2000 (au Canada). Cette enquête a permis de montrer que les Canadiens acceptent bien mieux que les Américains l'idée que la cohabitation puisse remplacer le mariage. En effet, 35% des Canadiens dans l'ensemble se sont montrés « vraiment d'accord » avec l'affirmation selon laquelle « c'est acceptable pour un couple de vivre ensemble sans avoir l'intention de se marier », alors que seulement 17% des Américains interrogés partageaient « fortement » cette opinion. Les Américains se retrouvent logiquement plus nombreux dans l'autre extrémité puisque 18% d'entre eux se sont déclarés « fortement » en désaccord avec cette idée, comparativement à 10% des Canadiens. Les Américains éprouvent manifestement plus de difficultés à accepter l'idée que l'on puisse se passer du mariage pour mener sa vie sexuelle, conjugale et parentale. Ce rejet de l'union libre s'explique difficilement de façon rationnelle puisque le mariage et l'union libre présentent de très nombreuses similarités. A l'évidence, on constate dans les faits un certain nombre de différences entre ces deux structures familiales : les unions de fait ont tendance à durer moins longtemps que les mariages ; les unions libres sont moins souvent un cadre dans lequel les couples élèvent des enfants que ne le sont les mariages ; et les couples qui vivent ensemble sans être mariés ont tendance à avoir des revenus plus faibles que ceux des couples mariés (Smock et Gupta, 2002). Ces différences d'ordre sociodémographiques mises à part, l'union libre et le mariage se ressemblent plus qu'ils ne sont différents [[166]](#footnote-166) [166] sur la nature même de leur signification, comme l'indiquent d'ailleurs Smock et Gupta (2002 : 68) :

Au niveau le plus fondamental, le mariage comme l'union libre sont des unions sentimentales et résidentielles qui permettent aux individus de mettre leurs revenus en commun, d'avoir et/ou d'élever des enfants en tant que couple, et de bénéficier des avantages émotionnels, sociaux et économiques que procure la vie avec un partenaire [[167]](#footnote-167).

Il est alors difficile de savoir pourquoi les États-Unis ont dans l'ensemble une attitude plus négative envers l'union libre, si ce n'est qu'ils ont davantage tendance à réprouver d'un point de vue moral ce qui déroge à la sacralité du mariage, que cela soit dans le cas de l'union libre ou du divorce. Interrogés par la firme de sondage Angus Reid en 2007 sur ce qu'ils trouvent moralement acceptable ou non, il s'est trouvé 42% d'Américains pour dire que le fait d'avoir un enfant en dehors des liens du mariage est moralement répréhensible [[168]](#footnote-168) (Angus Reid, 2007a). Au Canada, 17% des personnes interrogées à l'échelle nationale condamnent l'union libre, et ils sont seulement 8% à affirmer qu'avoir un enfant hors mariage n'était pas acceptable moralement au Québec, soit une proportion cinq fois inférieure à celle des États-Unis (Angus Reid, 2007b). La différence entre le mariage et l'union libre, aux yeux d'une grande partie des Américains, ne vient donc pas de la validité des structures familiales qu'ils représentent. Pour les partisans qui reconnaissent le mariage comme seul cadre familial admis par la norme morale, sortir la vie conjugale et parentale de cette institution est problématique. La différence entre les Américains et les Canadiens n'est donc probablement pas que les Canadiens font plus confiance à l'union libre en tant que structure familiale, mais plutôt qu'ils font moins de cas de la morale. L'indicateur du *World Values Survey* sur le rapport à l'égard d'éventuels voisins nous paraît intéressant à cet égard puisqu'il fait mention des couples vivant ensemble sans être mariés. En 2006, 2% des participants canadiens interrogés déclarent qu'ils n'aimeraient pas vivre à côté d'un couple non [167] marié. En revanche, la proportion d'Américains qui souhaitent éviter d'avoir des conjoints de fait dans leur voisinage est quatre fois plus importante (8%). Le critère de la morale occupe une part plus importante chez les Américains que chez les Canadiens dans le jugement des formes familiales qui s'écartent de la norme traditionnelle. Il peut alors sembler contradictoire que les Américains acceptent aussi bien, voire mieux que les Canadiens, l'idée qu'une femme puisse délibérément avoir un enfant seule sans avoir d'homme stable dans sa vie mais qu'ils sont plus fortement opposés à l'idée qu'un homme et une femme aient un enfant sans être mariés. Cela peut sans doute s'expliquer par une certaine reconnaissance du droit à l'enfant pour les femmes - qui va dans le sens de la sacralité de la maternité - alors que les couples en union libre contournent l'institution familiale et dérogent ainsi à ses valeurs morales. Afin d'approfondir cette question, il nous faut mesurer l'attitude de nos trois sociétés d'étude par rapport à des sujets qui vont explicitement à l'encontre de la moralité normative.

3.3. Tolérance de la non-conformité

3.3.1. Accepter l'homosexualité

[Retour à la table des matières](#tdm)

La tolérance envers la non-conformité, que Welzel (2006) mesure par l'acceptation de l'homosexualité ou par son rejet, est l'un des éléments qui permet de juger le niveau d'expression de soi qu'une société accorde aux individus. Si l'expression de soi et la réalisation personnelle passent avant le bon ordre et la survie de la société, on peut dire que cette société a accepté la transition vers des formes familiales alternatives au modèle nucléaire, qui ne sert donc plus de référence normative. L'acceptation de l'homosexualité est un paramètre difficile à évaluer de façon précise dans la mesure où les résultats des sondages varient énormément selon la méthode employée et la manière dont la question est formulée. Des grandes tendances sont pourtant repérables, c'est donc à elles que nous nous attacherons. Pour commencer, quels qu'en soit les résultats, tous les sondages menés depuis les années 1980 nous permettent de dire que l'opinion publique sur la question de l'homosexualité a évolué de façon positive au cours des dernières années, et ce de façon très rapide, notamment depuis une vingtaine d'années. Si les années 1980 sont entachées par la découverte du [168] virus du sida, maladie encore mal connue à l'époque et qui projette rapidement une image négative sur la communauté homosexuelle aux yeux de l'opinion publique, les années 1990 voient les revendications pour les droits des gays et lesbiennes de plus en plus fréquemment portées sur la scène publique aux États-Unis et au Canada. S'engage alors la bataille entre les défenseurs du mariage et des valeurs traditionnelles et ceux des droits des homosexuels, ouvrant ainsi la question homosexuelle au grand public. Dans les années 2000, l'homosexualité connaît une légitimation culturelle importance, qui conduit à une bien plus grande acceptation de celle-ci en général et à une meilleure reconnaissance des structures familiales formées par les couples de même sexe. *Environics Research Group* a suivi les opinions des Canadiens au sujet de l'homosexualité et le degré de soutien envers les unions de même sexe. Leurs données permettent un suivi longitudinal des attitudes sur une période entre 1996 et 2001 et met en évidence des changements importants dans les attitudes envers l'homosexualité pendant cette période. En 1996, 22% des Canadiens interrogés déclarent approuver l'homosexualité ; en seulement cinq ans, l'approbation de l'homosexualité double, passant à 44% à 2001 (Butler, 2007 : 150). Par ailleurs, la proportion de participants qui désapprouvent ouvertement l'homosexualité a diminué de façon importante au cours de ces cinq années, passant de 48% en 1996 à 37% en 2001. Ainsi, l'acceptation de l'homosexualité va en grandissant au Canada, et on en voit clairement les effets sur les attitudes exprimées par les différents groupes d'âge, notamment en ce qui concerne la définition de ce qui constitue une famille aux yeux des Canadiens. A l'échelle nationale, les Canadiens âgés de 18 à 34 ans mettent au même niveau les couples non mariés qu'ils soient hétérosexuels ou de même sexe puisque 36% de ces jeunes adultes pensent qu'un homme et une femme célibataires sans enfant constituent une famille et 35% pensent la même chose de deux personnes de même sexe sans enfant (Bibby, 2004). En revanche les personnes âgées de plus de 55 ans font la différence entre un couple d'hétérosexuels (28%) et un couple de conjoints de même sexe (15%) dans la même situation, signe que les plus jeunes grandissent dans une société globalement plus ouverte aux comportements homosexuels et y adhèrent de manière plus importante.

Par ailleurs, la plus grande tolérance dont font preuve les Canadiens, comparativement aux Américains, à l'égard des questions sur l'homosexualité se vérifie de façon systématique dans les sondages. En juin 2003, la publication des résultats d'un sondage du *Pew Research Center* mené dans 44 pays révèle que 69% de Canadiens pensent que l'homosexualité devrait être acceptée par la société, comparativement à [169] seulement 51% des Américains *(The Pew Research Center,* 2003). Le Canada se fait alors le reflet des tendances européennes en obtenant des résultats proches de ceux de l'Italie (qui affiche 72% de soutien à l'homosexualité), du Royaume Uni (74%) ou encore de la France (77%). Les États-Unis, quant à eux, sont moins proches des attitudes de l'Europe ou du Canada que de celles de certains pays d'Amérique du Sud, comme le Mexique ou le Brésil (54%), ou encore la Bolivie (55%). Ces résultats soulignent également la plus grande polarisation de l'opinion publique américaine à l'égard de l'homosexualité (51% sont pour l'acceptation sociale de l'homosexualité, 42% sont contre) en comparaison avec une opinion canadienne clairement tranchée (69% pour, 26% contre) *(The Pew Research Center,* 2003). Il serait tentant d'expliquer cette différence entre les attitudes américaines et canadiennes par les minorités présentes dans ces deux pays. La minorité canadienne la plus importante, les francophones du Québec, semble en effet plutôt ouverte à l'homosexualité à en juger par la forte communauté gay et lesbienne rassemblée à Montréal. La communauté noire des États-Unis, en revanche, semble moins tolérante envers cette question si l'on en croit les sondages relatifs aux diverses questions liées à l'homosexualité [[169]](#footnote-169). Il paraît logique de penser que le Canada semble plus libéral uniquement parce que ses résultats sont faussés par les données québécoises. Pour tester cette hypothèse, nous choisissons un indicateur du *World Values Survey* portant sur la légitimité de l'homosexualité. Les participants doivent dire si l'homosexualité leur parait « toujours justifiée, jamais justifiée, ou un peu entre les deux » sur une échelle de 1 à 10 [[170]](#footnote-170). En 1982, les résultats [170] moyens des États-Unis (2,37) laissent apercevoir une moins grande tolérance à l'égard de l'homosexualité de la part des Américains que de celle de l'ensemble des Canadiens (3,06). En 1990, les attitudes envers la légitimité de l'homosexualité ont déjà bien évolué. Les Américains se montrent un peu plus tolérants que dix ans auparavant (leur moyenne de 3,07 se trouve être celle du Canada dix ans auparavant) ; les Canadiens hors Québec, quant à eux, confirment leur plus grande ouverture à l'égard de cette question (3,84). Pour leur part, les Québécois se montrent résolument plus tolérants que leurs compatriotes - et à plus forte raison que leurs voisins du sud - en affichant une moyenne de 4,77. Dix ans plus tard, les résultats du *WVS* confirment que l'acceptation culturelle de l'homosexualité devient bien plus répandue dans les sociétés des années 2000. Les Américains sont plus nombreux à trouver l'homosexualité justifiée (leur moyenne est montée à 4,75, soit la même que celle que les Québécois affichaient dix ans plus tôt). Les Québécois prouvent une fois de plus qu'ils sont définitivement plus ouverts aux conduites sexuelles et familiales non-conformes (avec une moyenne de 5,96), alors que les Canadiens hors Québec (5,27) se situent entre leurs voisins du sud et leur minorité francophone.

Tableau 5 - Légitimité de l'homosexualité  
Résultats moyens, de 1 - Jamais justifié, à 10 - Toujours justifié

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
|  | 1982 | 1990 | 1999 (US) 2000 (Can) | 2006 |
| Québec | 3.06 | 4.77 | 5.96 | 6.32 |
| Can (sans Qc) | 3.84 | 5.27 | 5.49 |
| US | 2.37 | 3.07 | 4.75 | 4.57 |

Question posée : « *Pour chacune des choses que je vais vous citer, voulez-vous me dire en vous plaçant sur cette échelle si vous pensez que cela peut toujours se justifier, que cela ne peut jamais se justifier ou que c'est entre les deux ? L'homosexualité*» Source : World Values Survey

La vague de 2006 nous permet d'entrevoir une tendance intéressante : la hiérarchie des résultats reste la même (le Québec présente la moyenne la plus élevée, vient ensuite le reste du Canada, et enfin les États-Unis ont la moyenne la plus basse) et le Canada confirme qu'il accepte de mieux en mieux l'homosexualité. En revanche, la moyenne américaine, quant à elle, baisse légèrement. Même si cette variation est très subtile, c'est [171] la première fois que l'on constate une tendance, même légère, de retour vers des attitudes plus traditionnelles alors que les tendances sont globalement à la libéralisation des valeurs. Cela pourrait marquer un tournant conservateur dans les attitudes américaines qu'il faudra suivre de près. Pour sa part, le Canada démontre une fois encore que même sans les données québécoises, il est moins conservateur que les États-Unis. Bien loin de converger, leurs valeurs sociales, du moins en ce qui concerne l'homosexualité, vont même en s'éloignant puisque l'écart entre la moyenne canadienne (hors Québec) et la moyenne américaine a augmenté entre 1990 et 2006. Concernant le cas du Québec, la transition accélérée des mœurs et des mentalités québécoises suite à la Révolution tranquille explique, selon Laplante, Miller et Malherbe (2006), cette disparité entre les attitudes du Canada et celles du Québec. Les sondages d'opinion réalisés au Québec et en Ontario avant et depuis la Révolution tranquille mettent en évidence deux courbes d'évolution différentes pour ces deux sociétés : les attitudes du reste du Canada ont évolué lentement d'opinions traditionnelles à des opinions non-traditionnelles, alors que les opinions des Québécois sont rapidement passées d'une extrémité à l'autres, d'idées très traditionnelles à des attitudes très non-traditionnelles.

Si les États-Unis se montrent plus réticents à l'égard de l'homosexualité c'est probablement parce que les comportements homosexuels sont ceux qui s'éloignent le plus de la conformité familiale, représentant une menace potentielle au bon ordre moral aux yeux des défenseurs de la famille traditionnelle. Un sondage Angus Reid de 2007 a d'ailleurs montré que la majeure partie des Américains (49%) estiment que les relations homosexuelles sont moralement condamnables, alors que 47% les trouvent acceptables d'un point de vue moral. La question de l'homosexualité divise l'opinion publique américaine. En comparaison, une moins grande proportion de Canadiens (33%) et de Québécois (28%) estiment que l'homosexualité va à l'encontre de la morale. Le plus fort attachement des États-Unis à la morale et la conception des moeurs plus rigide qui en découle expliqueraient l'attitude plus radicale dont les Américains font preuve à l'encontre de l'homosexualité. En 1982, 66% d'entre eux avaient répondu que l'homosexualité n'était « jamais justifiée » à la question du *WVS,* comparativement à 52% de l'ensemble des Canadiens. En 2000, 32% des Américains et 27% des Canadiens à l'échelle nationale ne justifient l'homosexualité sous aucun prétexte (Halman *et al.,* 2008). Par ailleurs, les Américains ne condamnent pas uniquement l'idée de l'homosexualité, ils sont également plus réticent à la côtoyer sur un plan personnel. En 1990, 39% des Américains mentionnent les homosexuels dans les catégories de [172] personnes qu'ils n'aimeraient pas avoir comme voisins, comparativement à 33% des Canadiens hors Québec et à 19% des Québécois. En 2000, la proportion des Américains qui ne veulent pas d'homosexuels dans leur voisinage (23%) est près de deux fois supérieure à celle des Québécois (13%), le reste du Canada se situant exactement entre les deux (18%).

Tableau 6 - Des homosexuels comme voisins  
Personnes qui ont mentionné les homosexuels parmi les catégories  
de personnes qu'ils n'aimeraient pas avoir comme voisins (%)

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | 1990 | 1999 (US) 2000 (Can) | 2006 |
| Québec | 19,4 | 12,55 | 11,19 |
| Can (sans QC) | 33,19 | 18,39 | 14,87 |
| US | 38,6 | 23,31 | 25,09 |

Question posée : « *Sur cette liste figurent différentes catégories de gens. Pouvez-vous m'indiquer s'il y en a que nous n'aimeriez pas avoir comme voisins ?*» Source : World Values Survey

En 2006, les Américains amorcent un mouvement subtil vers des attitudes plus conservatrices (25% refuseraient des voisins homosexuels en 2006 comparativement à 23% en 2000) ; le léger ressac conservateur que l'on avait déjà observé en 2006 dans l'attitude des États-Unis à l'égard du divorce se confirme donc, face au Québec et au reste du Canada qui continuent leur course vers des attitudes de plus en plus favorables au sujet des choix familiaux.

Les Américains qui se heurtent à la question de l'homosexualité ne s'y opposent pas sur des bases rationnelles, puisque, comme nous le montre l'indicateur sur le voisinage, les questions posées ne concernent pas la validité de la structure familiale qu'est l'union de même sexe. Dans ces sondages, les participants ne s'expriment pas directement contre le mariage homosexuel ou à l'encontre des familles homoparentales en se positionnant du point de vue du bien-être de l'enfant, c'est l'homosexualité en elle-même qu'ils condamnent. A cet égard, en 2004, Crosley et Furstenberg (2004) cherchent à vérifier les attitudes des Canadiens et des Américains au sujet de la sexualité homosexuelle, et prennent garde à formuler la question de façon à ce que celle-ci ne concerne ni le mariage ou l'union entre conjoints de même sexe, ni leur vie [173] conjugale, mais uniquement les relations sexuelles entre deux adultes de même sexe. Les résultats montrent que quelles que soient les variables prises en compte (religion et âge), les Canadiens sont plus tolérants que les Américains. En 2006, une puissante organisation américaine pro-famille – l’*American Family Association* - a même été jusqu'à menacer de boycott la chaîne de grandes surfaces *Wal-Mart* sous prétexte que celle-ci versait des dons à une organisation pour les droits des homosexuels [[171]](#footnote-171). Cela semble bien être un signe que, aux yeux de certains Américains, l'homosexualité menace les valeurs familiales traditionnelles auxquelles ils sont attachés.

3.3.2. « L'arrangement des normes familiales » [[172]](#footnote-172) :  
mariages homosexuels

La question du mariage entre personnes de même sexe cristallise le débat autour de la représentation et de la signification des valeurs familiales. Pour certains, le mariage homosexuel est le point d'orgue des changements familiaux et le signe incontestable que la norme de la famille nucléaire est désuète, comme le remarque Peter Butler dans son ouvrage sur les opinions publiques canadiennes :

Les changements dans les valeurs fondamentales liées au traditionalisme, aux droits des individus, et à l'orientation envers l'autorité [...] ont influencé les attitudes actuelles à l'égard de l'homosexualité et de la signification du mariage. En effet, nombreux sont ceux qui voient dans législation en faveur des personnes de même sexe le résultat de la capacité de la famille à s'adapter à un environnement social changeant [[173]](#footnote-173) (2007 : 150).

[174]

À l'inverse, pour d'autres, reconnaître les unions entre personnes de même sexe et leur accorder le même statut qu'aux unions hétérosexuelles va à l'encontre des principes fondamentaux du mariage et représente par conséquent un danger pour la société :

Les modèles traditionnels de la vie familiale qui servaient de cadre de référence pour l'opinion publique négative à l'égard des unions entre personnes de même sexe insistaient sur l'idée que le mariage est la légitimation de la parenté. Pour certains membres de la société, le mariage est une institution sacrée consacrée par la religion : c'est l'union d'un homme et d'une femme qui a pour but la procréation, ainsi que le soin et la socialisation des enfants. [...] Selon cet argument, la stabilité de la société dépend donc de la différenciation des sexes et de la reproduction. Puisque les couples de même sexe ne peuvent pas produire d'enfants, l'intérêt que représente le mariage ne se justifie plus aux yeux de la société et par conséquent le mariage entre personnes de même sexe n'est pas une alternative acceptable [[174]](#footnote-174) (Butler, 2007 : 150).

Cette deuxième catégorie de personnes, pour qui le mariage entre conjoints de même sexe va à l'encontre des valeurs familiales, se retrouve un peu plus fortement aux États-Unis qu'au Canada, bien qu'en ce qui concerne cette question, les attitudes sont difficiles à mesurer car l'opinion publique sur le mariage homosexuel est très fluctuante et change rapidement. Au Canada, avant la décision fédérale de légaliser le mariage entre personne de même sexe en 2005, l'opinion publique évolue globalement vers une acceptation grandissante de ce type d'union. En juillet 2004, le Centre de recherche et d'information sur le Canada (CRIC) annonce un nombre record de Canadiens favorables au mariage entre personnes du même sexe : 57% des Canadiens interrogés se déclarent en faveur du mariage entre personnes de même sexe et seulement 38% s'y opposent, comparativement à 47% l'année précédente [[175]](#footnote-175). Au sud de la frontière, plusieurs sondages menés la même année et publiés dans la presse montrent en revanche une opposition globale assez affirmée de la part des Américains à l'encontre du mariage entre personnes de même sexe. Un sondage conduit pour le magazine *Time* et pour [175] CNN par la firme *Harris Interactive* en février 2004 montre que seulement 30% des personnes interrogées pensent que « le mariage entre des hommes et des femmes homosexuels devrait être reconnu comme légal par la loi ». En novembre de la même année, la firme Ipsos trouve quant à elle 35% d'Américains favorables à l'idée « d'autoriser les gays et les lesbiennes à se marier légalement ». En mai 2005, alors que le mariage homosexuel devient une réalité pour les Canadiens, un sondage américain mené à l'échelle nationale et publié dans le *Boston Globe* rapporte que 37% des Américains interrogés y sont favorables. L'évolution constatée au Canada ne se retrouve donc pas aux États-Unis, mais notons toutefois que le cas du Canada est particulier puisque l'opinion publique y a basculé en l'espace d'une décennie. Opposée à l'idée du mariage entre personnes de même sexe dans les années 1990 (56% contre cette forme d'union en 1993), l'opinion canadienne reconnaît la légitimité de cette forme d'union dix ans plus tard (54% y sont favorables en 2003) (Matthews 2005), tandis que les États-Unis n'ont toujours pas connu cette transition. Un sondage Angus Reid de 2009 [[176]](#footnote-176) mené au Canada, aux États-Unis et en Grande Bretagne nous permet de comparer directement les attitudes canadiennes et américaines à l'égard du mariage entre personnes de même sexe. Ce sondage confirme la divergence des valeurs canadiennes et américaines au sujet de cette question en réaffirmant la plus grande tolérance de l'ensemble des Canadiens à l'égard du mariage homosexuel (61% s'y montrent favorables à l'échelle nationale) comparativement aux Américains (33%). En revanche, l'idée que « les couples de même sexe ne devraient bénéficier d'aucune reconnaissance légale » rassemble 36% de l'opinion américaine, comparativement à 11% au Canada. Toutefois, ce sondage est à prendre avec précaution dans la mesure où il a été réalisé après la légalisation du mariage entre personnes de même sexe au Canada - la question n'était donc par formulée exactement de la même manière pour les Canadiens qui devaient donner leur opinion sur le maintien du mariage entre personnes du même sexe. Or, bien souvent, les opinions tendent à changer après le passage de la législation, et dans le cas du mariage entre personnes de même sexe, les attitudes semblent devenir plus positives une fois que celui-ci est devenu une réalité.

[176]

Le cas du Canada ainsi que celui de certains États américains indiquent en effet qu'il paraît plus aisé de s'opposer au mariage des personnes de même sexe avant que celles-ci ne l'obtiennent plutôt que d'affirmer vouloir leur enlever une fois que ce droit leur est acquis. Notons cependant que cela n'empêche pas une grande partie de la population américaine, ainsi qu'une partie de la classe politique, de continuer à militer pour une révocation du droit à l'avortement, pourtant obtenu par les femmes il y a près de quarante ans. Dans le cas du mariage entre personnes de même sexe, on note une tendance vers une plus grande tolérance de l'opinion publique à mesure que les gouvernements légifèrent et que les cours de justice tranchent en faveur des droits homosexuels. Matthews (2005) constate à cet égard que les décisions successives de la Cour suprême portant sur les relations entre conjoints de même sexe, ainsi que les décisions adoptées par les pouvoirs législatifs en réponse à ces jugements, ont joué un rôle crucial dans le renforcement du soutien populaire aux mariages entre personnes de même sexe durant les années 1990 et 2000. Le débat public porté devant les appareils judiciaires et législatifs a influencé positivement l'opinion canadienne de deux manières. Tout d'abord, en formulant le débat en termes d'égalité devant la loi, les cours de justice et les instances législatives ont amené les Canadiens à accorder plus de poids aux arguments liés à l'égalité dans leurs réflexions sur le sujet. Or, assez tôt ; les Canadiens se sont montrés sensibles à la question de l'égalité des droits des couples homosexuels, et ce, quelle que soit leur opinion sur le mariage entre personnes de même sexe. Ainsi, en 2004, seulement 46% des Canadiens dans l'ensemble pensent que « les couples de même sexe devraient avoir le droit de se marier », en revanche ils sont 52% à décréter que « les gouvernements doivent agir maintenant afin de s'assurer que les familles de même sexe reçoivent les mêmes bénéfices que les autres familles » (Bibby, 2004). La différence est d'autant plus frappante si l'on s'écarte des questions familiales et que l'on s'attache à la simple question des droits individuels, comme le montre l'étude menée par Bibby (2000) sur les attitudes des adolescents. En 1992, seulement 38% des adolescents canadiens interrogés trouvent les relations sexuelles entre deux personnes de même sexe acceptables, en revanche 72% d'entre eux affirment que les homosexuels devraient avoir les mêmes droits que les autres Canadiens. Le contraste chez les adultes interrogés en 1990 est du même ordre, 34% d'entre eux réprouvent la sexualité entre personnes de même sexe mais une énorme majorité de 81% soutiennent l'égalité des droits pour les homosexuels (Bibby, 2000). Les Canadiens ne semblent pas relier la sexualité d'une personne et ses droits en tant qu'individu. Ce phénomène [177] semble aller de pair avec le fort attachement des Canadiens à l'égard des droits individuels, ce que confirme d'ailleurs Bibby (2000 : 41) : « Même si les adolescents ont tendance à ne pas approuver l'homosexualité, ils se font le miroir des attitudes des adultes qui croient que les homosexuels ne devraient pas se voir refuser des droits civils et sociaux » [[177]](#footnote-177). Une fois la question du mariage entre personnes de même sexe présentée devant la Cour suprême du Canada et le gouvernement fédéral, le débat s'est concentré sur la possibilité de refuser aux couples homosexuels un droit qui était accordé aux couples hétérosexuels. L'accent s'est alors porté sur l'égalité de traitements et de droits entre les homosexuels et les hétérosexuels. Or, des sondages répétés tous les ans par la firme *EKOS Research* entre juin 2000 et février 2005 confirment la grande importance accordée à l'égalité des droits par les Canadiens et permettent d'en mesurer la rapide augmentation ; 45% des Canadiens interrogées en 2000 pensaient que les couples de même sexe devraient avoir les mêmes droits que les couples hétérosexuels, et ils étaient 60% à partager cette affirmation en 2005 (Butler, 2007 : 153). En plaçant la question du mariage entre personnes de même sexe sous l'angle de l'égalité et des droits des individus, les Canadiens ont été amenés à adopter des attitudes plus tolérantes envers cette question. La deuxième influence positive qu'a exercée la législation sur les attitudes canadiennes tient au fait que la reconnaissance légale des unions entre conjoints de même sexe a persuadé les Canadiens de la légitimité de cette dernière (Matthews, 2005). On en veut pour exemple l'étude menée par Chamberland et Lebreton (2008) auprès de Québécois et de Québécoises homosexuels sur la perception de l'homosexualité suite à la légalisation de mariage entre personnes de même sexe au Canada. Des personnes interrogées, émanaient ainsi trois sentiments principaux : « le sentiment de protection, l'incitation à s'affirmer en tant que gay ou lesbienne et la reconnaissance sociale du couple homosexuel » (Chamberland et Lebreton, 2008 : 145). Alors qu'au Québec, *la Charte des droits et liberté de la personne* interdit la discrimination sur la base de l'orientation sexuelle depuis 1977, les homosexuels québécois rapportent des changements très concrets dans l'attitude de leurs collègues de travail à leur égard depuis que la loi reconnaît le mariage entre personnes de même sexe. Les attaques liées à l'orientation sexuelle dont ils pouvaient être victimes ont cessé lorsque la société a reconnu cette orientation sexuelle comme l'égale de l'hétérosexualité, et la légitimité de leur couple a été acceptée par leurs collègues [178] puisque la loi la reconnaît à présent. L'impact positif de la législation en faveur des droits homosexuels se retrouve également aux États-Unis, avec l'exemple du Massachusetts, premier État américain à avoir rendu possible le mariage entre personnes de même sexe. Les sondeurs y ont constaté que l'opinion publique avait basculé en faveur du mariage homosexuel après la légalisation de celui-ci. Juste avant sa légalisation, en février 2004, 53% de résidents du Massachusetts sont opposés au mariage homosexuel selon le *Boston Globe,* alors qu'en mars 2005, seulement dix mois après la mise en place de ces mariages, une majorité de 56% leur est favorable (Just, 2008).

En dehors de l'influence qu'a exercée la législation sur les opinions, l'effritement des structures familiales traditionnelles, les changements d'attitudes à l'égard de la sexualité, et l'évolution globale des sociétés vers des valeurs postmodernes expliquent que les opinions publiques évoluent positivement à l'égard de l'homosexualité, et du mariage homosexuel dans certains cas. Cette vague de nouvelles valeurs postmodernes éloigne l'intérêt autrefois tourné vers des valeurs plus matérielles - comme l'esprit de classe, la croissance économique, ou la sécurité nationale - vers des valeurs plus abstraites, telles que l'expression de soi, la reconnaissance culturelle, ou encore le développement individuel (Matthews, 2005 ; Inglehart, 1997 ; Nevitte, 1996), correspondant à des demandes telles que la reconnaissance des droits homosexuels. Aux États-Unis, ce tournant dans les valeurs n'est pas encore totalement achevé [[178]](#footnote-178). Pour Eric Fassin (2008), ce n'est pas la structure familiale des unions homosexuelles en tant que telles que désapprouvent la majorité des Américains, mais ce qu'ils voient comme une altération de la signification du mariage. En d'autres termes, l'homoparentalité n'est pas le principal problème, le véritable enjeu se situe plutôt au niveau de la définition et de la signification du mariage [[179]](#footnote-179). L'ouverture du mariage aux couples homosexuels serait vue par ses plus fervents défenseurs comme une désacralisation de celui-ci. Selon cet argument, si le mariage comme seul garant de l'ordre social et moral et porteur des valeurs familiales traditionnelles était ouvert aux couples homosexuels, la base unique [179] autour de laquelle se cristallisent toutes les valeurs familiales traditionnelles perdrait son sens, ce qui menacerait définitivement ces valeurs morales. Argument difficilement compris par les défenseurs de la cause du mariage homosexuel, qui avancent que ces couples servent la cause du mariage puisqu'ils se battent pour obtenir le droit de se marier alors que les couples hétérosexuels abandonnent progressivement cette institution. Ce paradoxe inspirera à la parlementaire canadienne Dianne Poole la déclaration suivante : « Je trouve très ironique que, parce que les gays et les lesbiennes veulent partager nos valeurs, ils sont accusés de détruire nos valeurs » [[180]](#footnote-180). L'enjeu se situe donc au niveau de la définition des valeurs familiales ; celles soutenues par les défenseurs de la famille traditionnelle s'articulent autour du mariage comme structure de division des rôles et de différenciation selon les sexes, de procréation, et de garantie de certaines valeurs morales telles que la fidélité ou l'autorité. L'association PFLAG (*Parents, Families and Friends of Lesbians and Gays)* offre un exemple intéressant de la lutte pour la définition des valeurs familiales. Cette association, qui milite pour faire reconnaître les couples de gays et de lesbiennes comme des familles, détourne volontairement la définition des valeurs familiales traditionnelles en reprenant à son compte les véritables valeurs véhiculées à travers la famille et reconnues par tous comme idéales (l'amour, la tolérance, la compassion, la cohésion familiale, la protection des enfants). Les militants cherchent ainsi à montrer que, bien loin de menacer les valeurs familiales, les LGBT [[181]](#footnote-181) les embrassent et par conséquent ne menacent pas la sacralité de la famille (Broad, Crawley et Foley, 2004). En d'autres termes, cette association soutient les valeurs familiales pour les valeurs même qu'elles véhiculent et non pour la vision normative qu'elles peuvent endosser. Il semble que la majorité des Américains ne voient pas encore les valeurs familiales sous cet angle ; l'adhésion à la norme familiale, incarnée par le mariage traditionnel, demeure bien plus forte aux États-Unis. En comparaison, le Canada a fait davantage de chemin vers l'acceptation des familles non-conformes à la vision normative et moralisante de la famille traditionnelle.

[180]

Conclusion :  
se conformer à la norme familiale ?

[Retour à la table des matières](#tdm)

En Amérique du Nord, les années 1950 sont généralement considérées comme « l'âge d'or des valeurs familiales et du bonheur domestique » [[182]](#footnote-182) (Vacante, 2005 : 41), et les défenseurs de la famille traditionnelle y font volontiers référence comme « le temps lointain des valeurs familiales et des solides valeurs morales traditionnelles » [[183]](#footnote-183) (Adams, 1997 : 4). Ceux qui se sentent désabusés devant les changements familiaux de ces quarante dernières années - et voient dans la fin du monopole du modèle nucléaire l'effritement des valeurs morales et familiales - érigent la famille d'après-guerre nord-américaine en modèle à reconquérir. Ce modèle n'est pourtant qu'une illusion fantasmée selon Coontz (2000), qui dénonce le carcan qu'était l'obligation sociale de se conformer à une norme familiale très stricte qui souffrait peu de dérogations dans ces années-là. Si ces images inondent la sphère publique américaine - et influencent donc très probablement l'opinion publique - les Canadiens, et *a fortiori* les Québécois, ne semblent pas si nostalgiques. En effet, les Canadiens se souviennent surtout de la pression exercée afin de rentrer dans la norme blanche hétérosexuelle de la classe moyenne, et d'une conformité qui ne laissait place à aucune déviance (Vacante, 2005). Aujourd'hui, une très grosse majorité de Canadiens, en comparaison de leurs voisins, acceptent le divorce et l'homosexualité et ne cherchent plus à se conformer à l'archétype familial. C'est encore plus vrai pour les Québécois, qui associent les normes de la famille traditionnelle au contrôle implacable que l'Église catholique exerçait dans la province jusque dans les années 1960 et qui cherchent donc à s'en éloigner.

Nos résultats confirment ceux obtenus par les différentes études précédentes - menées sur chacune de ces sociétés en particulier ou dans le cadre de comparaisons entre les États-Unis et le Canada, ou entre le Québec et les autres provinces canadiennes - et nous permettent d'avoir un panorama comparatiste global des attitudes américaines, canadiennes et québécoises. Les tendances de ces trois sociétés sont claires quant aux attitudes face aux différentes structures et valeurs familiales. Si les États-Unis semblent globalement - de façon plutôt surprenante - mieux accepter l'idée qu'un enfant peut [181] aussi bien vivre avec un seul parent qu'avec deux, l'acceptation bien moindre de la part des Américains comparativement à celle des Canadiens du divorce, de l'union libre, ou de l'homosexualité va logiquement de pair avec un plus grand attachement au mariage. Les Américains sont moins tolérants envers les structures familiales qui ne sont pas fondées sur le mariage entre un homme et une femme et ont plus de considération pour la famille traditionnelle, toujours érigée en norme. Ce plus fort attachement à la norme traditionnelle dont les Américains font preuve semble aussi en partie trouver ses sources dans une relation plus forte à la conformité en général. Les Américains paraissent en effet attacher plus d'importance à celle-ci que ne le font les Canadiens, et sont apparemment moins à l'aise avec ceux qui ne correspondent pas à la norme et ne restent pas dans les limites de l'ordre établi. En 1992, 64% des Américains déclarent qu'ils se sentent des affinités avec les gens qui font preuve d'originalité dans leur façon de s'habiller et de se comporter (Adams, 2003 : 55). En 1996, cette proportion descend à 61%, puis à 52% en 2000, signe que l'attirance pour la non-conformité est en déclin. Au nord de la frontière, les attitudes canadiennes restent stables, avec des proportions de 68% en 1992 et en 1996, et 67% en 2000. Déjà en 1968, dans son ouvrage *Revolution and Counterrevolution,* Seymour Martin Lipset notait la plus grande tolérance et le plus faible attachement à la conformité des Canadiens comparativement aux Américains, rajoutant quelques années plus tard que les Canadiens étaient « plus tolérants par rapports aux déviants et aux dissidents que les Américains » (Lipset, 1986 : 141). Ceci pourrait se transcrire par une plus forte condamnation de la part des Américains des individus qui font preuve d'originalité - c'est-à-dire qui sortent de la norme familiale - dans leurs comportements sexuels, conjugaux et parentaux. Parallèlement à cela, les Américains semblent également moins enclins que les Canadiens au changement en général, puisque 51% des Canadiens et 56% des Américains déclarent ne pas aimer changer leurs habitudes en 1992 (Adams, 2003 : 54). En 1996, la proportion baisse à 48% au Canada alors qu'elle monte à 58% aux États-Unis. En 2000 le fossé se creuse encore, seulement 42% des Canadiens déclarent qu'ils n'aiment pas changer leurs habitudes alors que 54% des Américains n'aiment pas le changement. Il n'est alors pas étonnant que les Américains réagissent moins bien aux changements familiaux que les Canadiens s'ils se montrent déjà plus conservateurs dans leur quotidien.

Il ne faut pas pour autant oublier le rôle essentiel que joue la morale dans les attitudes américaines, puisque ce n'est pas seulement le mariage entre personne de même sexe auquel les Américains sont moins favorables que les Canadiens, mais [182] également l'homosexualité en tant que telle, qu'ils ont moins tendance à trouver justifiée et qu'ils condamnent moralement dans des proportions plus importantes. C'est également d'un point de vue moral qu'un grand nombre d'Américains jugent le divorce, puisqu'ils sont proportionnellement bien plus nombreux que les Canadiens ou les Québécois à le trouver moralement condamnable. Dans une société américaine socialement conservatrice où la norme, dictée par la morale, prime, le mariage homosexuel est considéré comme l'ultime « déviance » et est difficilement toléré. L'importance de se conformer aux rôles assignés par les valeurs familiales traditionnelles laisse peu de place à la liberté de choix de l'individu quant à sa vie et à son identité. En revanche, les choix personnels des individus semblent plus chers aux Canadiens et conduisent ainsi l'opinion publique canadienne vers une conception plus flexible de la famille et une opinion plus libérale quant aux valeurs familiales. Qui plus est, non seulement la majorité des Canadiens ne considèrent pas que évolutions familiales s'écartent de la norme, mais ils pensent au contraire que ces changements sont compatibles avec leurs valeurs puisque, selon un sondage conduit par *Ekos Research* en 2005, 50% d'entre eux estiment que « approuver le mariage entre personnes de même sexe enverrait au monde un signal positif à propos des valeurs et des croyances du Canada », comparativement à 42% pour qui accepter un tel type d'union enverrait un message négatif (Butler, 2007 : 154). C'est le signe que la plupart des Canadiens sont fiers de cette diversification familiale.

[183]

**Deuxième partie.**  
Attitudes et représentations de la famille

Chapitre 4

Les rapports de sexe

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'Amérique du Nord, et particulièrement les États-Unis, brandissent avec nostalgie la famille des années d'après-guerre pour l'ériger en modèle vers lequel tendre. Aux yeux des partisans de la famille des années 1950, tous les changements familiaux qui ont cours depuis une quarantaine d'années ne sont qu'une dégradation du modèle familial idéal d'antan. Les arguments sont multiples - les mouvements pro-famille n'en manquent pas et mettent en avant les vertus morales d'un tel modèle fondé sur le mariage - mais celui qui préoccupe le plus la population est celui du bien-être des enfants. En effet, ce sont les conséquences sur les enfants que la fin de la répartition différenciée des rôles selon les sexes et des avantages que cette spécialisation offrait qui touchent le plus de monde dans le continent nord-américain aujourd'hui. Si la légitimité du travail des femmes est peu remise en question, celui des mères, en revanche, est une question plus sensible, sur laquelle les associations en faveur de la famille traditionnelle n'hésitent pas à jouer pour obtenir un retour à une répartition différenciée des rôles. Si la plupart des femmes font peu de cas du temps en moins qu'elles consacrent à leur foyer et aux tâches ménagères lorsque celles-ci occupent un emploi rémunéré, en revanche il en va différemment pour les mères qui travaillent et qui passent immanquablement moins de temps avec leurs enfants. Les femmes expriment de plus en plus leur mécontentement par rapport au manque de temps qu'elles partagent avec leurs enfants (Cootnz, 2000). Coontz émet l'hypothèse que c'est cette difficulté à concilier le travail et la vie de famille qui entraîne le souhait que formulent certaines femmes de retourner au modèle de la famille traditionnelle et qui nourrit en partie cet idéal nostalgique de l'âge d'or de la famille des années d'après-guerre, avant les bouleversement familiaux des années 1970 :

[184]

Pour les gens qui sont dépassés par les difficultés d'adapter le travail et l'école aux réalités des mères qui travaillent, il est tentant de discerner un 'retour à la tradition' et d'espérer que les problèmes disparaîtront » [[184]](#footnote-184) (Coontz, 2000 : 18).

À travers le discours public, populaire et médiatique, les femmes sont souvent indirectement incitées à culpabiliser quant à leur absence trop importante auprès de leurs enfants. Les Américains, les Canadiens et les Québécois vivent aujourd'hui un paradoxe avec la question de l'emploi des mères, puisque si le travail des femmes est très largement accepté et que son existence ne semble pas menacée, il est courant de déplorer que les enfants sont trop laissés à eux-mêmes et que leurs parents ne leur consacrent pas assez de temps ; constat qui concerne généralement davantage les mères que les pères. Coontz résume de la sorte ce paradoxe nord-américain sur les questions de l'égalité entre hommes et femmes et de la répartition des rôles :

Ceux qui romancent les années 1950, ou tout autre modèle de famille traditionnelle, se retrouvent généralement dans une situation inconfortable lorsqu'ils essayent de gagner le soutien populaire. La légitimité des droits des femmes est si largement acceptée aujourd'hui que seule une toute petite minorité d'Américains proposent sérieusement que les femmes redeviennent toutes femmes au foyer à temps plein ou se voient refuser l'accès aux études ou à des offres d'emploi à cause de leurs responsabilités familiales. Pourtant, lorsque les observateurs déplorent l'effondrement des engagements et des valeurs de la famille traditionnelle, ils pensent invariablement aux tâches uniquement féminines associées à la doctrine des sphères séparées pour les hommes et les femmes » [[185]](#footnote-185) (Coontz, 2000 : 40-41).

La différenciation des tâches selon les sexes implique qu'il existe une inégalité naturelle entre les hommes et les femmes, qui se traduit par leur répartition respective dans la sphère publique et dans la sphère privée. Le corollaire de l'inégalité des sexes étant nécessairement la hiérarchie, l'ordre social voulait que les femmes soient subordonnées à leur mari. Jusque dans les années 1960, la loi canadienne prévoyait d'ailleurs que le [185] mari avait le droit d'établir le lieu de résidence du couple où bon lui semblait. Si l'épouse refusait de vivre là où il l'avait décidé, elle pouvait être poursuivie pour abandon du domicile conjugal et risquait de perdre la garde de ses enfants. L'époux devait en retour fournir à sa femme ce qui lui était nécessaire pour vivre, mais c'est à lui que revenait le droit de juger de ce dont celle-ci avait besoin. Enfin, en plus de toutes les tâches domestiques et soins des enfants qui lui incombaient, la femme était soumise au bon vouloir sexuel de son mari et devait s'offrir à lui lorsque celui-ci en manifestait l'envie (Baker, 2009a). L'homme avait ainsi autorité sur la femme, sur l'épouse et sur la mère. L'obéissance que les femmes devaient à leur mari était implicite dans la famille traditionnelle, et tout non-respect de ce critère pouvait être considéré comme déviance par rapport à la norme. Coontz (2000 : 32) rapporte à cet égard que dans les États-Unis d'après-guerre, « l'internement et quelques fois les traitements aux électrochocs étaient utilisés pour forcer les femmes à accepter leur rôle domestique et les injonctions de leur mari » [[186]](#footnote-186). La série de changements qui a conduit à la conception moderne de la famille a balayé, dans la plupart des cas, cette inégalité explicite entre l'homme et la femme. L'accès des femmes à l'éducation ainsi que virtuellement à tous les emplois a endormi l'inégalité entre les sexes sur la scène publique, bien que celle-ci soit régulièrement réveillée par les rappels médiatiques de l'inégalité salariale toujours d'actualité entre hommes et femmes, de la moins grande accession des femmes à des postes de direction, ou encore de la discrimination sexuelle présente sous des formes variées et plus ou moins subtiles sur les lieux de travail. Dans le privé, en revanche, si l'inégalité est moins ouvertement affichée dans les modèles familiaux modernes que dans la famille traditionnelle, il n'est pas pour autant certain que celle-ci ait totalement disparu avec les évolutions familiales. Le fait que ce sont les femmes qui assument encore la majorité des travaux domestiques ou qui s'arrêtent de travailler s'il faut s'occuper des enfants indique bien qu'il existe une différence certaine, implicite, entre l'homme et la femme, lorsqu'ils sont dans l'intimité du foyer.

Ce sont principalement les changements dans les rôles des sexes qui ont fait évoluer la famille d'un modèle traditionnel à ses formes modernes. A partir du moment où la stricte séparation des tâches selon les sexes et où les limites entre le rôle de l'homme et celui de la femme ont été brouillées, des changements démographiques et familiaux se sont succédés (la femme n'a plus besoin du mari pour survivre d'un point [186] de vue économique, elle peut donc divorcer, ou ne pas se marier ; elle a accès aux études et à l'emploi, elle peut donc moins et moins tôt se consacrer au mariage et à ses enfants, elle a ses enfants plus tard et en plus petit nombre). En mesurant l'attitude des Américains, des Canadiens et des Québécois face aux changements dans les rôles des sexes et les représentations qu'ils en ont, ainsi qu'en mesurant l'égalité entre homme et femme dans le privé, on espère avoir une idée du degré d'acceptation de l'égalité des sexes dans la famille, volet important dans les changements familiaux.

4.1. Le statut de l'homme et de la femme  
dans le privé

4.1.1. Qui commande à la maison ?

[Retour à la table des matières](#tdm)

La remise en cause du bien-fondé de la présence des femmes dans le monde du travail et dans la sphère publique en général n'est le fait que d'une minorité de fervents défenseurs de la famille et des valeurs familiales traditionnelles, pas de l'opinion publique en général. En 2004, la firme de sondage Environics estime que 87% des Américains sont d'accord avec l'affirmation suivante : « S'ils ont les mêmes qualifications pour un emploi, les hommes et les femmes doivent toujours recevoir le même salaire » [[187]](#footnote-187). Ces résultats semblent témoigner d'une forte reconnaissance de l'égalité des hommes et des femmes - et de la légitimité de ces dernières - sur le marché du travail. Par ailleurs, une grande majorité d'Américains (69%) et de Canadiens (71%) constatent qu'il existe une inégalité salariale entre les hommes et les femmes dans leur pays en 2010 [[188]](#footnote-188) et s'en désolent (Angus Reid, 2010b). Ils sont d'ailleurs nombreux à penser que leurs gouvernements respectifs devraient prendre davantage de mesures afin d'améliorer l'égalité des sexes dans l'emploi (41% aux [187] États-Unis, 52% au Canada), même si ce sont surtout les femmes qui expriment cette opinion (Angus Reid, 2010b). L'égalité entre les hommes et les femmes sur la scène publique semble donc être une valeur que partagent la majorité des Américains et des Canadiens. Pourtant, les allusions à ces mères qui travaillent et qui délaissent leurs enfants ne sont pas rares ; celles-ci se voient reprocher d'abandonner leurs enfants aux soins d'une nourrice pendant leurs journées au bureau, préférant faire le choix - implicitement égoïste dans ces arguments - de leur carrière au détriment du bien-être de leurs enfants, ce qui sous-entend qu'elles sont de mauvaises mères. En revanche, si les pères eux-mêmes pensent que pour être un « bon père » il faut passer du temps de qualité avec ses enfants (Daly, 1996), la société est moins encline à leur reprocher de longues heures de travail et un emploi du temps chargé qui les tiennent éloignés de leurs enfants pendant la semaine. Si l'on affirme ouvertement que les hommes et les femmes doivent être égaux sur la scène publique (mêmes grilles salariales, même accès aux études, mêmes opportunités d'emplois), l'inégalité entre les sexes dans le privé est plus tacite, et se déguise sous des postulats généralement admis par une grande partie de la société. Ainsi, l'idée selon laquelle, dans un couple hétérosexuel, l'homme se trouve naturellement être celui qui a le salaire le plus élevé, ou encore le fait de considérer celui-ci comme le chef de famille, sont assez répandus. Il semble *a priori* logique de penser qu'une société qui croit en l'égalité des hommes et des femmes dans le monde du travail croit également en leur égalité dans l'intimité du foyer. Pourtant les résultats des sondages indiquent que toutes les attitudes ne vont pas dans ce sens, du moins en ce qui a trait aux opinions américaines. À cet égard, les résultats des sondages menés par Environics au sujet de l'autorité du père à la maison sont assez édifiants. En 1992, on soumet aux Américains et aux Canadiens l'affirmation suivante : « Le père de famille doit être le maître du foyer » [[189]](#footnote-189). Cette année-là, 42% des participants américains sont d'accord avec cette affirmation, comparativement à 26% des Canadiens (Adams, 2003). Au début des années 1990, les Américains sont par conséquent déjà bien plus enclins que les Canadiens à plébisciter la suprématie du père, et cette différence dans leurs attitudes va aller en s'accroissant. En 1996, la proportion d'Américains qui soutiennent la domination du père sur sa famille monte à 44% alors que celle des Canadiens tombe à 20%, soit deux fois moins que la proportion américaine. En 2000, près de la moitié [188] (49%) des Américains et 18% des Canadiens étaient toujours d'accord avec l'idée que le père est le maître du foyer (Adams, 2003). Les conclusions que l'on peut tirer de ces résultats sont doubles : les Américains ont tendance à exprimer des attitudes envers les valeurs familiales nettement plus conservatrices et à attacher bien plus d'importance que les Canadiens à la suprématie de l'homme dans le privé ; en outre, les valeurs familiales des Canadiens et des Américains semblent diverger encore davantage au fil des années. En effet, alors que les attitudes exprimées par les Américains se montrent de plus en plus favorables à l'autorité conjugale et paternelle de l'homme, les Canadiens sont de moins en moins nombreux à penser que le père doit régner sur sa famille. Cet indicateur s'intéresse uniquement à la sphère privée, et implique une vision hiérarchique de la famille, dans laquelle le père (ou le mari) est le chef incontesté auquel la mère et les enfants doivent subordination et obéissance ; les Canadiens rejettent cette vision en grand nombre et dans une proportion croissante.

Au-delà de l'inégalité entre l'homme et la femme qu'implique nécessairement cette perception hiérarchisée de la famille, on perçoit une valorisation excessive de l'homme par rapport à la femme. En 1992, confrontés à l'affirmation « Quoiqu'on en dise, les hommes ont une certaine supériorité naturelle sur les femmes et rien ne peut changer cela », 30% des Américains et 26% des Canadiens confirmaient la supériorité naturelle des hommes, et par là même, l'infériorité naturelle des femmes (Adams, 2003). Lorsque la question leur est posée à nouveau en 1996, les Américains sont plus nombreux qu'auparavant à conférer une supériorité naturelle à l'homme (32%) alors que les Canadiens ont revu à la baisse leur adhésion à cette théorie (23%). En 2000, la tendance plus inégalitaire et patriarcale des Américains se confirme à la hausse puisqu'ils sont 38% à prôner la supériorité masculine innée sur les femmes alors que la proportion canadienne est restée stable (24%). Une fois de plus, cet écart grandissant montre que les États-Unis sont de plus en plus conservateurs lorsque l'on en vient à l'inégalité des hommes et des femmes dans le privé (alors qu'ils exprimaient des opinions plutôt égalitaires lorsqu'il était question du travail des femmes et de l'égalité salariale). À l'inverse, les valeurs canadiennes s'éloignent de plus en plus de celles des États-Unis et tendent vers une reconnaissance de l'égalité entre les hommes et les femmes, dans la sphère publique comme dans la sphère privée [[190]](#footnote-190).

[189]

Le Québec, pour sa part, est la région d'Amérique du Nord qui fait preuve de la plus faible approbation face à cette vision patriarcale de la suprématie du père à la maison, avec seulement 15% de participants qui pensent que le père doit être le maître chez lui en 2000 (Adams, 2003). Néanmoins, même si l'on exclut les données québécoises des résultats canadiens, le Canada se trouve toujours être moins patriarcal que les États-Unis, puisque toutes les régions canadiennes expriment des attitudes moins traditionnelles que les régions américaines face à cette question. Au Canada, c'est en Alberta que l'adhésion à l'autorité du père est la plus forte, or elle n'y a remporté que 21% d'approbation. En revanche, la région américaine dans laquelle la plus faible proportion de participants se déclare d'accord avec la suprématie du père - la Nouvelle Angleterre - récolte tout de même 29% de soutien (Adams, 2003). A ce sujet, on note d'ailleurs que l'opinion canadienne dans les différentes provinces est bien plus consensuelle que les attitudes américaines, qui varient énormément selon les régions. Ainsi, si l'approbation de la suprématie de l'autorité paternelle au Canada va de 15% (au Québec) à 21% (en Alberta), les attitudes américaines s'échelonnent graduellement de 29% (en Nouvelle Angleterre) à 71% (dans le Sud profond). Les provinces canadiennes, le Québec en tête, font preuve d'attitudes moins traditionnelles et inégalitaires que toutes les régions américaines, ce qui confirme les résultats obtenus jusqu'à présent pour les autres questions familiales.

Aux États-Unis surtout, l'écart qui existe dans les attitudes envers l'égalité des sexes selon qu'il s'agisse de la sphère publique ou privée est surprenant, et montre le paradoxe des idéaux nord-américains contemporains. Comment expliquer le soutien aussi fort à l'égard de l'égalité salariale entre les hommes et les femmes aux États-Unis quand l'inégalité des sexes dans le privé est approuvée par la moitié des Américains ? Selon Inglehart et Norris (2003), il n'est pas anormal que des tendances contradictoires apparaissent au sujet de l'égalité des sexes dans les différents domaines que sont la sphère publique, le marché du travail et le foyer :

L'entrée des femmes mariées sur le marché du travail, par exemple, puisqu'elle augmente les revenus communs du foyer, peut s'avérer être socialement plus acceptable pour les hommes que l'égalité dans la division des tâches [190] domestiques communes, comme les travaux ménagers quotidiens et le soin des enfants et des personnes âgées [[191]](#footnote-191) (Inglehart et Norris, 2003 : 30).

Deux attitudes qui peuvent paraître *a priori* contradictoires ne sont donc pas incompatibles au sein d'une même société. D'ailleurs, selon Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk (2004 : 940), « la famille demeure, à ce jour, le dernier endroit où l'égalité entre les hommes et les femmes ne semble pas être entièrement reconnue ». Les rôles inégalitaires au sein du foyer perdurent donc bien après la reconnaissance de l'égalité des hommes et des femmes dans la sphère publique, ce qui pourrait expliquer ce grand écart entre la très grande acceptation apparente de la femme dans le monde du travail aux yeux des Américains, et leurs attitudes farouchement plus patriarcales lorsque l'on en vient au foyer et à décider qui est le chef à la maison. L'on peut penser que les droits des femmes sont essentiels tout en pensant que l'homme doit être celui qui commande à la maison, ce qui porte à croire que ces deux sphères sont toujours bien distinctes, mais d'une façon nouvelle. Si les hommes ont dû céder la place aux femmes dans la sphère publique, peut-être ne souhaitent-ils pas pour autant perdre leur autorité et leur contrôle dans la vie privée. D'ailleurs, le plébiscite américain croissant pour la suprématie de l'homme à la maison pourrait être vu comme une réponse à la présence grandissante des femmes sur le marché du travail et à des postes pour lesquels hommes et femmes sont à présent en compétition. Si les hommes se définissent en partie par leur profession - une étude a montré que leur travail était l'intérêt principal dans la vie de la plupart des hommes (Stebbins, 1988) - il n'est pas impensable que ceux-ci considèrent la montée en puissance des femmes dans la sphère publique comme une menace à l'égard de leur masculinité. Face à celle-ci, les hommes peuvent retrouver leur pouvoir à travers la domination sexuelle et la domination familiale et domestique. C'est en tout cas de cette manière que Sylvie Laurent (2008 : 64) interprète le recours à la pornographie : « la réaction et la résistance à l'ascension des femmes se traduisent par la revitalisation de l'image pornographique, afin que les femmes demeurent 'à leur place' ».

[191]

4.1.2. Chacun à sa place :  
représentations du partage des tâches

Bien que respectivement 58% et 56% des femmes exercent un emploi rémunéré en 2004 au Canada et aux États-Unis *(Statistique Canada,* 2006a ; U.S. Department of Labor, 2005b) et qu'entre un quart et un tiers des Américaines aient des revenus supérieurs à ceux de leur partenaire (U.S. Department of Labor, 2005b : tableau 25), un sondage indiquait qu'aux yeux de 40% des garçons finissant le lycée en 1997, les hommes étaient censés être les « performeurs » et les femmes les « femmes d'intérieur » (Coontz, 2000 : xx), signe que les rôles traditionnellement attribués aux sexes sont profondément ancrés dans les mentalités. Plus récemment, un sondage mené par Reuters en 2010 dans vingt-trois pays montrait qu'un cinquième des Canadiens (20%) ainsi qu'un quart des Américains (25%) pensaient que « la place d'une femme est à la maison » [[192]](#footnote-192), ce qui en dit long sur les représentations que les sociétés ont du rôle des sexes. Or, celles-ci sont un facteur clé dans la division des rôles entre les hommes et les femmes puisque les attitudes des partenaires influencent grandement les rôles que ceux-ci vont adopter ainsi que la répartition des tâches en elle-même. Dans les idéologies traditionnelles, les familles idéales vivent selon une division différenciée des tâches selon le sexe, le mari prenant en charge les responsabilités typiquement associées au masculin et la femme celles qui sont typiquement féminines. Ainsi, lorsque des partenaires hétérosexuels ont tous deux une vision traditionnelle de la répartition des rôles selon les sexes, il est très peu probable qu'ils partagent les tâches domestiques de manière égale (Kamo, 1988). A l'inverse, des croyances plus égalitaires à propos du rôles des hommes et des femmes conduisent à une division du travail domestique plus égalitaire (Bianchi *et al.,* 2000). La plupart des études menées sur le lien existant entre l'idéologie relative au rôle des sexes et la division des tâches domestiques s'entendent sur le fait que les hommes dont les attitudes envers les rôles des sexes sont les moins traditionnelles sont aussi ceux qui ont le plus tendance à accomplir des tâches ménagères typiquement féminines, et à participer davantage aux tâches domestiques en [192] général (Kamo, 1988 ; Blair et Lichter, 1991 ; Baxter, 1992 ; Risman, 2004). Les attitudes des hommes et des femmes à l'égard de la division appropriée des rôles familiaux semblent donc être un indicateur cohérent de la participation des hommes aux tâches domestiques (Pitt et Borland, 2008). En ce qui concerne les attitudes des hommes, plusieurs facteurs influencent leur participation à la vie familiale et aux tâches domestiques. Par exemple, les travaux de Presser (1994) indiquent qu'un niveau d'études élevé chez l'homme augmente la participation de celui-ci aux tâches domestiques et réduit celle de la femme. Pitt et Borland (2008) avancent, quant à eux, que les hommes qui vivent seuls avant de se mettre en couple participent davantage aux tâches domestiques une fois installés avec une partenaire et expriment des attitudes plus égalitaires. En effet, les hommes qui vivent seuls (sans famille, sans conjointe et hors des institutions telles que l'armée par exemple) se trouvent dans l'obligation de faire la part des tâches domestiques que leur partenaire féminine ferait autrement, et sont amenés à assurer les travaux considérées comme typiquement féminins, telles que la cuisine, le ménage, le lavage, ou le repassage. Ainsi, plus un homme vit longtemps seul de manière autonome, moins ses attitudes envers les rôles des sexes sont traditionnelles. Par ailleurs, les hommes qui ont vécu seuls pendant longtemps ont également moins tendance à penser que la place d'une femme est à la maison. Dans la même logique, Carrier (1995) a montré que les hommes qui occupent un emploi dans un domaine à domination féminine participent davantage au travail domestique, car ils tendent probablement à avoir une attitude plus féministe dans leur approche de la division des rôles. Les attitudes des hommes influencent donc grandement leur participation aux tâches domestiques, et la plus forte tendance des femmes à s'aligner sur les préférences et l'idéologie de leur mari plutôt que l'inverse souligne le pouvoir de l'homme et son influence sur les représentations des rôles selon les sexes (Ferrée, 1991 ; Shelton et John, 1996). Greenstein (1996) nuance tout de même l'influence de l'idéologie masculine sur le couple en avançant que deux partenaires ne peuvent avoir une relation égalitaire que si la femme tient elle aussi des opinions égalitaires. Dans son étude fondée sur une enquête du *U.S. National Survey of Familles and Households* en 1988, Greenstein constatait en effet que les hommes participaient relativement peu aux tâches ménagères, à moins que l'homme comme la femme n'aient tous deux une vision égalitaire dans leurs croyances à propos des rôles des sexes et des époux.

L'organisation de la vie familiale, à travers la division des rôles, convoque alors plusieurs éléments. L'orientation traditionnelle ou non traditionnelle de chacun des [193] conjoints, conjugée à leurs attitudes respectives à l'égard de l'égalité des sexes dans la vie privée et à leurs croyances sur le rôle des partenaires - nous avons vu que les attitudes sur l'égalité des sexes n'étaient pas nécessairement les mêmes lorsqu'il s'agissait de la vie publique ou de la vie privée - conduisent chacun des partenaires à avoir une représentation de ce que devrait être la division des tâches domestiques au sein du foyer. Pourtant, cette représentation peut s'avérer être, dans les faits, bien éloignée de la réalité du partage des tâches telle qu'elle est perçue par les partenaires. Cet écart entre théorie et réalité, souligné par une étude internationale de 2004, se retrouve dans l'inadéquation que l'on constate entre les représentations qui entourent le partage des tâches et la réalité qu'est l'inégalité de la division du travail domestique selon les sexes. Davis et Greenstein (2004) ont cherché à comparer la division des tâches au sein de couples provenant de treize pays en leur posant cette simple question : « qui s'occupe du travail domestique ? ». Aux États-Unis, les femmes et les hommes, interrogés séparément, n'avaient manifestement pas la même perception du partage des tâches. S'ils tombaient tout de même d'accord sur le fait que dans la plupart des cas c'était « habituellement la femme » (42% des hommes et des femmes ont choisi cette réponse), 40% des hommes et 30% des femmes déclaraient que les deux partenaires participaient à peu près autant au travail domestique. Cet écart de dix points de pourcentage se retrouve également dans la proportion d'hommes (15%) et de femmes (25%) qui ont choisi la réponse « Toujours la femme ». Les hommes ont donc plus tendance à croire qu'ils font leur part du travail par rapport à la perception qu'ont les femmes de la participation de leurs conjoints. Cela peut indiquer qu'il existe un écart entre la représentation de ce que les hommes estiment être ou devoir être leur participation, et leur participation réelle. Les femmes, quant à elles, ont davantage l'impression que la totalité du travail domestique leur incombe. Pour autant, cela n'implique pas nécessairement que ces femmes qui déclarent assumer une plus grande part du travail domestique s'en sentent lésées. En effet, si les déclarations des personnes interrogées tendent clairement à montrer qu'il existe une inégalité dans la répartition du travail domestique entre les hommes et les femmes - 57% des hommes et 67% des femmes s'entendent pour dire que c'est principalement la femme qui s'occupe des tâches domestiques dans la vie quotidienne (Davis et Greenstein, 2004) - ces femmes qui en font plus que leur partenaire masculin ne le ressentent pas toutes comme une inégalité. C'est leur attitude par rapport à l'égalité entre les hommes et les femmes dans la sphère privée qui va déterminer la perception de l'inégalité de la répartition des [194] tâches. Autrement dit, les femmes qui sont favorables à un modèle traditionnel de la famille - dans lequel la division différenciée des rôles selon le sexe est un postulat essentiel - ne perçoivent pas l'inégal partage des tâches comme une injustice mais plutôt comme un mode d'organisation familiale, puisque cette division est conforme à leur représentation du rôle des sexes (Greenstein, 1995). À l'inverse, les femmes qui entendent contribuer au revenu familial en exerçant un emploi rémunéré risquent de vivre plus difficilement l'inégale division des tâches domestiques dans la mesure où elles partagent déjà la sphère publique de manière plus ou moins égale avec leur partenaire. La contrariété née de cette inégalité chez ces femmes peut alors avoir des répercussions sérieuses sur le couple et « se manifester par une baisse de la satisfaction conjugale, une augmentation des conflits avec leur mari, et au bout du compte la probabilité plus forte d'une séparation » [[193]](#footnote-193) (Greenstein 1995 : 40). Dans la deuxième moitié des années 1970, on trouve déjà un lien entre l'inégale division des tâches et l'insatisfaction conjugale, signe que les femmes ressentaient déjà des frustrations par rapport à la norme sociale et familiale qui encourageait encore fortement la division différentiée des rôles. En effet, dans leur effort pour dresser un portrait de la vie des Américains à travers leurs témoignages, Veroff, Douvan et Kulka (1981) constatent qu'il existe bien une corrélation entre deux séries de questions qu'ils ont posé à leurs participants, la première au sujet de la répartition des tâches domestiques et des rôles à la maison, et la deuxième à propos de l'insatisfaction conjugale. En 1976, les hommes (85%) et les femmes (85%) mariés ont autant conscience du fait que c'est la femme qui s'occupe de la majorité du travail domestique, et ce même dans les couples au sein desquels les deux partenaires exercent un emploi rémunéré (81% des hommes et 83% des femmes dans les couples bi-actifs déclarent que c'est la femme qui fait le plus à la maison). En plus d'être en charge des tâches domestiques, les femmes ont globalement l'impression de recevoir peu d'aide de la part de leur mari, puisque 40% de toutes les femmes mariées et 37% des femmes qui travaillent déclarent que leur mari ne les aide « presque jamais », et respectivement 39% et 36% déclarent qu'il les aide « parfois ». Les maris, quant à eux, ne semblent pas avoir une perception exagérée de leur [195] participation à l'entretien du foyer puisque leurs déclarations sont assez concordantes avec celles des femmes : 40% de tous les hommes mariés et 36% des hommes dans les couples bi-actifs pensent effectivement ne « presque jamais » aider leur femme. Ce fardeau, évidemment plus important, qui pèse sur les femmes dans le mariage pousse Veroff, Douvan et Kulka à se demander s'il n'existerait pas un lien direct entre cette charge et l'insatisfaction conjugale et personnelle que les femmes expriment de façon plus importante que les hommes :

Les indices indiquant que c'est le cas viennent de la corrélation positive qui existe entre la tristesse et la rancœur que les femmes ressentent dans le mariage, et la quantité d'aide qu'elles disent recevoir de la part de leur mari dans les tâches domestiques et le soin des enfants. [...] Les résultats sont encore plus concluants pour les femmes qui font partie de couples bi-actifs. On ne retrouve pas de comparaison parallèle significative pour les hommes, excepté une tendance chez les hommes à déclarer une plus grande satisfaction dans le mariage lorsque les femmes sont celles qui s'occupent principalement du soin des enfants. Cette tendance ne se vérifie pas pour les hommes dans les couples bi-actifs (Veroff, Douvan et Kulka, 1981 : 180) [[194]](#footnote-194)

Encore aujourd'hui, le mariage, parce qu'il est fondé sur certaines valeurs familiales traditionnelles, défend des valeurs patriarcales. Toutefois, même s'il demeure plus inégalitaire que les autres structures familiales, il a bénéficié de l'évolution de ces quarante dernières années. Tous les couples qui se marient ne sont pas de fervents défenseurs de la famille traditionnelle et n'imposent pas aux femmes de prendre en charge tout le travail domestique. Toutefois, il n'est pas anodin de constater que plusieurs décennies après les travaux de Veroff, Douvan et Kulka (1981), ce sont toujours les hommes qui ont plus tendance que les femmes à ressentir une plus grande satisfaction conjugale au sein du mariage (Stebbins, 1988 ; Waite, 1995). En outre, ce sont eux, plus souvent que les femmes, qui souhaitent se marier (Stebbins, 1988), et qui, de leurs propres aveux, estiment avoir davantage besoin du mariage que les femmes (Kaufman et Goldscheider, 2007). Ces dernières, pour leur part, ont plus tendance que les hommes à être à l'initiative du divorce (Stebbins, 1988), signe qu'elles ressentent [196] toujours une certaine insatisfaction dans le modèle du mariage. Veroff, Douvan et Kulka remarquent que ce n'est pas tant la conception inégalitaire du rôle des sexes et de la division du travail domestique qui contribue à l'insatisfaction et à la frustration des femmes que la charge supplémentaire de travail qu'elle représente dans les faits :

Il est également important de noter que la perception de la part des femmes de qui a la responsabilité principale du travail domestique et du soin des enfants n'est pas reliée aux indicateurs du bien-être. De toute évidence, ce n'est pas l'attribution de la plus grande responsabilité en ce qui concerne le soin des enfants et les tâches domestiques qui contribue au sentiment d'insatisfaction des femmes dans leur mariage, mais c'est plutôt le manque de soutien de la part de leur mari dans ces responsabilités (Veroff, Douvan et Kulka, 1981 : 180) [[195]](#footnote-195).

Ainsi, ces femmes qui déclarent éprouver de la tristesse ou de la rancœur par rapport à leur mariage le font peut être moins parce que leur mari va à l'encontre des attitudes plus égalitaires qu'elles peuvent exprimer que parce qu'elles aimeraient de l'aide concrète face à une charge de travail bien réelle à laquelle elles font face dans leur vie quotidienne. S'il existe indéniablement un lien entre l'attitude des partenaires à l'égard de l'égalité des sexes et la division des tâches domestiques et des rôles au sein du foyer, ce qui importe pour le contentement conjugal et le bien-être des partenaires en général se trouve plus souvent être les satisfactions ou les frustrations face à la réalité du quotidien plutôt que l'adéquation avec les attitudes égalitaires ou inégalitaires.

Les attitudes des partenaires à l'égard du rôle des sexes exercent bien une certaine influence sur le partage des tâches, si ce n'est dans la réalité de la répartition des tâches domestiques, au moins dans la représentation que chacun s'en fait. Toutefois, la division des rôles et des tâches dans le couple n'est pas toujours le résultat d'une idéologie plus ou moins égalitaire mais simplement la rationalisation d'un changement de comportement qui a déjà eu lieu. Ainsi, alors que l'implication des hommes dans les tâches domestiques est croissante - notamment dans le cadre des nouveaux modèles familiaux - le changement dans l'attitude des partenaires, bien qu'il ait une grande importance, n'est pas systématiquement le point de départ fondamental des changements de comportements dans la répartition des tâches. Les couples plus [197] égalitaires ne sont pas nécessairement des défenseurs de l'idéologie non traditionnelle qui cherchent à tout prix à contourner les structures familiales traditionnelles ; ils peuvent simplement avoir adapté leurs attitudes et leur comportement à la nouvelle situation de la répartition des rôles dans leur couple. Par exemple, une étude menée à Chicago en 1986 auprès de couples dans lesquels l'homme et la femme menaient tous les deux une carrière montrait que ces derniers n'étaient pas particulièrement préoccupés par des soucis d'égalité et n'étaient pas très intéressés par la question du féminisme ; ils accordaient simplement tous les deux la priorité à leur carrière et leur réussite professionnelle, sans pour autant consciemment chercher à développer une forme de couple plus égalitaire (Hertz, 1986). Dans ce cas, le partage plus équitable des tâches ne découle pas d'attitudes consciemment plus égalitaires entre les hommes et les femmes mais est plutôt le fruit d'une organisation familiale qui répond à leurs ambitions professionnelles. D'autres recherches menées par Duffy, Mandell et Pupo (1989) confirment que la réalité l'emporte souvent sur l'idéologie en démontrant que les attitudes des femmes au foyer à temps plein ne sont pas plus traditionnelles que celles des mères qui occupent un emploi. Dans la très grande majorité, leurs différentes activités étaient plutôt le résultat de circonstances économiques plutôt que d'une idéologie plus ou moins traditionnelle. Dans ces conditions, il est difficile de savoir si les changements démographiques ont entraîné des attitudes moins traditionnelles ou si les attitudes plus libérales ont conduit à une prolifération de formes familiales alternatives à la norme traditionnelle.

Par ailleurs, alors que les nouvelles structures familiales se sont développées très vite au cours de ces quarante dernières années et que les attitudes sont devenues un peu plus égalitaires, les représentations des tâches domestiques, quant à elles, n'ont pas connu une évolution aussi rapide, comme si les représentations liées aux rôles des sexes étaient trop profondément ancrées dans les mentalités. Brubaker et Ade-Ridder (1986) ont cherché à comparer l'évolution de la représentation que les hommes se font du partage approprié des tâches domestiques selon les sexes au fil des générations. À cette fin, l'étude comparait les attitudes d'hommes mariés à la retraite et celles des autres hommes mariés. Leurs attitudes face au partage des tâches se sont révélées très similaires : dans les deux groupes, les maris attendaient de leurs femmes qu'elles s'occupent de la cuisine et du linge. Les retraités et les hommes mariés en général s'accordaient également sur le fait que l'entretien du jardin et de la voiture, les réparations dans la maison et ramener de l'argent étaient principalement de leur [198] responsabilité. Enfin, les deux groupes étaient également d'accord pour partager avec leur épouse la responsabilité des courses, de la vaisselle, du ménage, des liens sociaux et des activités familiales, et les prises de décision en ce qui concerne la famille. Les hommes plus âgés et les hommes mariés en général ont donc, à peu de choses près, la même représentation du partage approprié des tâches domestiques - s'ils se réservent les tâches associées à des caractéristiques masculines, ils acceptent de partager les tâches liées à l'organisation de la vie familiale, et laissent aux femmes celles qui sont typiquement féminines. La cuisine et le linge sont aussi les deux tâches domestiques qui demandent un minimum de savoir-faire - à l'image de certaines tâches masculines comme les réparations ou l'entretien de la voiture - à la différence de la vaisselle ou des courses par exemple. En ce sens, plus qu'une attitude envers le rôle des sexes en général, ces représentations sont peut-être tout simplement le reflet de la réalité des compétences de chacun [[196]](#footnote-196). Le peu de différences que l'on peut noter entre la représentation des retraités et celle des hommes plus jeunes implique que les attitudes envers la division des rôles selon les sexes n'évolue donc pas aussi rapidement que les réalités démographiques familiales au même moment. En comparant la représentation des hommes interrogés et leur participation réelle aux tâches domestiques, Brubaker et Ade-Ridder se sont même aperçus que les hommes mariés retraités, même si leurs représentations expriment le contraire, ont tendance à participer davantage aux tâches qu'ils réservaient aux femmes que leurs homologues plus jeunes. La relative lenteur de cette évolution au fil des générations est confirmée par les données du *World Values Survey,* dans les sociétés canadienne et américaine. En 1982, 46% des personnes interrogées au Canada et 45% aux États-Unis pensaient que « partager les tâches domestiques » faisait partie des éléments qui contribuaient à la réussite d'un mariage (Halman *et al.,* 2008). En 1990, seulement un peu plus de la moitié des Canadiens (53%) pensaient que le partage des tâches domestiques était important pour la réussite d'un mariage (soit une augmentation de 7 points de pourcentage). La proportion américaine, quant à elle, restait presque inchangée (47%). La question n'ayant pas été posée en 2000, il ne nous est pas possible de savoir si l'évolution des attitudes envers le [199] partage des tâches s'est accélérée. Néanmoins, alors qu'entre les années 1980 et 1990 les femmes sont massivement entrées sur le marché du travail et que les hommes et les femmes ont donc dû partager les tâches dans la sphère publique, on voit bien que l'évolution de l'attitude face au partage des tâches dans la sphère privée n'a pas suivi la même accélération.

Par ailleurs, selon cet indicateur, les Canadiens semblent légèrement plus ouverts au partage des tâches domestiques que les Américains en 1990, mais le faible écart qui les sépare n'est pas suffisamment convainquant pour affirmer que le Canada accorde véritablement plus d'importance au partage des tâches. C'est également la conclusion à laquelle parviennent Baer, Grabb et Johnston (1990) lorsque ceux-ci cherchent à mesurer les attitudes des Américains et des Canadiens face à l'inégalité des sexes. Dans le cas du Canada, les auteurs font la différence entre les Canadiens anglophones, et les résidents du Québec. La différence entre les réponses des trois groupes à la question « si le mari et la femme travaillent tous les deux, ils devraient partager le travail domestique et le soin des enfants de manière égale » n'est pas significative (une moyenne de 3,63 pour le Canada anglophone, 3,59 pour le Québec et 3,64 pour les États-Unis) ; aucune de ces trois sociétés ne se démarque comme étant plus favorable au partage des tâches que les autres [[197]](#footnote-197). En revanche, une enquête récente menée par Bibby (2004) nous permet de comparer les attitudes des Québécois et des Canadiens des autres provinces quant au rôle des conjoints à la maison. Les Canadiens de toutes les provinces s'entendent sur le fait que « les parents devraient se partager également la responsabilité d'élever des enfants » (99% de participants au Québec et dans le reste du Canada déclarent « approuver fortement » ou « approuver »). En revanche, les Québécois et les Canadiens des autres provinces ne sont plus d'accord sur le partage des tâches domestiques. Au Québec, 97% des participants soutiennent que « les couples devraient se partager également les travaux ménagers », comparativement à 93% dans le reste du Canada (Bibby, 2004 : 32). Bien que légère, cette différence [200] pourrait nous indiquer une plus forte inclination de la part des Québécois à exprimer des attitudes plus égalitaires que leurs homologues des autres provinces. De plus, l'écart plus important que l'on constate dans le reste du Canada, comparativement au Québec, entre la proportion de personnes qui pensent que les parents doivent s'occuper équitablement de leurs enfants mais inégalement des tâches ménagères, pourrait être le signe d'une présence plus forte d'attitudes patriarcales dans le reste du Canada. En effet, si les pères sont de plus en plus encouragés à participer activement à l'éducation de leurs enfants, et ce même dans des familles traditionnelles qui prônent la puissance paternelle, les tâches ménagères restent le domaine prioritaire de l'épouse et de la mère dans le cadre de la division des rôles. Le genre se « fabrique » donc bien dans la répartition des tâches domestiques (Prince Cooke, 2006) et se faisant, l'organisation des rôles dans l'intimité familiale reflète l'attitude plus large d'une société qui adhère ou non à des normes patriarcales.

4.2. Des sociétés patriarcales ?

4.2.1. L'homme au travail, la femme à la maison ?

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans sa comparaison des valeurs sociales américaines et canadiennes, Adams (2003 : 42) reconnaît bien volontiers que « l'un des indicateurs les plus frappants qu'[il a] été amené à suivre au cours de la décennie concerne l'orientation [croissante] des Américains vers l'autorité patriarcale traditionnelle » [[198]](#footnote-198), qui contraste selon lui avec les idées « plus égalitaires des Canadiens en ce qui concerne le statut de la femme et la structure de la famille » [[199]](#footnote-199) (Adams, 2003 : 52). La vision patriarcale de la famille et du couple transparait en partie à travers les attitudes que les individus expriment à propos des modèles d'organisation familiale qu'ils jugent préférables. Les défenseurs du [201] patriarcat sont plus attachés à la division différenciée des rôles selon les sexes et préfèrent par conséquent un modèle d'organisation familiale fondé sur le statut du père comme unique pourvoyeur de la famille - ce qui renforce son autorité et son pouvoir - tandis que la femme s'occupe du foyer et des enfants. Une enquête organisée par *The Pew Research Center for the People and the Press* (2003) à l'échelle internationale semble donner raison à la thèse défendue par Adams, selon laquelle les Américains expriment des attitudes bien plus patriarcales que les Canadiens lorsque l'on en vient au mode de contribution de chaque partenaire au sein du foyer. Interrogés sur ce qui représente à leurs yeux le modèle le plus satisfaisant de mariage [[200]](#footnote-200), 66% des Canadiens ont choisi le modèle dans lequel les deux partenaires exercent un emploi rémunéré et partagent les tâches domestiques, comparativement à 58% des Américains. Si le Canada semble plus favorable que les États-Unis à ce modèle plus égalitaire de la double contribution dans le couple, on est encore bien loin de l'engagement de certains pays d'Europe de l'Ouest tels que la Grande Bretagne (71% en faveur des couples bi-actifs), l'Italie (74%), l'Allemagne (80%) ou encore la France (86%). Se dessine une fois de plus cette image d'un « Canada entre l'Europe et l'Amérique » (Lyon et Van Die, 2000), une société qui s'éloigne des tendances américaines pour se rapprocher de celles de l'Europe mais qui se situe encore entre les deux sociétés. En revanche, avec 37% des participants affirmant que le modèle de mariage le plus satisfaisant est celui dans lequel le mari est le seul pourvoyeur de la famille, les États-Unis se rapprochent des tendances de l'Ukraine ou du Guatemala (36%). Au Canada, le modèle de la femme au foyer et du mari pourvoyeur ne convainc que 26% des personnes interrogées. En outre, non seulement les États-Unis sont plus enclins que le Canada à accorder leur préférence à des modèles patriarcaux d'organisation familiale, mais si l'on en croit les données du *World Values Survey,* l'écart entre les deux pays se creuse. En effet, entre 1990 et 2000, alors que l'attachement des Canadiens aux formes familiales plus patriarcales a diminué, celui des Américains est resté stable. En 1990, 69% des Canadiens interrogés et 67% des Américains étaient d'accord ou fortement d'accord pour dire que « l'homme et la femme doivent tous les deux contribuer au revenu de la famille ». Dix ans plus tard, alors que la proportion de Canadiens favorables aux couples bi-actifs monte à 75%, la tendance américaine reste presque inchangée (69%).

[202]

En cherchant à dénoncer la thèse de Lipset selon laquelle le Canada, de par ses origines historiques, aurait un système de valeurs plus conservateur que celui des États-Unis, Baer, Grabb et Johnston (1990) s'attachent à mesurer les attitudes concernant l'égalité des sexes chez les Américains, les Canadiens anglophones et les Québécois. Comme ils s'y attendaient, les Canadiens anglophones ont significativement moins tendance que les Américains à adhérer à l'idée qu'« il est mieux pour une famille que le mari soit le pourvoyeur principal en-dehors de la maison et que la responsabilité principale de la femme soit le foyer et les enfants ». Pour leur part, les Québécois sont les moins susceptibles de se déclarer favorables à un tel modèle familial. Le Canada anglophone (avec une moyenne pour cet indicateur de 2,76) [[201]](#footnote-201) se trouve une fois encore entre une Amérique plus patriarcale (2,87) et une province québécoise plus égalitaire (2,55). Pourtant, avec le lourd héritage de l'Église catholique, l'opposition du Québec à l'encontre des institutions familiales patriarcales n'a pas toujours été évidente. Dans les années qui suivent la Révolution tranquille, Henripin et Lapierre-Adamcyk (1974) se lancent dans une grande enquête sur les opinions des Québécoises, premières bénéficiaires de ce grand bouleversement des mentalités. Les auteurs se penchent entre autres sur l'attitude des femmes à l'égard du travail des femmes mariées ; nous nous intéresserons, pour notre part, aux raisons qui poussent celles-ci à ne pas travailler. En 1974, plus de la moitié des Québécoises n'exercent pas d'emploi, et parmi celles-ci, une fraction importante n'a pas travaillé depuis leur mariage. Pour 57% des femmes nées entre 1936 et 1955 qui n'ont pas travaillé depuis la naissance du premier enfant, c'est bien évidemment la présence des enfants qui est invoquée en premier pour expliquer ce retrait de la vie active. En revanche, pour celles qui n'ont pas d'enfants, les motifs invoqués pour expliquer leur choix de ne pas travailler sont d'un autre ordre. En effet, les femmes qui n'ont pas eu d'emploi depuis leur mariage motivent ce choix en avançant les objections de leur mari (pour 13% d'entre elles) ou encore une certaine conception du rôle de la femme (12% d'entre elles pensent que « ce n'est pas le rôle de la femme mariée ») (Henripin et Lapierre-Adamcyk, 1974 : 80). Un quart des Québécoises mariées qui ne travaillent pas ont donc pris ce parti à cause de l'incompatibilité entre le rôle de femme mariée et le rôle de femme active. Par ailleurs, [203] un sondage de l'Institut québécois de l'opinion publique (IQOP) publié dans *Le Devoir* en 1975 cherche à savoir ce que les hommes au Québec pensent des femmes, et notamment de l'activité salariale des femmes (« Ce que pense l'homme de la femme au Québec », 1975). Les hommes interrogés doivent donc répondre à la question suivante : « A votre avis, une femme est-elle plus heureuse lorsqu'elle travaille à l'extérieur ou bien lorsqu'elle s'occupe exclusivement de sa maison et de ses enfants ? ». Seulement 16% des hommes interrogés pensent alors que la femme est plus heureuse lorsqu'elle peut exercer une activité en dehors de son domicile, alors que pour 37% d'entre eux, ce sont les femmes au foyer qui sont les plus heureuses. Près de la moitié (45%) des hommes refusent de donner une réponse tranchée et choisissent de dire que « cela dépend ». Leurs avis sont en revanche bien plus catégoriques lorsqu'il s'agit de leur bonheur conjugal et de l'harmonie entre un homme et son épouse. À la question « À votre avis, une femme qui reste à la maison a-t-elle plus de chances d'avoir une vie heureuse avec son mari que celle qui travaille à l'extérieur ? », la grande majorité des hommes (56%) répondent que la femme au foyer est effectivement plus heureuse en ménage que la femme active, alors que 19% des hommes ne pensent pas que la femme au foyer soit plus favorisée que la femme active par rapport à ses chances d'être heureuse en couple. Les hommes au Québec reconnaissent donc bien que la femme peut être plus heureuse si elle occupe une activité rémunérée à l'extérieur du domicile. En revanche, si l'on en croit la majorité des hommes, les femmes qui ne consacrent pas tout leur temps à leur mari risquent de mettre leur couple en péril, signe que les réflexes patriarcaux sont toujours présents. Les hommes ne semblent pas encore près, en 1975, à laisser sereinement leur épouse contribuer au revenu familial en exerçant un emploi. Les attitudes envers le rôle des sexes ont donc évolué très rapidement au Québec puisque les Québécois expriment aujourd'hui les attitudes les moins patriarcales en Amérique du Nord.

Il convient tout de même de noter que les attitudes exprimées par les hommes ne reflètent pas nécessairement les croyances de l'ensemble de la population, car il n'est pas impossible que les hommes expriment des attitudes plus patriarcales que les femmes, dans la mesure où le patriarcat leur est globalement plus favorable. A l'inverse, les femmes sont plus enclines à exprimer des attitudes plus égalitaires envers les rôles des sexes (Thornton, 1989). Prenons pour exemple un sondage réalisé en 1988 au Canada qui met en parallèle les attitudes des hommes et celles des femmes sur les modèles familiaux et le rôle des sexes. Alors qu'une proportion similaire d'hommes [204] (40%) et de femmes (39%) déclarent « qu'il serait mieux pour tout le monde qu'on encourage davantage les femmes à avoir une carrière professionnelle », les hommes ont en revanche plus tendance que les femmes à favoriser le modèle patriarcal de la division des rôles puisqu'un plus grand nombre d'hommes (28%) que de femmes (23%) pensent « qu'il serait mieux pour tout le monde si plus de femmes étaient satisfaites de rester à la maison et d'avoir une famille » (Beaujot, 2000 : 70). Selon Jagger et Wright (1999), c'est la menace que représenterait l'activité des femmes à l'égard du patriarcat qui pousserait les hommes à se retrancher derrière cette attitude : « les changements contemporains sont perçus comme une menace envers l'ordre social, et les avancées des femmes et leur possible autonomie sont perçues comme des menaces à l'encontre des hommes et des masculinités (patriarcales) » [[202]](#footnote-202) (Jagger et Wright, 1999 : 4). Les auteurs se montrent très critiques à l'égard de la famille traditionnelle et de ses représentations, qui sont coupables à leurs yeux de chercher à renforcer le pouvoir des hommes : « l'idéal romantique très répandu de la famille et des valeurs familiales est systématiquement faussé de façon à donner du pouvoir aux hommes et à en enlever aux femmes et aux enfants » [[203]](#footnote-203) (Jagger et Wright, 1999 : 9). La famille traditionnelle, à travers sa vision inégalitaire de la division des tâches, repose en effet sur une conception patriarcale du rôle des sexes et de l'équilibre des pouvoirs. Selon England (2000), dans les mariages traditionnels, les femmes ont moins de pouvoir et sont moins en position de négocier dans le couple puisque le fait de rester à la maison avec leurs enfants sans exercer d'emploi porte préjudice à leur expérience professionnelle. Avec moins d'expérience professionnelle, elles auraient des revenus plus faibles si elles devaient retourner à l'emploi et pourraient donc plus difficilement subvenir elles-mêmes à leurs besoins ainsi qu'à ceux de leurs enfants si elles devaient se passer de la contribution financière de leur mari. Elles sont donc plus susceptibles de céder face aux exigences et aux conditions de ce dernier afin d'éviter la séparation, qui leur porterait préjudice d'un point de vue financier. A l'inverse, dès 1960, on a pu établir que les femmes qui exercent un emploi rémunéré ont plus de pouvoir que celles qui ne travaillent pas (Blood et Wolfe, 1960). En outre, plus les femmes travaillent, plus elles ont de pouvoir face à leur mari. Dans la même logique, une enquête menée à Boston à la fin des années [205] 1950 a révélé que le pouvoir des hommes dont les femmes travaillent au moins dix heures par semaine est moins fort (Heer, 1958). L'idéal patriarcal du modèle du pourvoyeur et de la femme au foyer renforce donc le pouvoir de l'homme au détriment de celui de la femme. Les recherches s'accordent à montrer que non seulement les femmes qui travaillent ont plus de pouvoir que celles qui ne travaillent pas (Vogler, 1998 ; Safilios Rothschild, 1976 ; Duncan et Duncan, 1978), mais que dans le jeu de pouvoir au sein du couple, la balance penche dans le sens de celui qui ramène l'argent (Feree, 1990 ; Vogler, 1998). Les défenseurs du patriarcat ont donc tout intérêt à valoriser davantage le modèle du pourvoyeur et de la femme au foyer, or nous avons démontré que les États-Unis étaient bien plus attachés que le Canada, et à plus forte raison que le Québec, aux institutions patriarcales. Il ne serait donc pas étonnant que les Américains soient les moins favorables aux relations conjugales et aux formes familiales plus égalitaires.

4.2.2. Des modèles plus ou moins égalitaires

L'égalité entre les hommes et les femmes est l'une des valeurs fondamentales qui emblématisent la nouvelle vague de valeurs postmodernes qui a bouleversé les sociétés occidentales depuis quatre décennies. Dans les sociétés préindustrielles, avant les années 1970, c'était non seulement l'organisation familiale mais surtout le fonctionnement entier de la société qui était fondé sur la différenciation traditionnelle des rôles de sexe :

Les sociétés traditionnelles sont caractérisées par des rôles de sexe très nettement différenciés qui décourageaient la femme du travail à l'extérieur du foyer. [...] Pratiquement toutes les sociétés préindustrielles mettent l'accent sur la production et l'éducation des enfants comme étant le but central des femmes et leur plus importante fonction dans la vie, de même que certaines tâches telles que la production et la préparation de la nourriture à la maison. L'emploi rémunéré est principalement réservé aux hommes [[204]](#footnote-204) (Inglehart et Norris, 2003 : 29).

[206]

À présent, à l'instar des autres pays occidentaux, les États-Unis, le Canada et le Québec font partie des sociétés postmodernes dans lesquelles l'égalité des sexes est une caractéristique fondamentale :

Dans les sociétés postindustrielles, les rôles des sexes ont convergé de plus en plus à cause d'une révolution structurelle dans le monde du travail, dans l'accès aux études supérieures pour les femmes, et dans les caractéristiques de la famille moderne.[...] De plus en plus de femmes, en particulier celles qui sont mariées, ont fait leur entrée sur le marché du travail, créant une transition entre les familles dans lesquelles l'homme est le seul pourvoyeur et celles dans lesquelles les deux partenaires travaillent [[205]](#footnote-205) (Inglehart et Norris, 2003 : 29).

La transition dans l'acceptation du travail de la femme mariée est, à cet égard, assez impressionnante tant les attitudes à ce propos ont évolué rapidement. En 1960, un sondage Gallup demande aux Canadiens et aux Canadiennes de dire si selon eux, « les femmes mariées devraient avoir les mêmes chances que les hommes d'obtenir un emploi » ou si « les employeurs devraient accorder la priorité aux hommes ». À cette époque, seulement 23% des participants se déclarent favorables à l'égalité des hommes et des femmes mariées dans l'emploi, face à une majorité de 70% en faveur de la priorité accordée aux hommes [[206]](#footnote-206). En 1985, en revanche, la tendance s'est complètement inversée, et 77% des Canadiens sont favorables à l'égalité des chances dans l'emploi pour l'homme et la femme mariée (le soutien des hommes et des femmes à cette égalité est d'ailleurs équivalent puisque les deux groupes l'approuvent respectivement à 76% et 77%), alors qu'ils ne sont plus que 18% à accorder la préférence d'embauché à l'homme. L'égalité d'accès à l'emploi pour les hommes et pour les femmes mariées a donc gagné 47 points de pourcentage en vingt-cinq ans, c'est presque la moitié de la population canadienne qui a radicalement changé d'attitude en l'espace de deux décennies. Autrefois confinées à leur foyer, la présence des femmes à tous les niveaux de la sphère publique est aujourd'hui considérée comme totalement légitime par la société, et l'opposition au droit des femmes à exercer un emploi est en baisse constante. [207] Depuis 1982, aux États-Unis, les femmes ont obtenu plus de diplômes de licence *(Bachelor 's degree)* que les hommes, plus de masters également, et se rapprochent de la parité en ce qui concerne les doctorats (Prince Cooke, 2006). Cette percée dans le domaine de l'éducation se ressent très largement dans les attitudes, puisqu'il ne se trouve en 2000 que 7% d'Américains (en hausse en 2005 à 8%) et 5% de Canadiens pour affirmer que « les études supérieures sont plus importantes pour un garçon que pour une fille » (Halman *et al.,* 2008). Les États-Unis semblent d'ailleurs particulièrement favorables à l'égalité des opportunités entre les hommes et les femmes sur le marché du travail, puisque si l'on en croit le *World Values Survey,* seulement 10% d'Américains pensent que « lorsque les emplois se font rares, les hommes devraient avoir la priorité sur les femmes » en 2000, comparativement à 15% de Canadiens. L'évolution en faveur de l'égalité entre hommes et femmes sur le marché du travail est d'ailleurs particulièrement rapide aux États-Unis, puisque en 1990 on y compte 24% de la population favorable au fait de donner la priorité à l'emploi pour les hommes en temps de crise économique, ce qui représente une baisse de 14 points de pourcentage en l'espace de dix ans seulement. Les Canadiens, quant à eux, n'ont connu qu'une baisse de 4 points de pourcentage au cours de cette même décennie (ils sont 19% à favoriser l'emploi masculin en 1990). Ces conclusions iraient donc dans le sens de Lipset (1986, 1991), qui défend l'idée selon laquelle l'égalité d'opportunité et la liberté individuelle de poursuivre ses buts sont des valeurs fondamentales de l'idéologie américaine. D'après cette thèse, il serait difficilement justifiable aux yeux des Américains de limiter l'accès aux études ou à l'emploi pour les femmes, au nom de l'égalité d'opportunité.

Toutefois, l'idée même selon laquelle les attitudes américaines seraient plus égalitaires que les Canadiens dans le monde du travail est remise en cause par Baer, Grabb et Johnston (1990), qui reconsidèrent sérieusement la thèse de Lipset sur les attitudes américaines à l'égard de l'égalité d'opportunité. Il leur semble en effet impossible de déduire les valeurs actuelles d'une société à partir de ses origines, comme le fait Lipset, sans tenir suffisamment compte des processus de développement qui ont modifié leurs différences historiques. Afin de tester la thèse de Lipset, les auteurs sélectionnent un certain nombre d'indicateurs proches des sujets traités par ce dernier à partir des données d'une enquête de 1980 (aux États-Unis les données ont été récoltées en 1980, les données pour le Canada en 1983) menée par le *Inter-University Consortium for Political and Social Research.* Parmi eux figurent les attitudes sur l'égalité des sexes ; les indicateurs sélectionnés portent à la fois sur l'égalité dans la [208] sphère publique et au sein de la famille. Les résultats qu'ils obtiennent vont dans le sens d'une plus grande égalité globale entre les sexes au Canada qu'aux États-Unis, à la fois dans les attitudes exprimées lorsqu'il s'agit du monde public et de l'intimité du foyer. En effet, non seulement les Canadiens anglophones ont moins tendance que les Américains à désigner le modèle du mari pourvoyeur et de la femme au foyer comme étant le meilleur modèle pour une famille, mais ils sont également plus susceptibles (2,85 de moyenne [[207]](#footnote-207)) que les Américains (2,66) de penser qu'« il devrait y avoir autant de femmes que d'hommes aux postes importants » [[208]](#footnote-208). D'après cette enquête, les Canadiens anglophones privilégient davantage des modèles égalitaires dans la sphère privée et dans la sphère publique :

S'il y a donc une tendance générale qui se dégage de ces résultats, c'est que les Canadiens sont plus favorables que les Américains à l'égalité des sexes dans le monde du travail et plus opposés à la répartition « traditionnelle » des rôles dans laquelle les hommes assument la primauté économique à la maison. Ces résultats sont en contradiction avec l'argument de Lipset selon lequel les Américains sont davantage favorables à l'égalité d'opportunité que les Canadiens anglophones [[209]](#footnote-209) (Baer, Grabb et Johnston, 1990 : 699).

Ces résultats corroborent les conclusions que Nevitte (1996) tire des travaux qu'il a mené sur les attitudes du Canada, des États-Unis, et de dix autres pays occidentaux [[210]](#footnote-210) à l'égard de diverses questions familiales. Au Canada en particulier, le sociologue a détecté que les hommes tout comme les femmes souhaitent des relations conjugales et des relations parents-enfants plus égalitaires. Parmi toutes les valeurs sur lesquelles Nevitte a enquêté, les Canadiens s'avèrent être les plus égalitaires lorsque les relations conjugales et le partage des responsabilités sont enjeu :

[209]

Les Canadiens semblent attacher plus d'importance à ces dimensions d'égalitarisme que ne le font les personnes interrogées dans presque tous les autres pays. En d'autres termes, les Canadiens ont des scores très élevés sur tous les indicateurs d'égalitarisme conjugal. [...] Les Nord-Américains sont systématiquement plus égalitaires que les Européens en ce qui concerne les relations conjugales, et les Canadiens sont plus égalitaires que les Américains [[211]](#footnote-211) (Nevitte, 1996 : 248).

Une récente enquête internationale de Inglehart et Norris (2003) nous permet de vérifier que l'égalitarisme plus important au Canada qu'aux États-Unis ne concerne pas seulement les attitudes à l'égard des rôles des sexes à la maison, mais également celles à l'égard de l'égalité entre hommes et femmes dans la sphère publique. Inglehart et Norris ont cherché à mesurer l'attitude globale des sociétés envers l'égalité des sexes, et ont fait pour cela la synthèse de plusieurs indicateurs qui impliquent tant le monde du travail, que la sphère publique plus largement, ou encore l'organisation familiale et le rôle des sexes : « les hommes sont de meilleurs chefs politiques que les femmes », « les hommes ont plus de droit à l'emploi que les femmes », « l'université est plus importante pour les garçons que pour les filles », « les femmes ont besoin d'avoir des enfants pour être heureuses », et « les femmes peuvent élever un enfant même si elles choisissent d'être célibataires ». En cumulant les réponses à tous ces indicateurs, il apparaît que, sur soixante pays à l'étude, le Canada est le troisième pays le plus égalitaire, devant les États-Unis qui occupent la huitième place du tableau. Le Canada apparaît par conséquent définitivement plus égalitaire que les États-Unis, dans tous les aspects dans lesquels les rôles des sexes entrent en ligne de compte.

En revanche, si Baer, Grabb et Johnston (1990) démontrent, à l'inverse des conclusions de Lipset, que les Canadiens sont plus égalitaires que les Américains, leurs résultats concordent avec son analyse en ce qui concerne la société québécoise. En effet, ce dernier juge le Québec plus ouvert sur les questions sociales : « les preuves indiquent que les Canadiens francophones sont plus différents de leurs compatriotes anglophones que ces derniers ne sont différents des Américains. Le Québec, autrefois la partie la plus [210] conservatrice du Canada, est devenue la plus libérale sur les questions sociales » [[212]](#footnote-212) (Lipset, 1986 : 147). Les résultats de Baer, Grabb et Johnson (1990 : 704) indiquent eux aussi que « les Québécois sont plus libéraux et à gauche que les Canadiens anglophones et les Américains » [[213]](#footnote-213). Dans leur enquête, les Québécois se révèlent en effet être les plus grands soutiens de l'égalité des sexes, tant à la maison - ils ont moins tendance que les Américains et les Canadiens anglophones à appuyer le modèle familial du pourvoyeur - que dans la sphère publique - les Québécois sont les plus susceptibles d'affirmer qu'il devrait y avoir autant de femmes que d'hommes aux postes clés (3,09 de moyenne, comparativement à 2,85 pour les Canadiens anglophones et 2,66 pour les Américains). Les Québécois accordent donc plus d'importance que leurs compatriotes à l'égalité entre l'homme et la femme, et ce dans tous les domaines. Ces conclusions semblent assez cohérentes avec la particularisation du Québec constatée à travers les attitudes relatives aux normes familiales. On ne peut s'étonner d'une telle différence dans les attitudes au sein d'un même pays dans la mesure où les comportements démographiques sont plus homogènes au sein d'une région qu'entre différentes régions. Watkins (1986) a en effet démontré que les comportements conjugaux varient selon les régions étant donné que les personnes vivant dans une même région ou dans des régions adjacentes parlent souvent la même langue, partagent une culture commune et se conforment aux mêmes normes. L'identité marquée des Québécois passe par le partage d'une langue, d'une histoire et d'une culture communes, différentes de celles du reste du Canada anglophone ; cela contribue encore davantage au sentiment d'isolement et renforce ainsi le besoin de défendre les valeurs et l'unicité de la culture québécoise à travers les attitudes exprimées par les Québécois. Wu et Baer (1996 : 439), aux yeux desquels « les différences sociales et idéologiques entre le Québec francophone et le Canada anglophone ont toujours été plus grandes que les différences entre les provinces canadiennes anglophones » [[214]](#footnote-214), décident donc de tester les différences d'attitude à l'égard de l'égalité des sexes dans les deux groupes culturels les plus importants au Canada. Par l'entremise des données de l'Enquête sur la fécondité au Canada de 1984, [211] ils regroupent les différents indicateurs concernant le rôle des sexes [[215]](#footnote-215) afin de mesurer les attitudes des deux groupes sur cette question globale. Leur analyse livrent des résultats qui soulignent un fossé très net entre les Québécois et le reste du Canada. Les Québécois sont, une fois encore, bien plus favorables à des rôles de sexes égalitaires que les anglophones dans le reste du Canada. Les auteurs constatent cependant des similitudes dans les deux groupes : l'attitude à l'égard du rôle des sexes varie selon l'âge, les jeunes ayant davantage tendance à exprimer des attitudes plus égalitaires, ce qui reflète assurément l'influence du changement de valeurs sur l'égalité des sexes dans la société canadienne. En revanche, il est intéressant de constater que le catholicisme n'a pas d'effet sur les attitudes envers les rôles des sexes, alors que l'on pourrait s'attendre à ce que l'affiliation religieuse influence les attitudes sur cette question. La variable du catholicisme - la quasi-totalité des Québécoises interrogées se sont déclarées catholiques, comme la moitié des anglophones de l'enquête - ne semble pas exercer d'influence sur les attitudes des participantes puisque le fossé entre Anglophones et Francophones reste du même ordre même si l'on ne compare que les catholiques [[216]](#footnote-216). Ce n'est donc pas tant la religion qui joue un rôle dans la différence entre le Québec et le reste des autres provinces, mais l'aspect globalement plus libéral de la culture québécoise.

Wu et Baer (1996) établissent l'existence d'un lien entre les changements démographiques des quarante dernières années et les attitudes de plus en plus égalitaires au Canada francophone et anglophone : « les changements d'attitudes envers la vie de famille et les rôles des sexes ont joué un rôle pivot dans les récents changements des tendances démographiques » [[217]](#footnote-217) (Wu et Baer, 1996 : 437). Ils ne sont d'ailleurs pas les seuls à penser que l'attitude globale d'une société sur le rôle des sexes influence les évolutions démographiques qui ont cours en son sein. Pollard et Wu (1998) avancent que c'est le caractère plus égalitaire de la société québécoise qui explique la moins grande popularité du mariage que l'on retrouve dans les tendances démographiques au [212] Québec. En comparaison, le Canada anglophone, qui se montre un peu moins favorable à l'égard de l'égalité des sexes, a donc moins de problèmes avec le caractère plus patriarcal de la division des rôles qui constitue l'une des fondations du mariage traditionnel, même si elle ne s'y retrouve pas dans les mêmes proportions qu'au temps de la doctrine des sphères séparées. C'est dans la même logique que Le Bourdais et Lapierre Adamcyk (2004) expliquent la plus grande présence de l'union libre au Québec. Dans une société plus attachée à l'égalité entre hommes et femmes, les individus choisissent naturellement des formes d'union qui leur paraissent plus égalitaires :

Le moteur principal des changements conjugaux récents se trouve dans la redéfinition des rôles de l'homme et de la femme dans la société et dans les relations conjugales. [...] Alors que les sociétés font la promotion d'une plus grande égalité au sein des familles, des changements profonds se produisent et conduisent aux transformations familiales en cours. Il est intéressant de voir que les quelques études qui cherchaient à décrire les différences entre le mariage et l'union de fait ont trouvé l'organisation de la vie quotidienne plus égalitaire au sein de cette dernière. Les couples en union libre sont plus enclins que les couples mariés à partager le travail domestique. Ils sont également plus susceptibles de partager le travail rémunéré dans la mesure où les conjointes de fait sont plus présentes dans le monde du travail [[218]](#footnote-218) (Le Bourdais et Lapierre Adamcyk, 2004 : 940).

Les trois sociétés qui composent notre étude varient donc dans leur degré d'égalitarisme, et alors que les États-Unis apparaissent comme étant les moins favorables à l'égalité entre hommes et femmes, le Québec semble en être le plus grand défenseur. Le reste du Canada, suivant une tendance que l'on commence à retrouver sur un grand nombre de questions familiales, se situe entre les deux, résolument plus socialement libéral que les Américains, mais encore tirés en avant par un Québec plus ouvert sur les questions sociales et familiales. Ces attitudes influencent nécessairement les tendances démographiques, notamment en ce qui concerne les structures familiales ; il est certain que les attitudes d'une population ont un effet normatif qui encourage les [213] formes familiales correspondantes : le mariage pour les sociétés moins égalitaires et par conséquent plus patriarcales, et l'union libre ou toute autre forme familiale alternative au mariage pour les sociétés qui accordent plus d'importance à des rôles égaux des sexes. Cependant, quel que soit leur degré d'égalitarisme, nos trois sociétés d'étude sont toutes confrontées à deux grands paradoxes qui constituent un obstacle à l'égalité de l'homme et de la femme. Le premier est celui qui consiste à faire une différence entre l'égalité de l'homme et de la femme dans le monde du travail et dans la sphère publique en général et l'égalité des rôles au sein de la famille. En effet, même si certaines sociétés sont plus égalitaires que d'autres, il n'en reste pas moins qu'aux États-Unis tout comme au Québec et dans le reste du Canada, l'organisation familiale reste encore très souvent inégalitaire. Peu importe alors que cette inégalité soit explicitement revendiquée à travers l'appui offert au modèle du mari pourvoyeur, ou qu'elle soit plus tacite, comme dans la majorité des couples bi-actifs dans lequel c'est pourtant à la femme que revient la plus grande part de travail domestique. Le second paradoxe oppose les femmes entre elles aux yeux de la société, et concerne la différence qui est encore bien souvent faite implicitement entre le travail des femmes et le travail des mères, qui, s'il est largement accepté, pose tout de même la question du rôle des mères à l'opinion publique.

4.2.3. Dissocier le rôle de la femme  
du rôle de la mère

Lorsqu'il est question du travail des mères, les Canadiens tout comme les Américains expriment des attitudes contradictoires, caractérisées à la fois par des idées traditionnelles et par une vision contemporaine de la division du travail selon les sexes. Selon le *World Values Survey,* en 1990, 69% de l'ensemble des Canadiens et 67% des Américains se déclaraient favorables à l'idée que l'homme et la femme exercent tous les deux un emploi afin de contribuer conjointement au revenu du foyer. Pourtant, au cours de cette même enquête, 53% des Canadiens interrogés et 51% des Américains estimaient qu'un jeune enfant dont la mère travaille souffre de cette situation (Halman *et al.,* 2008). Un peu plus de la moitié des Canadiens et des Américains sont donc convaincus qu'il est mieux pour un enfant que sa mère ne travaille pas afin de rester auprès de lui, mais pensent tout de même que les deux parents doivent travailler, ce qui [214] semble plutôt contradictoire. Ce dernier indicateur n'ayant pas été retenu pour les vagues de 2000 et 2005, il nous est malheureusement impossible de mesurer l'évolution la plus récente de ces attitudes. En revanche, l'Enquête sociale générale de 1995 nous enseigne que cinq ans après ce premier sondage, plus de la majorité des Canadiens pensent toujours que les jeunes enfants souffrent lorsque leur mère travaille, même si plus de deux Canadiens sur trois (environ 70%) soutiennent toujours le modèle de la famille bi-active (Ghalam, 1997). Si la proportion d'individus qui pensent que le travail des mères cause du tort aux enfants peut paraitre importante aujourd'hui, elle a pourtant fortement diminué au cours de ces quarante dernières années. Le *General Social Survey,* mené régulièrement depuis les années 1970 aux États-Unis, nous permet en effet d'en mesurer l'évolution. En 1977, 68% de la population américaine estimait qu'un jeune enfant souffre lorsque sa mère travaille, proportion qui a considérablement baissé en l'espace de dix ans jusqu'à atteindre 52% en 1986, puis a graduellement diminué pour se stabiliser autour des 48% de 1988 à 1991 (Rindfuss, Brewster et Kavee, 1996). Le *National Fertility Survey* (NFS) américain remonte encore plus loin puisqu'il a interrogé les femmes mariées âgées de 15 à 44 ans à ce sujet en 1970. A cette époque, 73% des femmes mariées américaines en âge reproductif pensent que les jeunes enfants souffrent du travail de leur mère (Rindfuss, Brewster et Kavee, 1996). A partir de ce résultat, nous pouvons estimer qu'en 1970, le niveau d'adhésion à cette idée était encore plus fort dans la société en général puisque pour toutes les autres années d'enquête, les proportions de femmes interrogées dans le cadre du NFS - qui recueillait l'opinion des femmes mariées uniquement - ont été systématiquement inférieures d'au moins dix points de pourcentage comparativement aux résultats du *General Social Survey* - qui interrogeait la population américaine dans son ensemble. On peut donc imaginer qu'au début des années 1970, plus de 73% de la population dans son ensemble appuient l'idée qu'il est mieux pour le bien-être d'un enfant que sa mère ne travaille pas. On suppose également que l'évolution des attitudes canadiennes à cet égard a globalement suivi la même tendance dans la mesure où les attitudes des Américains et des Canadiens sont relativement similaires dans les résultats du *World Values Survey* de 1990. Par ailleurs, en 1975 un sondage de l'Institut québécois de l'opinion publique interrogeait les hommes sur la nature des relations qui unit des enfants et une mère qui travaille : « La femme qui reste à la maison a-t-elle plus de chances que celle qui travaille à l'extérieur d'avoir une vie heureuse avec ses enfants ? ». Bien que posé dans des termes très différents des deux enquêtes précédentes et n'étant donc pas directement comparable, ce [215] sondage représente tout de même un bon indicateur du sentiment qui règne au Québec dans les années 1970 au sujet du rôle des mères. Plus de deux tiers (69%) des hommes interrogés répondent que la mère qui reste avec ses enfants à la maison a plus de chance d'être heureuse avec eux que celle qui travaille, alors que seulement 13% pensent que la mère qui travaille à l'extérieur a autant de chance d'être heureuse avec ses enfants que la mère au foyer [[219]](#footnote-219).

Si la majorité des Américains et des Canadiens pensent encore à l'heure actuelle que les enfants sont plus heureux si leur mère ne travaille pas, la proportion était bien plus importante au début de notre période d'étude, lorsque les femmes ne travaillaient pas dans des proportions aussi importantes qu'aujourd'hui, que les couples bi-actifs ne représentaient pas la norme, et que les mères se devaient de rester auprès de leurs enfants. Les mères ont toujours assumé la responsabilité première de l'éducation et des soins de leurs enfants, mais c'est au moment de l'industrialisation des sociétés que l'organisation entre le travail et les enfants a radicalement changé (Rindfuss, Brewster et Kavee, 1996). Historiquement, le travail des femmes dans les sociétés agraires était conciliable avec la garde et la responsabilité des enfants, en particulier des jeunes enfants. Elles pouvaient facilement emmener leurs enfants à la ferme ou chez leurs employeurs, ou encore les garder chez elles si elles exerçaient une activité depuis la maison (couture, cuisine). Avec l'avènement de l'industrialisation, les emplois deviennent incompatibles avec la supervision simultanée des enfants, et les femmes peuvent de plus en plus difficilement concilier leur rôle de pourvoyeur et la garde des enfants. Afin de pousser les femmes à adopter le soin de ses enfants et l'entretien de sa maison comme leur nouvelle occupation à plein temps, apparaît alors le « culte de la domesticité », censé encourager les femmes à adopter ce nouveau mode de vie et ainsi créer une nouvelle norme autour de la femme au foyer :

La solution originale à ce « nouveau » problème de garde d'enfants aux États-Unis est la transformation de l'éducation des enfants et de l'entretien de la maison en travail à temps plein, celui de « femme au foyer ». Cette solution [...] a été encouragée par un système normatif qui vante les mérites du rôle de la mère et de l'épouse comme étant essentiels pour l'épanouissement personnel des [216] femmes et nécessaires au bien-être de leurs enfants [[220]](#footnote-220) (Rindfuss, Brewster et Kavee, 1996 : 459).

C'est ainsi qu'est né le culte de la domesticité pour la femme, reposant sur l'idée que l'identité, la féminité et la réalisation personnelle de celle-ci passent nécessairement et uniquement par son statut de femme au foyer. Cet argument a depuis été mis à mal par le féminisme ainsi que par les changements démographiques et attitudinaux des quarante dernières années ; moins de femmes se définissent aujourd'hui uniquement par leur statut d'épouse dévouée, de mère attentionnée, et de « fée du logis ». À ce propos, Mercier (1990 : 153) note d'ailleurs une « diminution, voire une absence d'identification et d'appartenance au domaine privé » chez les plus jeunes générations. En revanche, c'est également à partir de ce moment-là que s'est développée l'idée selon laquelle le bonheur de l'enfant est lié à la présence de sa mère à la maison. Même si cette solution de garde que représente la mère au foyer remonte au XIXe siècle, l'idée que le bien-être des enfants passe par la présence de leur mère à leurs côtés - et donc indirectement par le retrait de celle-ci du monde du travail - est encore clairement affirmée jusque dans la deuxième moitié du XXe siècle. On la retrouve dans les manuels d'éducation par exemple. Dans l'édition de 1971 de son best seller *Baby and Child Care* - ouvrage sur le soin et l'éducation des enfants à destination des parents - le docteur Spock identifie, en l'absence de toute preuve scientifique, toute une série de problèmes chez l'enfant censés trouver leur origine dans le travail de la mère :

Certaines mères doivent travailler pour gagner leur vie. Le plus souvent, leur enfant s'en sort, puisque une solution de garde raisonnablement bonne est trouvée. Mais d'autres grandissent en étant négligés et finissent inadaptés. Au final, on économiserait de l'argent si le gouvernement payait une allocation confortable à toutes les mères de jeunes enfants qui seraient autrement obligées de travailler [[221]](#footnote-221) (Spock, 1971 : 563).

[217]

Dans les années 1980, les manuels d'éducation, les discours des experts et les médias se font encore l'écho de la norme dominante qu'est la nécessité de la présence de la mère à la maison pour le bien-être des enfants, contribuant ainsi à la renforcer, comme l'expliquent Rindfuss, Brewster et Kavee (1996 : 460) :

Cette idée [que les mères devraient rester à la maison] se retrouve dans la presse populaire jusque dans les années 1980, à l'image d'un article faisant la une de *Newsweek* (du 10 décembre 1984 en page 14-15) : « Et certains adultes, tous n'étant pas vieux jeu, affirment toujours que l'éducation des enfants devrait être une carrière en soi et reste une affaire de famille ». [...] Les conclusions de la population globale et des « experts » éducatifs quant aux meilleures solutions de garde et de soin des enfants n'étaient pas fondées sur des preuves scientifiques obtenues dans le cadre d'études soigneusement élaborées. Pourtant, on supposait qu'il existait des preuves pour confirmer cette idée que les jeunes enfants ne pouvaient se développer pleinement si leurs mères travaillaient en dehors de la maison. [[222]](#footnote-222)

Pourtant, même si l'idée que les enfants souffrent du travail de leur mère est toujours communément répandue dans les années 1980, à ce moment là, les femmes, y compris les mères, sont déjà fortement présentes sur le marché du travail. En 1986 par exemple, 52% de la population américaine dans son ensemble pense que les jeunes enfants souffrent lorsque leur mère travaille, pourtant cette même année la moitié des mères d'enfants de moins de trois ans exercent un emploi rémunéré (Rindfuss, Brewster et Kavee, 1996). C'est donc le signe que les importants changements comportementaux qui se sont produits depuis que les femmes sont entrées sur le marché du travail et que l'organisation familiale a été contrainte de s'adapter en conséquence - notamment au niveau de la garde des enfants - ont eu lieu malgré une désapprobation importante de la société :

On ne trouve aucune preuve que ce profond changement dans les comportements ait été initié par un changement dans les normes concernant ce qui est convenable pour l'éducation des enfants. En effet, ce changement a eu lieu alors que l'attitude dominante disait qu'il était mieux pour l'enfant que ce soit la mère qui s'en occupe principalement et qu'elle ne travaille pas en dehors [218] de la maison lorsque l'enfant était jeune. Même si cette position n'était pas appuyée par des preuves scientifiques rigoureuses, elle était largement reprise par la population américaine et promue par de nombreux « experts » de l'éducation. [...] Toutes les preuves que nous avons pu examiner concordent avec l'idée que, en ce qui concerne le rôle des femmes et l'éducation des enfants, les changements comportementaux ont précédé et probablement créé les changements attitudinaux [[223]](#footnote-223) (Rindfuss, Brewster et Kavee, 1996 : 477).

Face à l'inévitabilité du travail des femmes, les sociétés ont donc fini par accepter la dualité du rôle de la mère et par exprimer des attitudes plus ouvertes à cet égard. Par ailleurs, même si le changement d'attitudes le plus important provient de la société dans son ensemble, le fait que les jeunes générations aient pour la plupart été élevées par des mères qui ont travaillé contribue à la plus grande acceptation du travail des mères. Des études ont montré que ceux qui ont grandi avec une mère qui travaillait se montrent moins négatifs à l'égard de la souffrance que ressent un enfant dont la mère travaille (Rindfuss, Brewster et Kavee, 1996). Au bout de quatre décennies de changements démographiques, il est probable qu'une grande partie de la population nord-américaine ait eu une mère salariée ; cela doit se ressentir fortement dans les attitudes. Les Canadiens et les Américains partagent les mêmes idées au sujet de la qualité des relations entre les mères qui travaillent et leurs enfants, et ne condamnent globalement pas le travail des mères. En 1990, 70% de l'ensemble des Canadiens interrogés par le *World Values Survey* et 72% des Américains pensent qu' « une mère qui travaille peut établir une relation aussi chaleureuse et solide avec ses enfants qu'une mère qui ne travaille pas ». Dix ans plus tard, respectivement 78% et 79% des Canadiens et des Américains soutiennent que la qualité de la relation entre une mère et son enfant est la même que la mère travaille ou non. Ainsi, même si les Canadiens et les Américains continuent de penser qu'un enfant souffre du travail de sa mère, la grande majorité d'entre eux ne blâment pas celle-ci pour autant et lui font confiance pour s'occuper au mieux de son enfant. Pourtant, si les attitudes se sont faites plus accommodantes face au caractère inéluctable du travail de la mère, ce mode d'organisation familiale ne semble pas pour autant entièrement satisfaire les parents et [219] la société en général. Le culte de la domesticité pour les femmes a certes moins d'emprise dans les sociétés nord-américaines, mais l'idée que l'enfant se porte mieux avec un parent à la maison n'a pas quitté les esprits. Ainsi, à l'échelle nationale canadienne, 80% des parents exerçant un emploi déclaraient en 2004 qu'ils resteraient à la maison pour élever leurs enfants s'ils pouvaient se le permettre financièrement (Bibby, 2004). Ce qui a changé en revanche c'est que la responsabilité du bien-être de l'enfant ne repose plus uniquement sur la femme, puisque la priorité semble être que l'enfant soit sous la supervision d'un de ses parents, peu importe lequel. Curieusement, alors que 82% des mères déclarent qu'elles préféreraient arrêter de travailler pour s'occuper exclusivement de leurs enfants, 85% des pères souhaiteraient se consacrer à leurs enfants s'ils en avaient la possibilité.

Malgré des attitudes positives à l'égard du statut de la mère comme co-pourvoyeuse de la famille, le malaise autour de la dualité du rôle de la femme est palpable, et la conciliation des rôles parfois difficile. Beaujot (2000) nous offre l'exemple d'un sondage américain qui demandait aux femmes enceintes combien de temps après la naissance de leur enfant elles avaient l'intention de reprendre leur travail. La quasi-totalité d'entre elles (95%) comptaient retourner au travail dans les vingt semaines suivant leur accouchement, mais seulement 59% ont effectivement tenu ce délai. Ces femmes n'avaient pas anticipé à quel point la conciliation du travail et de l'enfant pouvait être compliquée, difficulté qu'il est parfois embarrassant d'avouer. Même si le travail des mères est accepté socialement, il existe une grande pression sur celles-ci puisque la société, dans sa majorité, pense également qu'en choisissant de travailler, les mères causent indirectement du tort à leur enfant. Dans leur enquête menée auprès de la population américaine en 1976, Veroff, Douvan et Kulka (1981) ont cherché à savoir à quel point les rôles de parent et de travailleur pourraient être conflictuels en demandant aux participants salariés si leur travail interférait avec les exigences familiales. De façon surprenante, ce sont les hommes (29%) plus que les femmes (21%) qui ont eu tendance à répondre que leur travail pouvait être un obstacle par rapport aux exigences de la famille. Aux yeux des auteurs, il est clair que ces résultats ne reflètent pas la réalité mais traduisent plutôt la gène des femmes à admettre que leur travail prend le pas sur leurs tâches domestiques et le soin des enfants, car cela risquerait d'être considéré comme une incapacité à mener ces deux rôles de front :

[220]

Nos normes traditionnelles exigent tellement clairement des femmes qu'elles assument la responsabilité principale - sinon entière - des besoins de la familles (la cuisine, le lavage, le soin des enfants, et le côté affectif en général) que de reconnaître les interférences qui peuvent venir de leur travail est sans aucun doute plus menaçant quant à la perception sur la compétence d'une femme que sur celle d'un homme [[224]](#footnote-224) (Veroff, Douvan et Kulka, 1981 : 180).

Même si la société soutient globalement le travail des femmes, et donc celui des mères, l'idée que le bien-être des enfants est en jeu peut pousser à une valorisation de l'image de la femme au foyer. Ainsi, il est surprenant de constater qu'alors qu'un nombre croissant de femmes, d'épouses ou de mères travaillent, la représentation de la femme au foyer gagne en popularité en Amérique du Nord. En 1990, selon le *World Values Survey,* 67% des Canadiens hors Québec pensent qu' « être une femme au foyer est aussi épanouissant que d'avoir un emploi rémunéré ». Les Américains sont, quant à eux, 75% à partager cette idée, alors que contre toute attente, ce sont les Québécois (81%) qui ont le plus tendance à croire qu'être une femme au foyer est aussi satisfaisant que de travailler. Nous aurions pourtant pu croire que les Québécois, les plus fervents défenseurs de l'égalité des sexes et les moins enclins à défendre le modèle traditionnel des rôles, appuient moins le rôle de la femme au foyer et soient plus favorables au travail de la femme afin que celle-ci soit à égalité avec l'homme. Nous nous expliquons ce fort soutien de la part des Québécois à l'égard de la femme au foyer de deux manières. La première concerne la forte propension des Québécois à soutenir la liberté individuelle de chacun et à donner la priorité au développement personnel de chaque individu. La question - être d'accord ou non avec l'idée qu'être une femme au foyer est aussi épanouissant que d'avoir un emploi rémunéré - n'est pas formulée de façon à choisir un modèle plutôt qu'un autre, et n'interroge pas les participants sur l'égalité des femmes. Elle est plutôt concentrée sur la liberté de choix des femmes, liberté de choisir la manière dont elles préfèrent vivre leur vie et éduquer leurs enfants, ainsi que la façon dont elles veulent s'épanouir. Le soutien des Québécois envers la femme au foyer sur cet indicateur peut donc refléter leur tendance à respecter les choix de vie et d'identité des individus. Deuxièmement, nous savons - grâce aux indicateurs sur la [221] monoparentalité et la biparentalité - que les Québécois ont tendance à faire passer en priorité le bien-être des enfants. Ainsi, même s'ils sont plus enclins que les Américains ou les Canadiens des autres provinces à pratiquer et à encourager l'union libre, la monoparentalité et l'homoparentalité, les Québécois sont les plus susceptibles de penser qu'un enfant est plus heureux s'il a son père et sa mère à la maison, et condamnent plus sévèrement les femmes qui choisissent délibérément d'être mères célibataires. Il est donc probable que la forte popularité de la femme au foyer reflétée par cet indicateur provienne de l'idée qu'il est mieux pour un enfant d'avoir sa mère auprès de lui.

Tableau 7 - Etre une femme au foyer est tout aussi épanouissant  
Personnes totalement d'accord/d'accord (%)

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | 1990 | 1999 (US) 2000 (Can) | 2006 |
| Québec | 80,92 | 88,19 | 78,46 |
| Can (sans Qc) | 67,41 | 80,13 | 79,56 |
| US | 75,46 | 80,04 | 80,03 |

Question posée : « *Pour chacune des opinions que je vais vous lire, veuillez me dire dans quelle mesure vous êtes d'accord ou pas d'accord. Etes-vous totalement d'accord, d'accord, pas d'accord, ou pas du tout d'accord : Etre femme au foyer donne autant de satisfactions qu'avoir un emploi rémunéré*». Source : World Values Survey

Dix ans plus tard, les Québécois (88%) ont toujours plus tendance à penser que la femme au foyer est tout aussi épanouie que la mère qui travaille, et une proportion de plus en plus importante d'Américains (80%) et de Canadiens des autres provinces (80%) ont une représentation favorable de la femme au foyer en 2000, signe de la valorisation croissante de ce statut.

Ainsi, le culte de la domesticité est toujours présent dans les mentalités nord-américaines. Si la femme ne s'épanouit pas dans sa carrière à travers sa réussite professionnelle et son indépendance économique, elle le fait à travers le lien privilégié qu'elle peut développer avec ses enfants. Peu importe que les comportements et les attitudes se fassent de plus en plus égalitaires dans la sphère publique, dans le monde du travail, et à la maison, la femme est rattrapée par son statut de mère, par les « déterminations de son sexe » (Tahon, 2004 : 19). Très souvent encore, dans les mentalités, les femmes sont assimilées aux mères. En 1990, le *World Values Survey* [222] soumet aux participants l'affirmation suivante : « Avoir un travail c'est bien, mais ce que la plupart des femmes veulent vraiment c'est un foyer et un enfant ». Plus de la moitié des Américains (56%), 46% des Québécois et 43% des Canadiens des autres provinces pensent effectivement que les femmes ne peuvent pas vraiment se réaliser dans le travail et que l'objectif réel de leur vie est d'avoir des enfants. Cette attitude très patriarcale est, sans surprise, davantage le fait des hommes (58% des Américains et 45% de l'ensemble des Canadiens) que celui des femmes (54% des Américaines et 42% de l'ensemble des Canadiennes). Pour près de la moitié des Américains, des Québécois et des autres Canadiens, c'est avant tout son rôle de mère qui définit la femme et qui la rend heureuse plutôt que son rôle de femme indépendante et travailleuse. Il n'est d'ailleurs pas rare, encore aujourd'hui, que les femmes qui rejettent ouvertement ce rôle de mère en déclarant qu'elles ne souhaitent pas avoir d'enfant soient jugées avec incompréhension par la société. En effet, même si l'idée que les femmes peuvent se passer d'enfant est de mieux en mieux acceptée, nombreux sont ceux qui pensent qu'une femme ne peut pas être heureuse si elle n'a pas d'enfant. En 1981, 26% des Canadiens et 18% des Américains interrogés dans le cadre du *World Values Survey* pensaient qu' « une femme doit avoir des enfants dans la vie afin d'être comblée ». Dix ans plus tard, les Canadiens n'étaient plus que 24% et les Américains 20% à estimer que les enfants sont essentiels pour le bonheur des femmes, et en 2000, la proportion avait baissé à 19% au Canada et 15% aux États-Unis. Même si les sociétés acceptent de mieux en mieux qu'une femme puisse ne pas être mère, il n'en reste pas moins qu'en 2000, près d'une personne sur cinq au Canada et d'une personne sur six aux États-Unis pensent qu'une femme ne peut pas être heureuse si elle ne devient pas mère. Et de façon systématique, ce sont les hommes qui ont plus tendance que les femmes à penser que la maternité est essentielle dans la vie d'une femme.

Si la femme est avant tout définie par son rôle de mère, et si la majorité de la société pense que l'enfant souffre lorsque sa mère travaille, il est alors plus facile de juger et de culpabiliser les mères qui laissent leurs enfants entre les mains d'une nourrice ou dans un service de garderie pour aller travailler, ou celles qui ne sont pas à la maison pour faire les devoirs avec les enfants, alors qu'on ne fait pas de reproches aux pères qui rentrent après que leurs enfants soient couchés. Thévenard (2003) rappelle à ce propos l'exemple de l'affaire Louise Woodward, du nom de la jeune fille au pair britannique reconnue coupable de la mort du bébé dont elle avait la garde aux États-Unis en 1997. Lors de cette affaire, les médias, selon Thévenard, avaient soulevé la [223] question de la responsabilité de la mère, ophtalmologue carriériste qui avait repris son travail rapidement après la naissance de son fils ; elle était donc coupable à leurs yeux d'avoir délaissé son enfant et avait ainsi une part de responsabilité dans le drame. Penser la femme comme une mère avant tout, c'est donner la possibilité de juger la mère si celle-ci fait des choix en fonction de son rôle de femme, et non en fonction de son rôle de mère. L'homme, quant à lui, n'est pas confronté à cette dualité et est donc moins pointé du doigt en cas de manquement à son rôle de père. Tant que l'on conçoit la femme comme la mère, il est difficile de parler d'une société égalitaire. Pour Marie-Blanche Tahon (1995, 2000, 2003), l'égalité entre l'homme et la femme ne peut passer que par une désassimilation de la femme et de la mère. Distinguer la femme de la mère est la condition *sine qua non* de l'accès des femmes au statut d'individus et de citoyennes au même titre que les hommes. Pour cela, les femmes ne doivent plus être, au même titre que les hommes, dirigées par les « déterminations de [leur] sexe », et doivent donc pouvoir choisir leur maternité, la rendre potentielle, et non plus inéluctable : « Les femmes occidentales ont pu être reconnues comme citoyennes quand il a été possible de se représenter la désassimilation de la femme et de la mère, quand une femme est devenue une mère volontaire, quand une femme a mis en application 'un enfant, si je veux ; quand je veux' » (Tahon, 2000 : 130). La capacité des femmes à « produire » des enfants est en effet la seule caractéristique qui les différencie des hommes. Tant que l'on considère les femmes comme des mères, les différences entre les hommes et les femmes subsistent, et se justifient aux yeux de certains ; il faut donc dématernaliser la femme pour la rendre l'égale de l'homme aux yeux de la société :

Ce qui, objectivement, distingue les femmes des hommes, c'est la capacité des premières de donner naissance aux enfants de l'un et l'autre sexe, et donc la dépendance des hommes à l'égard des femmes pour avoir des filles, et surtout des fils. Cette dépendance des hommes a été retournée en son contraire tant par le discours (par exemple, celui qui veut que la femme soit un réceptacle passif) que par la pratique (la contraception masculine), faisant de la maternité une détermination sur laquelle les femmes n'avaient pas de prise. [...] A partir du moment où il est admis par la loi que la maternité relève de la volonté de chaque femme, il devient inconcevable de continuer à prétendre que les femmes sont marquées par les « déterminations de leur sexe » (Tahon, 2004 : 19).

La dématernalisation de la femme fait voler en éclat les fondations même du patriarcat, puisque si l'on ne pense plus la femme comme une mère, la division différentiée des [224] rôles selon les sexes ne repose plus sur rien. Le travail des femmes est alors d'autant plus justifié ; dépouillée de son rôle de mère, la femme se retrouve pourvue des mêmes attributs que l'homme et doit contribuer au même titre que celui-ci à la famille et à la société :

Aujourd'hui, précisément, il est reconnu aux femmes - du fait de la reconnaissance de leur droit à contrôler elles-mêmes leur fécondité - que leur utilité à l'État ne se limite pas à leur part dans la descendance, même si cette part est, par là même, elle aussi enfin admise. Elles sont perçues et se perçoivent comme des individus qui vendent leur force de travail et non plus comme des assujetties dont c'est la personne qui est appropriée. [...] Les femmes sont désormais des individus, aussi, parce qu'elles sont des travailleurs salariés (Tahon, 2000 : 139).

Il est important de préciser que lorsqu'on parle du droit de la femme à contrôler sa fécondité, il n'est pas fait référence à l'avortement mais bien à la contraception féminine, qui, à la différence de la contraception masculine - puisqu'elle donne le pouvoir aux hommes sur le contrôle de la maternité de la femme - permet aux femmes, depuis sa légalisation, de contrôler elles-mêmes leur capacité reproductive. La contraception est donc dans ce cas un véritable enjeu pour le patriarcat, puisque le contrôle de la fécondité par les femmes leur donne plus de pouvoir et en enlève aux hommes. Il est donc logique que les mouvements de défense de la famille traditionnelle cherchent à valoriser l'image de la mère, et à assimiler la femme à la mère, superposant son rôle de mère à celui de femme. Selon MacDaniel (1988), les mouvements profamille [[225]](#footnote-225), bien au-delà de soutenir simplement la famille traditionnelle à travers la structure familiale nucléaire qu'elle représente, prônent des valeurs familiales qui encouragent très nettement l'inégalité des femmes :

Le programme des organisations pro-famille comprennent la dénégation de l'égalité des chances pour les femmes, [...] l'interdiction de la contraception et de l'avortement, l'éradication du système de garderie, et la dénégation de l'existence de la violence sur les femmes, du viol conjugal, et de l'inceste. En [225] résumé, ce mouvement pourrait aussi bien s'appeler [...] le « Mouvement pour la Restauration de la Famille Patriarcale » [[226]](#footnote-226) (MacDaniel, 1988 : 120).

La famille traditionnelle ou la société patriarcale n'est pourtant pas contre la femme, elle met simplement le rôle de la mère avant celui de la femme, ce qui sert de justification à toutes les valeurs que les mouvement pro-famille défendent. Si la femme est une mère avant tout, l'égalité des hommes et des femmes sur le marché du travail est impossible, non pas en raison d'une quelconque incompétence des femmes, mais à cause de l'obligation que celles-ci ont d'élever leurs enfants, ce qui les contraint à rester à la maison, pour le bien-être de l'enfant. Les systèmes de garderie, quant à eux, détournent les femmes de ce qui devrait être leur objectif principal - la supervision et l'éducation de leurs enfants - et les encouragent, en leur offrant la possibilité de travailler en dehors de chez elles, à faire passer leur rôle de femme avant celui de mère. Enfin, c'est le contrôle de la fécondité qui préoccupe le plus les défenseurs des valeurs familiales traditionnelles. D'une part parce qu'il a contribué à rendre possible la présence des femmes sur le marché du travail en leur permettant de reculer et de choisir le moment de la maternité. D'autre part, parce que la contraception permet non seulement aux femmes de choisir quand elles souhaitent devenir mère, mais également *si* elles le souhaitent. La contraception est donc impensable pour les défenseurs des valeurs familiales traditionnelles dans la mesure où cela permet aux femmes de nier leur rôle de mère, ce qui va à l'encontre des valeurs morales associées à la famille traditionnelle.

[226]

[227]

**Deuxième partie.**  
Attitudes et représentations de la famille

Chapitre 5

Famille, sexualité et morale

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans le monde occidental, la famille est historiquement l'institution autour de laquelle la société s'est organisée ; les rôles des hommes et des femmes ainsi que l'éducation et la socialisation des enfants ont été encadrés (Pollard et Wu, 1998). Les relations des individus entre eux et leur rapport à la société se sont structurés autour de la famille. De plus, la famille s'est rapidement imposée comme étant le moyen le plus efficace pour la société de réguler la sexualité, à travers le mariage en particulier. En prohibant la sexualité avant le mariage et en restreignant celle-ci aux deux époux par la suite, au nom de la fidélité qui est inscrite dans le contrat même du mariage, la sexualité est canalisée, voire totalement contrôlée. La législation qui régit la régulation sexuelle ne vient que renforcer les normes sociales largement instituées par le mariage et la famille, à l'exemple de l'adultère, longtemps reconnu comme une faute puisque il représente un manquement au contrat du mariage, ou des relations incestueuses, condamnées par la société et par la loi. Alors que les défenseurs des valeurs familiales traditionnelles diabolisent souvent la sexualité, celle-ci occupe pourtant une place centrale dans la famille : la famille est traditionnellement - jusque dans les années 1970 - le cadre conjugal unique pour les relations sexuelles ; en outre, c'est par la sexualité et la reproduction que naît la famille ; la famille est également l'organe régulateur principal de la sexualité. Ce sont ces liens intimes et multiples entre famille et sexualité que décrit Therborn (2004 : 1) dans son ouvrage sur la question :

La famille est suspendue entre le sexe et le pouvoir, en tant que forces biologiques et sociales. Mais elle n'est, évidemment, pas un refuge ou une fuite par rapport au pouvoir et au sexe. Une famille est toujours le résultat de relations sexuelles passées ou présentes : pas de sexe, pas de famille. Mais elle est le régulateur des relations sexuelles et détermine qui peut, qui doit et qui ne doit pas avoir des relations sexuelles avec qui [[227]](#footnote-227).

[228]

Aux États-Unis et au Canada, de par l'origine particulière de ces deux sociétés, le mariage a encore plus joué ce rôle de régulateur sexuel que cela n'a été le cas dans les autres pays occidentaux. Dans les premiers temps du peuplement des colonies britanniques, ainsi que dans les colonies françaises de la Nouvelle France, la proportion d'hommes dépassait largement celle des femmes. Les hommes s'engageaient alors fréquemment dans des relations sexuelles, voire des unions, avec des femmes autochtones. Ces liaisons déplaisaient fortement aux autorités gouvernementales et religieuses, qui y voyaient un affront à leur morale et un danger social potentiel dans la mesure où ces unions donnaient naissance à des enfants métis qui n'étaient pas acceptés par ces nouvelles sociétés. C'est ainsi que le modèle du mariage a été importé d'Europe, afin de remédier à ces « déviances » ; les relations sexuelles ont dès lors été restreintes à ce cadre très précis d'union civile et religieuse légale, entre un homme et une femme d'origine européenne uniquement. Le mariage était donc déjà à cette époque un moyen de contrôler la sexualité et de lui ôter la connotation de plaisir qu'elle revêtait : « Les hommes européens étaient souvent attirés par la manière dont la sexualité semblait moins contrôlée parmi les femmes indigènes mais les premiers missionnaires ont essayé de restreindre les relations sexuelles au mariage » [[228]](#footnote-228) (Baker, 2009a : 50). Limiter la sexualité au cadre unique du mariage était également une bonne manière de faire la promotion de celui-ci, et de s'assurer que l'institution perdurerait tant que les hommes auraient envie d'avoir des relations sexuelles. A l'époque, cette conception de la fonction régulatrice du mariage était partagée à la fois par les Britanniques et par les Français, indépendamment de leur religion, qu'ils soient protestants ou catholiques :

Dans les avant-postes coloniaux de la Nouvelle France, le mariage était essentiel pour la survie des hommes et des femmes, mais il était également considéré comme un moyen de contrôler les comportements indisciplinés des hommes célibataires et de maintenir le contrôle social. [...] Les colonies britanniques comportaient également un plus grand nombre d'hommes, qui s'engageaient dans des relations sexuelles et des unions avec des femmes indigènes. Les responsables religieux et gouvernementaux britanniques ont également découragé les mariages interethniques, en faisant la promotion du mariage légal et de la reproduction uniquement au sein du mariage et dans les couples européens [[229]](#footnote-229) (Baker, 2009a : 50-51).

[229]

Cette idée de régulation sexuelle, en particulier la prescription de la reproduction uniquement au sein du mariage, était donc généralisée dans les sociétés européennes il y a près de trois siècles. Curieusement, c'est un sentiment que les sociétés contemporaines partagent encore, comme l'expliquent Widmer, Treas et Newcomb (1998 : 349), qui s'emploient à comparer les comportements et attitudes sexuels dans plusieurs pays : « de nombreuses sociétés à travers le monde partagent des attitudes normatives communes à l'égard du sexe, notamment le tabou de l'inceste, la condamnation de l'adultère, et le souci général de réguler la sexualité, en particulier en dehors des liens du mariage » [[230]](#footnote-230). La restriction de la sexualité au sein du mariage a été motivée en partie par des aspects pratiques ; cela permettait en effet de limiter le nombre d'enfants illégitimes dans la mesure où tout enfant né d'une femme mariée était automatiquement reconnu comme l'enfant de son mari, en plus de donner l'assurance au mari que les enfants auxquels sa femme donnait naissance étaient bien les siens puisqu'elle n'avait le droit d'avoir des relations sexuelles qu'avec lui. Toutefois, ce sont des raisons morales qui ont ensuite essentiellement porté cette idée jusqu'à l'époque contemporaine. Le mariage a permis à l'Église et à l'État de complètement canaliser la sexualité en la limitant uniquement à son objectif de reproduction et en l'associant au devoir conjugal, un devoir reproductif auquel les femmes devaient se soumettre sans y prendre de plaisir. En effet, le mariage ayant comme objectif premier la reproduction, la femme ne pouvait par conséquent pas se refuser à son mari, au risque de se voir accusée d'opposition à l'éventuelle conception d'un enfant.

Toutefois, les changements comportementaux et attitudinaux qui ont cours depuis les années 1970 ont totalement remis en cause le contrôle de la sexualité à travers le mariage, et même à travers la famille. La libération sexuelle des *baby boomers* à la fin des années 1960 et dans les années 1970, point de départ des évolutions familiales, en est en partie responsable. La contraception, en particulier, a profondément changé le rapport des individus à la sexualité, permettant notamment aux relations sexuelles avant le mariage de se banaliser sans peur de grossesses non désirées - une grossesse en dehors des liens du mariage étant jusqu'alors vécue comme une véritable [230] honte. Elle modifie également le rapport à la sexualité au sein même du mariage puisque la contraception remet en question le principe de la sexualité uniquement dans le but de la reproduction, même au sein des couples mariés. Les changements familiaux dans les années 1970 ont donc ouvert la voie à une plus grande liberté sexuelle au sein du couple mais également en dehors. A partir du moment où la sexualité n'est plus restreinte au mariage, les structures familiales alternatives telles que l'union libre ont pu se développer et les attitudes envers les relations sexuelles avant le mariage ou les enfants nés en dehors du mariage ont pu évoluer. Le mariage reste néanmoins le point central à partir duquel on juge toutes les autres formes de relations sexuelles, puisque l'on fait toujours référence à la sexualité avant le mariage ou en dehors du mariage, ainsi qu'aux enfants nés en dehors du mariage. Il est donc fort à parier que dans les sociétés faisant preuve de plus d'attachement à l'égard du mariage au nom d'impératifs moraux, comme cela semble être le cas des États-Unis, le rapport à la sexualité en dehors du mariage doit être un peu plus difficile que dans les sociétés dans lesquelles on accorde peu d'importance au mariage, à l'image du Québec par exemple. C'est pourquoi le soutien envers une plus grande liberté sexuelle ou, au contraire, son rejet, nous paraît être un bon indicateur de l'acceptation par la société de la modernisation des questions familiales.

5.1. La sexualité contre la norme morale

5.1.1. Mariage : le sésame pour la sexualité

[Retour à la table des matières](#tdm)

Jusqu'aux années 1970, le mariage ouvre le droit aux relations sexuelles entre les époux, sans toutefois incarner une célébration de la sexualité. Plutôt associée à l'idée du devoir conjugal [[231]](#footnote-231), on ne consent à la sexualité entre les époux que dans la mesure où [231] celle-ci est nécessaire à la reproduction, et les rapports sexuels entre les conjoints doivent d'ailleurs rester de cet ordre. Dès lors, les pratiques sexuelles qui ne visent pas à la reproduction sont interdites, même aux époux, puisqu'elles ne se justifient pas. Dès 1948, le sociologue américain John Sirjamaki (1948) s'étonne du paradoxe qui existe au sein de la société américaine autour de la sexualité, de la morale et du mariage. Il dénonce l'idée que le simple fait de se marier rende les relations sexuelles, autrement jugées immorales par la société, morales aux yeux de tous :

Il existe autour du sexe, dans la société américaine, des tensions, des préoccupations, des frustrations, de la honte et de la déception considérables. Les influences judéo-chrétiennes, et plus directement le puritanisme, ont donné au sexe un aspect immoral et ont fermé les yeux sur son expression au sein du mariage uniquement à cause de la méthode largement physique de la reproduction humaine. La tradition a particulièrement valorisé la virginité avant le mariage, surtout chez les femmes [[232]](#footnote-232) (Sirjamaki, 1948 : 469).

Depuis le tournant du XXe siècle, on note une augmentation graduelle des relations sexuelles avant le mariage (Wu, 2000), y compris pendant l'âge d'or de la famille traditionnelle dans les années d'après-guerre. Les traces d'avortements illégaux, de naissances illégitimes, d'adoptions, de mariages organisés de manière précipitée, ainsi que les taux anormalement élevés de bébés nés « prématurés » sont autant de signes que les couples qui n'étaient pas mariés entretenaient tout de même des relations sexuelles, au risque de braver la morale et de s'exposer à la condamnation publique (Baker, 2009a). Ces relations sexuelles prémaritales doivent pourtant rester secrètes, et c'est seulement à la fin des années 1960 que le tournant dans les comportements sexuels hors mariage a véritablement lieu. Ces changements s'accompagnent alors d'une acceptation grandissante des rapports sexuels avant le mariage dans les attitudes des Canadiens et des Américains, comme le constatent Thornton et Young-DeMarco (2001 : 1021) :

[232]

La décennie des années 1960 et le début des années 1970 ont été des années de changements remarquables dans la liberté qu'ont connue les individus qui n'étaient pas mariés d'être sexuellement actifs. Les attitudes à l'égard du sexe avant le mariage au début et au milieu des années 1960 semblent être considérablement plus restrictives que les attitudes de la décennie suivante [[233]](#footnote-233).

Le changement dans les attitudes à l'égard de la sexualité prénuptiale est très soudain. À la fin des années 1950, par exemple, des sondages montrent qu'un peu moins d'un quart des Américains y sont favorables pour les hommes et les femmes ; au début des années 1970, ces proportions ont été inversées, et seul un quart des Américains exprime son désaccord avec les relations sexuelles avant le mariage (D'Emilio et Freedman, 1988). Le déclencheur qu'a été la libération sexuelle des années 1960 et 1970 a ensuite laissé place à une évolution progressive vers une plus grande acceptation du sexe avant le mariage, des deux côtés de la frontière. Aux États-Unis, 56% des femmes et 46% des hommes se déclarent opposés aux relations sexuelles avant le mariage en 1974 (Thornton et Young-DeMarco, 2001). En 1990, il reste seulement 43% de femmes et 32% d'hommes pour condamner les rapports sexuels prénuptiaux. Les attitudes canadiennes s'engagent elles aussi dans la voie d'une plus grande acceptation de la sexualité prénuptiale puisque de 68% d'approbation en 1975, les Canadiens sont passés à 80% en 1990 (Bibby, 2000). Cependant, si l'évolution des attitudes américaines et canadiennes depuis les années 1970 montre une acceptation grandissante à l'égard de la sexualité prénuptiale de la part des deux sociétés, plusieurs enquêtes montrent que les États-Unis sont toujours bien plus traditionnels que leurs voisins du nord en ce qui a trait aux rapports sexuels avant le mariage. Un rapport du *Guttmacher Institute* de 2001 se penche sur l'attitude de plusieurs pays au sujet de la sexualité, et notamment sur la question des relations sexuelles avant le mariage. Il en ressort que le Canada approuve très majoritairement (84%) le sexe avant le mariage (Darroch, Frost et Singh, 2001) - à l'image de la Suède (94%) et de la Grande Bretagne (84%). En revanche, seulement 59% d'Américains pensent que les rapports sexuels avant le mariage sont acceptables, ce qui est pourtant bien loin de refléter la réalité dans la mesure où 87% des femmes âgées de 20 à 44 ans déclarent dans cette même enquête avoir eu des relations sexuelles avant le mariage (Darroch, Frost et Singh, 2001). Les attitudes américaines accusent [233] effectivement un certain décalage vis-à-vis des comportements sexuels réels puisque concrètement, presque tous les Américains ont des rapports sexuels avant le mariage. Une étude de 2002 montre en effet qu'une fois arrivés à l'âge de 44 ans, 96% des hommes et 94% des femmes ont eu des rapports sexuels avant le mariage (Finer, 2007). Et pourtant, malgré l'évidente désuétude de la virginité avant le mariage, deux personnes sur cinq aux États-Unis jugent encore que la sexualité prénuptiale est immorale au tournant du nouveau millénaire, alors que ce n'est le cas que d'un Canadien sur six. En 1998, Widmer, Treas et Newcomb (1998) lancent une grande enquête comparative sur les attitudes de vingt-quatre pays [[234]](#footnote-234) à l'égard de la sexualité en dehors du mariage et confirment l'existence d'une fracture entre les attitudes américaines et canadiennes à ce sujet. Au Canada, 17% des participants pensent que les rapports sexuels avant le mariage sont condamnables (dont 12% pensent qu'ils sont toujours condamnables, 5% presque toujours), une proportion bien faible en regard des 69% de Canadiens qui déclarent que les relations sexuelles prénuptiales ne sont pas du tout immorales. Aux États-Unis, en revanche, la population apparait très polarisée sur cette question. En effet, 41% des Américains pensent que le sexe avant le mariage est immoral (29% toujours, 12% presque toujours), mais ils sont également 41% à penser que de tels rapports sexuels ne sont pas du tout répréhensibles. Pour les 18% restant, le sexe avant le mariage est condamnable seulement de temps en temps, ce qui semble tout de même sous-entendre une certaine reconnaissance, certes moins sévère, de la nature immorale de la sexualité prénuptiale. Il est donc très clair que la majorité de la population américaine n'est pas favorable aux rapports sexuels avant le mariage, ce qui vaut aux États-Unis de se retrouver parmi les cinq pays à ne pas rassembler une majorité en faveur de la sexualité prénuptiale ; ils rejoignent ainsi des sociétés connues pour leur caractère conservateur telles que l'Irlande (seulement 42% de la population pense que le sexe n'est pas immoral du tout), l'Irlande du Nord (48%), le Japon (15%) et les Philippines (11%). Le Canada, quant à lui, se situe au-dessus de la moyenne des vingt-quatre pays (qui totalisent 61% d'approbation globale de la sexualité prénuptiale).

La faible popularité du mariage au Québec en comparaison des autres provinces ainsi que le peu d'engouement dont font preuve les Québécois à l'égard des questions [234] morales dont nous avons traité jusqu'à présent nous portent à croire que le Québec doit être plus ouvert que le reste du Canada sur les questions sexuelles. Dans le cas de la sexualité prénuptiale, les résultats de Wu (2000) confirment que des différences existent bien au sein du Canada, et que les attitudes québécoises en la matière apparaissent plus libérales que celles des autres provinces. Par l'entremise des données de l'Enquête sur la fécondité au Canada de 1984, Wu (2000) cherche à mesurer les attitudes des participantes - âgées de 18 à 49 ans - à l'égard de la sexualité prénuptiale, selon qu'elle concerne les hommes ou les femmes. Dans les deux cas, l'approbation est bien plus forte au Québec qu'ailleurs : 78% des Québécoises ont le sentiment que le sexe avant le mariage est acceptable pour les femmes, comparativement à 70% des femmes dans le reste du Canada. En ce qui concerne la sexualité des hommes avant le mariage, 81% des Québécoises l'approuvent entièrement, comparativement à seulement 74% des non Québécoises [[235]](#footnote-235). Pour la sexualité prénuptiale masculine comme féminine, l'acceptation diminue avec l'âge, et ce quelle que soit la région. Toutefois, si les cohortes les plus âgées ont moins tendance à se déclarer favorables à ces relations sexuelles que les plus jeunes, il n'en reste pas moins qu'aucune cohorte, que ce soit au Québec ou dans le reste des provinces, ne descend sous la barre des 50% d'approbation, pas même les femmes nées en 1935 qui ont pourtant grandi avec l'idée que la femme devait arriver vierge au mariage. La différence entre les attitudes québécoises et celles exprimées dans le reste du Canada se retrouve également chez les adolescents - signe que les attitudes sexuelles se forgent très tôt dans le développement des valeurs - puisque Bibby (2000) montre que les adolescents québécois sont plus tolérants envers la sexualité avant le mariage que les adolescents des autres provinces. Il est toutefois intéressant de voir que le système de valeurs auquel se réfèrent les adolescents recrée d'une certaine manière une morale qui leur est propre, et qui n'est pas celle des valeurs morales prônées par les défenseurs de la famille traditionnelle. En effet, en 1992, sur l'ensemble du territoire canadien, 87% des adolescents trouvent que les relations sexuelles avant le mariage sont acceptables lorsque les deux jeunes gens s'aiment. En revanche, leur approbation chute à 64% lorsque le couple ne s'aime pas mais se plaît seulement [[236]](#footnote-236). La sexualité [235] prémaritale semble alors en quelque sorte justifiée lorsqu'elle s'inscrit dans un projet amoureux, elle l'est en revanche moins lorsqu'elle est faite simplement par plaisir. On retrouve donc la sanction à l'encontre de la sexualité motivée par le désir sexuel. Les adolescents québécois, pour leur part, font moins de cas de cette distinction puisque 93% d'entre eux jugent les rapports sexuels avant le mariage acceptables s'ils sont faits par amour alors que 86% d'entre eux les approuvent lorsque le couple se plait seulement (soit un écart de 7 points de pourcentage, comparativement à 23 chez les adolescents canadiens des autres provinces). Les adolescents québécois, tout comme leurs parents, semblent donc rejeter les critères de jugement de la sexualité, que ce soit la noblesse du sentiment amoureux ou la morale, et choisissent plutôt de favoriser les envies personnelles des individus plutôt que les cadres institutionnels traditionnels [[237]](#footnote-237). Les parents canadiens ne cherchent d'ailleurs pas à encourager leurs enfants à ne pas avoir de rapports sexuels avant le mariage, comme le montre une étude de 1986 sur l'éducation sexuelle dans des écoles de l'Ontario. La plupart des parents participant à l'étude (65%) ne pensent pas que ces cours doivent associer la sexualité uniquement au mariage et à la procréation, et presque la moitié d'entre eux (45%) ne croient pas que décourager les jeunes à avoir une sexualité avant le mariage est l'un des objectifs que doit poursuivre l'éducation sexuelle (Marsman et Herold, 1986). Cela explique très probablement pourquoi les nouvelles générations font preuve d'attitudes de plus en plus libérales envers la sexualité au Canada. A l'inverse, l'opinion publique américaine soutient largement la promotion de l'abstinence jusqu'au mariage auprès des jeunes adolescents qui ne sont pas mariés. Les États-Unis sont d'ailleurs parmi les seuls pays occidentaux à encourager publiquement et largement une telle pratique (Darroch, Frost et Singh, 2001).

[236]

5.1.2. Permissivité sexuelle  
et déclin des valeurs familiales

Le malaise que bon nombre de parents canadiens éprouvent à l'encontre de la sexualité prénuptiale ne tient pas tant au fait que les relations sexuelles se déroulent en dehors des liens du mariage mais plutôt au jeune âge des partenaires qu'elle peut impliquer. En effet, en 2004, 53% des parents canadiens approuvent et acceptent l'idée que leurs enfants aient des relations sexuelles avant le mariage lorsque ceux-ci ont plus de 18 ans (Bibby, 2004). En revanche, l'approbation chute nettement si les enfants sont âgés de moins de 18 ans, et seulement 17% des parents approuvent et acceptent la sexualité de leurs enfants dans ce cas. Aux États-Unis, la condamnation de la sexualité des jeunes est encore plus affirmée, et alors que les attitudes envers la sexualité en général se font un peu plus permissives au fil des années, celles à l'égard de la sexualité des adolescents n'évoluent pas. Selon le *General Social Survey,* 91% des femmes et 84% des hommes réprouvaient la sexualité chez les adolescents en 1985 aux États-Unis. En 1998, la proportion de désapprobation est restée exactement la même chez les femmes, passant même à 85% chez les hommes (Thornton et Young-DeMarco, 2001). Les données du *World Values Survey* montrent elles aussi que l'attitude envers la sexualité adolescente n'évolue pas chez les Américains, contrairement aux attitudes canadiennes qui se font plus tolérantes. En effet, lors de la vague d'enquêtes de 1982, 59% de l'ensemble des Canadiens déclarent que « l'activité sexuelle en deçà de l'âge permis » n'est « jamais justifiée », alors que cette proportion descend à 50% dix en plus tard. En revanche, aux États-Unis, la proportion des participants qui pensent que la sexualité en deçà de l'âge légal n'est jamais justifiée reste la même (65%) entre 1982 et 1990. L'augmentation de la permissivité sexuelle au Canada se mesure également par l'augmentation des résultats moyens sur cet indicateur [[238]](#footnote-238) - passés de 2,5 à 3,1 entre 1982 et 1990 - alors que les États-Unis, à l'inverse, montrent des moyennes en légère diminution - de 2,3 en 1982 à 2,1 en 1990 - signe que les attitudes entourant la sexualité adolescente ne se font pas plus permissives, sinon plus conservatrices. Les différences dans les valeurs américaines et canadiennes à l'égard de la sexualité [237] adolescente sont donc bien réelles, et s'accroissent au fil des années. L'enquête internationale de Widmer, Treas et Newcomb (1998) confirme la plus nette opposition des États-Unis à l'encontre de la sexualité des jeunes comparativement au Canada, puisque 87% des Américains jugent les relations sexuelles avant l'âge de 16 ans comme étant immorales (71% toujours et 16% presque toujours). Le Canada, pour sa part, désapprouve également fortement les rapports sexuels chez les adolescents, mais dans des proportions moindres, puisque seulement 75% des Canadiens trouvent les relations sexuelles avant l'âge de 16 ans condamnables (55% toujours, 20% presque toujours). Ainsi, avec 25% d'approbation des relations sexuelles adolescentes, le Canada s'avère être plus permissif que la moyenne des vingt-quatre pays qui composent l'étude (21% d'approbation en moyenne), ce qui n'est pas le cas des États-Unis, où seulement 13% de la population approuvent les relations sexuelles entre adolescents de moins de 16 ans. Dans leur enquête sur les comportements sexuels des jeunes dans les pays développés, Darroch, Frost et Singh (2001) commentent ainsi la plus grande permissivité des Canadiens, en comparaison avec les Américains :

En ce qui concerne l'ouverture envers la sexualité, le Canada peut être considéré comme légèrement plus conservateur que la Suède et la France, à peu près au même niveau que la Grande Bretagne, et plus libéral que les États-Unis. Au cours des deux dernières décennies, les Canadiens sont devenus de plus en plus à l'aise avec les discussions ouvertes sur la sexualité et les comportements sexuels, et plus tolérants, sinon plus ouverts, à l'égard d'une plus grande diversité de normes et de comportements sexuels. Tant du point du vue du gouvernement que de l'opinion publique, les comportements sexuels adolescents ne sont plus considérés comme problématiques tant qu'ils restent dans la limite des lois et que les comportements n'ont pas de conséquence négative sur la santé des jeunes ou ne représentent pas un poids économique pour la société. Par conséquent, au Canada, la discussion sur les comportements sexuels des adolescents a plus tendance à se concentrer non pas sur des implications religieuses ou morales, mais plutôt sur les conséquences potentielles que cela peut avoir sur leur santé, comme les maladies sexuellement transmissibles et les grossesses non anticipées [[239]](#footnote-239) (Darroch, Frost et Singh, 2001 : 59).

[238]

À l'inverse du Canada, qui n'aborde pas la sexualité adolescente sous un angle moral, la condamnation claire de cette dernière exprimée dans les attitudes américaines se fonde sur des principes moraux. Aux États-Unis, la moralité du mariage comme cadre de la sexualité s'applique même aux adolescents. Ainsi, contrairement à la majorité des parents canadiens qui ne s'inquiétaient pas du fait que leurs enfants aient des relations sexuelles avant le mariage mais plutôt que celles-ci aient lieu avant leur majorité (Bibby, 2004), une partie des parents américains, pour leur part, réprouvent les relations sexuelles de leurs adolescents pour la simple raison qu'ils ne sont pas mariés :

Aux États-Unis, il existe une dissension considérable autour de chacune de ces questions, la principale étant de savoir si les jeunes devraient avoir des relations sexuelles ou non. Ainsi, alors que les autres pays se concentrent sur le fait d'aborder la sexualité adolescente en fournissant de l'information et des services pour la rendre aussi positive et saine que possible, aux États-Unis, on fait plutôt en sorte de détourner les jeunes des relations sexuelles en leur faisant la leçon ou en leur faisant peur, pour des raisons morales, à moins qu'ils se marient jeunes [[240]](#footnote-240) (Darroch, Frost et Singh, 2001 : 68).

Toutefois, même si l'opinion publique américaine juge la sexualité des jeunes comme étant immorale en partie parce qu'elle n'a pas pour cadre le mariage, la condamnation de la sexualité adolescente est tout de même bien plus clairement affirmée que la condamnation de la sexualité avant le mariage dans l'ensemble (Widmer, Treas et Newcomb, 1998). On peut donc facilement imaginer que d'autres arguments entrent en compte dans l'opposition à la sexualité adolescente, comme le très jeune âge auquel ces jeunes s'engagent dans des relations sexuelles et les dangers potentiels que cela représente pour leur santé ou pour leur bien-être mental. Cependant, le fait que la condamnation de la sexualité adolescente soit bien plus forte chez les Américains que chez les Canadiens (Widmer, Treas et Newcomb, 1998) nous pousse à croire que la dimension morale prend une place considérable aux États-Unis. Il n'y a en effet pas de raison de penser que les Canadiens se soucient moins de la santé et du bien-être de leurs adolescents que les Américains. Il n'est donc pas incohérent de penser que la différence entre les attitudes de ces deux sociétés s'explique par la proportion plus importante [239] d'Américains qui jugent la sexualité adolescente à l'aune de critères moraux. Pour ceux-là, la sexualité des jeunes représente un danger pour la famille. Ces adolescents sexuellement actifs choisissent d'associer la sexualité au plaisir plutôt qu'aux responsabilités liées à la reproduction et à la famille. Il ne faut tout de même pas sous-estimer le poids de l'argument moral auprès de certains adolescents, puisque lors d'une étude menée en 2006, parmi ceux qui n'avaient jamais eu de rapports sexuels, la raison la plus communément invoquée pour expliquer ce choix était le fait que la sexualité va « à l'encontre la religion ou la morale » (42% des adolescentes et 35% des adolescents ont avancé cette raison), motif qui était déjà le plus souvent cité lors de la même enquête conduite auprès des adolescents américains en 2002 (Abma, Martinez et Copen, 2010). La deuxième raison à cette abstinence invoquée par les filles (18%) est la peur de la grossesse. Les comportements sexuels à risque de jeunes adolescents inexpérimentés posent en effet la question des grossesses non désirées, qui représentent une menace directe à la morale et à la famille traditionnelle. Une grande partie des adolescentes enceintes se retrouvent souvent confrontées à un dilemme dont aucune alternative ne satisfait les défenseurs de la famille traditionnelle : l'avortement ou la monoparentalité d'un enfant « illégitime ». Ces deux options sont contraires aux valeurs familiales traditionnelles et au modèle traditionnel de la famille, menaçant ainsi les deux fondations de celui-ci, à savoir la procréation et le mariage. En revanche, de même que le mariage donne une légitimité morale à des relations sexuelles autrement immorales, celui-ci rend également une grossesse adolescente non désirée morale aux yeux d'une partie des Américains :

Pour quelques groupes aux États-Unis, toutefois, la distinction n'est pas l'âge, le niveau d'instruction ou le statut économique d'une jeune femme lorsqu'elle a un enfant, mais plutôt si elle est mariée ou non. De ce point de vue, le mariage rend les grossesses adolescentes moralement et socialement plus acceptables. L'une des « solutions » proposées au problème des grossesses adolescentes est la promotion du mariage pour les jeunes filles enceintes [[241]](#footnote-241) (Darroch, Frost et Singh, 2001 : 61).

Le recul de l'âge au moment du mariage rend la virginité jusqu'au mariage de moins en moins probable ; les jeunes, notamment, ont bien souvent devant eux une [240] décennie entre le moment de leurs premières relations sexuelles et celui du mariage, pendant laquelle la quasi-totalité d'entre eux vont avoir une vie sexuelle en dehors des liens du mariage. Le recul de l'âge au moment du mariage, le déclin de ce dernier, ainsi que l'association qui est souvent faite entre une plus grande permissivité sexuelle et la soi-disant hypersexualisation de la société - qui pousserait un nombre croissant de jeunes à s'engager de plus en plus tôt dans des rapports sexuels - sont autant de sources d'inquiétude pour les défenseurs de la famille traditionnelle, qui identifient là des sources de conduites sexuelles immorales. Le discours populaire ambiant affirme en effet que la société encourage de plus en plus la sexualité et que cela influence les conduites sexuelles des jeunes. Ce discours de l'hypersexualisation repose, selon Blais *et al.* (2009 : 23), sur quatre arguments :

1) la diminution de l'âge du premier rapport sexuel ; 2) l'exacerbation des activités sexuelles chez les jeunes (augmentation du nombre de partenaires sexuels, diversification des pratiques) ; 3) le déclin de la morale et des valeurs sexuelles ; 4) l'augmentation des images sexuelles explicites dans les médias.

S'il est en partie vrai que les adolescents sont plus exposés qu'avant à des contenus sexuels dans les médias et sur internet, Biais et son équipe démentent en revanche les trois autres affirmations. Leurs données ne montrent en effet aucune trace d'exacerbation de l'activité sexuelle des jeunes au cours de ces dernières années, pas plus qu'ils ne constatent un quelconque déclin de la morale et des valeurs sexuelles chez les jeunes Québécois et les jeunes Canadiens. C'est également le cas pour les jeunes Américains puisque les valeurs aux États-Unis, loin de décliner, avaient plutôt tendance à se faire plus conservatrices à l'égard des normes familiales. Quant à l'âge au moment du premier rapport sexuel, il n'a pas baissé au cours de la dernière décennie, pas plus au Canada et au Québec (Biais *et al.,* 2009) qu'aux États-Unis (Abma, Martinez et Copen, 2010). Abma, Martinez et Copen (2010) constatent même que les adolescents américains repoussent davantage l'âge de leur premier rapport sexuel en 2006 qu'en 1988, ce qui semble démentir l'apparente « décadence » morale et sexuelle des jeunes et de la société tant décriée par les associations de défense des valeurs traditionnelles.

Il n'est pas rare que les défenseurs des valeurs familiales traditionnelles associent les changements sociodémographiques des dernières décennies, ainsi que l'évolution des familles en général, à un déclin de la morale entourant les valeurs [241] familiales. L'acceptation de mœurs plus légères, notamment en matière de sexualité, aurait donné naissance à une société hypersexualisée dans laquelle la sexualité prendrait le pas sur les normes familiales. Un sondage Gallup a ainsi montré qu'en 1999, 64% des Américains déclaraient que « les changements qui ont eu cours depuis les années 1960 sont mauvais car le pays est devenu plus permissif » (Chandler, 2003). Cependant, selon Biais *et al.* (2009 : 40), « les données ne corroborent pas les clichés amplement répandus à propos d'une prétendue 'perte des valeurs', et ce, ni dans la société en général ni parmi les cohortes de naissance plus récentes pour lesquelles des données sont disponibles ». Après son enquête sur la manière dont les Canadiens perçoivent la sexualité, le sociologue canadien Bibby (2004) met également en garde contre l'amalgame qui est souvent fait entre libération sexuelle et déclin de la morale :

Aux premiers jours du vingt-et-unième siècle, les Canadiens entreprenant des relations amoureuses ont environ le même âge qu'avaient leurs grands-parents quand ils en ont fait autant. Les attitudes à l'égard des rapports sexuels prémaritaux ou homosexuels sont certes devenues plus libres au cours du dernier demi-siècle. Mais il ne faut pas confondre cette libéralisation avec une disparition, ni même une érosion, des valeurs et des attentes en matière de sexualité (Bibby, 2004 : 25).

La plus grande latitude dans les mœurs sexuelles, outre le fait qu'elle ne limite plus la sexualité au cadre unique du mariage, ne semble en effet pas s'accompagner d'un déclin moral des valeurs familiales. On en veut pour preuve la condamnation de l'adultère encore très importante parmi les opinions publiques américaines, canadiennes et québécoises. À la fin des années 1990, une immense majorité de 87% de Canadiens jugent les aventures extraconjugales comme étant moralement condamnables (68% toujours et 19% presque toujours) (Widmer, Treas et Newcomb, 1998). De l'autre côté de la frontière, ce sont 94% des Américains qui condamnent la sexualité extraconjugale (80% toujours et 14% presque toujours). L'opposition à la sexualité extraconjugale est évidemment plus forte aux États-Unis - puisque le caractère sacré du mariage y est davantage reconnu - pourtant elle reste très importante au Canada, signe que la famille n'est pas menacée par un déclin des valeurs familiales liées à une libération des mœurs sexuelles. En 2007, la tendance reste globalement la même, si l'on en croit un sondage Angus Reid. Au Canada, 76% des participants estiment qu'avoir une aventure extraconjugale pour un homme et une femme mariés est immoral (Angus Reid, 2007a) ; c'est le cas de 91% des Américains (Angus Reid, 2007b). Les trois-quarts des [242] Canadiens sont donc toujours opposés à l'adultère, ce qui est certes moins que la proportion américaine, mais reste loin de la déchéance morale annoncée par les groupes de défense des valeurs familiales traditionnelles. De plus, il ne faut pas oublier que la tendance canadienne est influencée par les attitudes québécoises, qui se montrent beaucoup moins sévères à l'encontre de l'adultère que celles de leurs compatriotes. En effet, seulement 58% des Québécois estiment qu'une aventure extraconjugale est moralement condamnable (Angus Reid, 2007b), bien loin des attitudes plus morales de leurs compatriotes de l'Alberta (89% condamnent l'adultère), de la Colombie Britannique (85%) ou des provinces Atlantiques (84%), qui se rapprochent toutes des tendances de leurs voisins américains, sans pour autant les égaler. Si l'on exclut les résultats québécois des tendances canadiennes, on trouve un Canada qui réprouve l'adultère, mais dont la condamnation est moins forte que l'opposition très sévère que lui réservent les Américains. En effet, en 1981 et 1990, le *World Values Survey* a demandé à ses participants à quel point les aventures extraconjugales leur semblaient justifiées (les répondants devant choisir une note de 1 à 10, 1 signifiant « jamais justifié » et 10 « toujours justifié »). En 1982, la moyenne pour l'ensemble du Canada sur cet indicateur est de 2,49 et la moyenne américaine de 2,20 ; si les États-Unis condamnent plus sévèrement l'adultère, la désapprobation des deux sociétés reste globalement très forte. Etant donné qu'il n'est pas possible de séparer les données québécoises du reste des données canadiennes pour les données de 1982, nous ne pouvons pas voir dans quelle mesure les attitudes québécoises influencent la moyenne canadienne à ce moment. En 1990, toutefois, la moyenne québécoise de 3,31 indique que les Québécois jugent l'adultère moins sévèrement que le reste de leurs compatriotes (avec une moyenne de 2,35 pour le reste du Canada), et à plus forte raison que les Américains. On constate en effet, non sans intérêt, que la moyenne américaine a baissé en l'espace d'une décennie (pour atteindre 1,86), ce qui indique que la condamnation à l'encontre de l'adultère aux États-Unis est encore plus forte dans les années 1990 que dans les années 1980.

Le Canada se retrouve ainsi une fois de plus dans un entre-deux, plus permissif que les États-Unis mais moins que le Québec. En outre, ces résultats montrent que les valeurs morales semblent se consolider aux États-Unis autour de la question de l'adultère. Cette idée est effectivement confirmée par le *General Social Survey,* mené très régulièrement aux États-Unis. Alors que 89% des femmes et 82% des hommes pensent que la sexualité extraconjugale est immorale en 1973, sa condamnation s'élève [243] à 93% et 90% pour les femmes et les hommes respectivement en 1998, soit une augmentation de 4 points de pourcentage pour les femmes et 7 pour les hommes. Ce renforcement moral dans les attitudes américaines va à rebours des comportements familiaux plus ouverts et permissifs que l'on constate dans la réalité sociodémographique. Les tendances américaines vont également à l'inverse des tendances canadiennes, qui, pour leur part, font preuve d'une sévérité décroissante à l'égard de l'adultère. Au Canada, la proportion de personnes interrogées déclarant que l'adultère n'est jamais justifié a diminué de 59% à 54% entre 1982 et 1990, soit une baisse de 5 points de pourcentage (Halman *et al.,* 2008). A l'inverse, aux États-Unis, cette proportion est passée de 65% à 70%, ce qui revient également à un changement de 5 points de pourcentage, cette fois à la hausse. Les attitudes et les valeurs familiales canadiennes et américaines divergent de plus en plus. Alors que les Canadiens semblent soutenir la liberté des choix sexuels des individus - que leur sexualité soit prémaritale, adolescente, extraconjugale ou homosexuelle - de manière grandissante, les Américains sont touchés par un regain conservateur et moral en ce qui concerne la sexualité, qui constitue aux yeux de certains une menace à l'égard de la famille traditionnelle. Bibby (2004) remet pourtant en cause le danger qu'une plus grande permissivité sexuelle incarnerait pour la famille, en particulier, la théorie selon laquelle elle représenterait une menace pour le mariage en ne le rendant plus indispensable :

Une croyance fort répandue veut que la révolution sexuelle des années 1960 nous ait légué une permissivité sexuelle omniprésente. Au Canada, au cours des cinquante dernières années, la question de la sexualité est sortie de la sphère privée et figure à présent sur les tribunes et dans d'innombrables manifestations institutionnelles et culturelles. Cette plus grande ouverture a été doublée d'attitudes plus permissives et, selon toute probabilité, d'une augmentation de l'activité sexuelle hors mariage. À son tour cette augmentation est perçue comme contribuant au nombre accru de couples préférant l'union libre au mariage. Le résultat net présumé aurait été un déclin dans la perception du mariage traditionnel comme nécessaire et souhaitable. Quoique largement admises, ces perceptions et allégations touchant un changement culturel profond semblent avoir été exagérées (Bibby, 2004 : 25).

Il existe manifestement aux États-Unis un fossé entre la réalité des comportements sexuels et les attitudes à l'égard de la moralité de la sexualité. Les Américains ont tendance à fortement condamner les rapports sexuels avant le mariage, alors que presque tous en ont fait l'expérience. En outre, une partie d'entre eux craignent que la [244] plus grande permissivité sexuelle corrompe les jeunes et la famille ; ils y voient un déclin de la morale, alors que l'âge au moment du premier rapport sexuel ne baisse pas - et a même tendance à augmenter - et que l'influence des valeurs morales, loin de diminuer, tant plutôt à augmenter. En 1990, selon le *World Values Survey,* 94% des Américains pensent que la fidélité est un facteur très important pour le succès d'un mariage (en légère hausse par rapport à 93% en 1982), signe que la société américaine maintient ses valeurs morales [[242]](#footnote-242). Les États-Unis ne sont pas confrontés à un déclin des valeurs morales envers la sexualité ; tout au contraire, la condamnation morale des comportements sexuels considérés comme déviants, tels que l'adultère ou la sexualité prénuptiale et adolescente, augmente avec les années. Cette diabolisation de la sexualité, propre à la société américaine, découle du renforcement d'une moralité inspirée de la religion.

5.1.3. La morale contre la liberté individuelle

Aux yeux de nombreux Américains, la sexualité est généralement considérée comme immorale, à moins qu'elle ait le mariage pour cadre. À l'inverse, les Canadiens, particulièrement les Québécois, sont bien moins enclins à encadrer la sexualité par des normes et des obligations familiales. Selon Angus Reid, seulement 8% des Québécois condamnent les relations sexuelles entre un homme et une femme qui ne sont pas mariés, à l'instar de 15% des Canadiens des autres provinces (Angus Reid, 2007a, 2007b). Les Américains, quant à eux, sont 38% à juger de telles relations comme étant répréhensibles, soit une proportion presque cinq fois supérieure à la proportion québécoise. La liberté sexuelle des individus est donc davantage valorisée au Québec (90% d'approbation) et dans le reste du Canada (81%), mais ce qui ressort surtout de ce sondage c'est l'attitude encore très conservatrice des Américains (seulement 59% d'approbation) et le jugement systématiquement moral qu'ils portent sur la sexualité, et ce plus de quarante ans après la libération sexuelle. Comme avant 1970, la sexualité est hautement immorale pour près de deux Américains sur cinq ; cet accent mis aux États-Unis [245] sur l'importance du mariage comme légitimation de la sexualité témoigne d'une vision très moralisatrice de la famille et de la sexualité. Pour Widmer, Treas et Newcomb (1998 : 356), « les États-Unis sont visiblement et distinctement plus conservateurs que la plupart des pays européens en matière d'attitudes sexuelles » [[243]](#footnote-243). Ils identifient quatre catégories [[244]](#footnote-244) dans lesquelles se répartissent les vingt-quatre pays qui participent à l'étude selon les attitudes de chacun à l'égard de la sexualité en dehors du mariage. Ils classent les États-Unis dans le groupe des « Conservateurs sexuels » *(Sexual Conservatives),* avec d'autres pays reconnus pour leurs valeurs conservatrices tels que l'Irlande, l'Irlande du Nord et la Pologne, qui font tous preuve d'une très forte désapprobation à l'encontre de tous les types de sexualité non maritale. Le Canada, quant à lui, se trouve avec les Pays-Bas, la Norvège, la République Tchèque et l'Espagne dans le groupe des « Permissifs envers l'homosexualité » (*Homosexual Permissives),* un groupe catégorisé par son très haut degré d'acceptation des relations sexuelles entre deux personnes de même sexe. Les intitulés même des deux groupes dans lesquels se retrouvent respectivement le Canada et les États-Unis opposent distinctement la plus grande tolérance en matière de comportements sexuels de l'un et les attitudes plus conservatrices de l'autre :

Puisque l'analyse par groupes montre que les États-Unis appartiennent au groupe des « Conservateurs sexuels », cette étude confirme que les valeurs sexuelles américaines ne sont incroyablement pas permissives. La nature conservatrice de la vison morale américaine à propos de la sexualité est établie depuis longtemps » [[245]](#footnote-245) (Widmer, Treas et Newcomb, 1998 : 356).

Pour les Américains, ce sont en effet les codes moraux qui servent de référence aux jugements qu'ils portent sur les comportements et les valeurs de la famille. En 1999, 58% de la population américaine interrogée par Gallup déclare d'ailleurs être davantage préoccupée par les problèmes d'ordre moral que par ceux d'ordre économique (Chandler, 2003). La société américaine et l'opinion publique semblent imprégnées de morale, et celle-ci se concentrent particulièrement sur des questions familiales, en [246] particulier des questions sexuelles. Jugée sur des critères moraux, la sexualité ne relève alors plus de l'intimité de chacun et des choix individuels mais tombe dans le domaine de la morale publique et doit répondre à certains codes. C'est du moins l'avis de la majorité des Américains (51%), qui pensent, en 1981, que les rapports sexuels doivent être encadrés par des règles morales (Lipset, 1986). Au Canada, 49% des Canadiens anglophones et 34% des Québécois adhèrent à cette idée, témoignant alors de la proximité des attitudes entre le Canada anglophone et les États-Unis, mais marquant nettement la fracture avec le Québec, plus soucieux de la liberté de choix individuelle que des codes moraux. La province francophone semble en effet plus respectueuse de la liberté sexuelle des individus que ses deux voisins anglophones puisqu'en 1981, 24% des Québécois pensent que « les individus devraient avoir la possibilité de jouir d'une totale liberté sexuelle sans se voir imposer de quelconques restrictions ». Les Canadiens dans le reste du pays et les Américains, quant à eux, partagent le même point de vue sur la question (18%) avec moins d'enthousiasme que les Québécois (Lipset, 1986). Cette idée de la liberté de choix pour les individus exprimée à travers une plus grande permissivité sexuelle va tout à fait dans le sens des conclusions de plusieurs chercheurs quant aux nouveaux comportements familiaux et sexuels de ces quarante dernières années. Pour Wu (2000), la baisse de sanctions sociales à l'encontre de la sexualité hors mariage dans les attitudes exprimées par les individus ainsi que l'acceptation grandissante de l'union libre et des naissances hors mariage sont des signes d'un plus grand crédit accordé au développement personnel : « Les spécialistes de la famille et les démographes interprètent les changements dans les attitudes envers la sexualité comme étant un indicateur de l'importance croissante de l'individualisme dans le monde occidental » [[246]](#footnote-246) (Wu, 2000 : 2). Ce que l'on cherche à souligner en évoquant la montée de l'individualisme, c'est la plus grande importance accordée à l'autonomie de l'individu, à la réalisation de soi, qui passe par le rejet de l'autorité institutionnelle extérieure que sont par exemple les codes moraux. Les États-Unis semblent éprouver quelque difficulté à se défaire de ces codes moraux, à la différence du Canada. Que ce soit dans leurs attitudes à l'égard du mariage, de l'union libre, de la cohabitation avant le mariage, du divorce, ou encore envers l'homosexualité ainsi que les différents rapports sexuels, les attitudes canadiennes se sont systématiquement montrées plus flexibles, plus ouvertes que celles des Américains, et plus respectueuses du choix des [247] individus. À travers les différents indicateurs que nous avons pu voir, les Canadiens, et dans une plus grande mesure les Québécois, ont toujours eu moins tendance que les Américains à fonder leur jugement sur des critères moraux. Une fois de plus, la plus grande tolérance des Canadiens en général, mais particulièrement des Québécois, en matière de comportements sexuels indique bien le peu de cas qu'ils font de la morale, comme le constatent le sexologue Martin Biais et ses collègues :

Ces données appuient l'hypothèse d'un élargissement de la permissivité dans les décisions qui concernent la vie intime, lequel se faisait déjà sentir il y a deux décennies. La tolérance croissance envers ces phénomènes pourrait témoigner de l'importance que prend la liberté de décider pour soi même et de disposer de soi-même, de son corps, de son sexe. Les valeurs de respect et de tolérance à l'égard d'autrui - jugées les plus importantes à transmettre aux enfants - semblent en effet être devenues des valeurs phares pour les jeunes Québécois (Blais *et al.,* 2009 : 39).

Accepter ces choix individuels conduit à une meilleure acceptation des comportements familiaux et sexuels qui s'écartent du mariage, et donc à une plus grande flexibilité dans ces comportements et à l'égard de la norme. C'est d'ailleurs cette grande flexibilité des attitudes québécoises à l'égard de la sexualité et des choix familiaux, en comparaison de celles du reste du pays, que Bibby (2000 : 117) tient à souligner :

Dans l'ensemble, il semble y avoir au Québec une plus grande flexibilité par rapport au style de vie que celle que l'on peut trouver dans les autres provinces, y compris, comme le montrent les analyses, en Colombie Britannique, réputée être le précurseur du slogan 'vis ta vie comme tu l'entends' [[247]](#footnote-247).

Par conséquent, il n'est pas étonnant de trouver dans la province francophone une plus grande variété de structures familiales alternatives au mariage, ainsi qu'une plus grande variété de comportements sexuels, comme l'illustre d'ailleurs la mobilisation des Québécois pour défendre l'échangisme suite aux déclarations en 2006 du futur premier ministre Stephen Harper, alors candidat, qui exprimait son envie de faire interdire cette pratique, pourtant légale depuis 2005 (Lisée, 2006).

Pourtant, l'idée des libertés individuelles est chère aux Américains, si l'on en croit l'attachement dont ils font preuve à l'égard de leur Constitution, et en particulier à [248] l'égard des dix premiers amendements [[248]](#footnote-248). Il parait donc étonnant que les Américains n'accordent pas plus de valeur à la liberté individuelle dans les comportements sexuels et familiaux. Par ailleurs, lorsqu'ils cherchent à retracer l'histoire de la sexualité aux États-Unis, D'Emilio et Freedman (1988) reconnaissent que la sexualité est, depuis les années 1960, libérée des contraintes morales et familiales et placée sous le signe de la liberté sexuelle, y compris aux États-Unis :

Au cours des trois derniers siècle et demi, le sens et la place de la sexualité dans la vie américaine ont changé : d'un système sexuel reproductif et centré sur la famille pendant l'ère coloniale, elle est passée à une sexualité romantique, intime et pourtant conflictuelle dans les mariages du XIXe siècle ; puis enfin, dans la période moderne, à une sexualité commerciale, quand on attend des relations sexuelles qu'elles donnent une identité personnelle et apportent le bonheur individuel, sans rapport avec la reproduction [[249]](#footnote-249) (D'Emilio et Freedman, 1988 : xi-xii).

La société américaine a donc effectivement évolué vers une plus grande permissivité sexuelle, au même titre que les sociétés canadienne et québécoise, et que la plupart des sociétés occidentales. Les Américains ont presque tous des rapports sexuels avant le mariage et en dehors du mariage ; ils sont nombreux à avoir des enfants hors mariage - même si la proportion reste plus faible qu'au Canada - et leurs adolescents ont des relations sexuelles tout autant que les adolescents canadiens et québécois. Comme au Canada et au Québec, la sexualité aux États-Unis n'est plus publiquement associée à la reproduction uniquement, et comme chez leurs voisins, le plaisir sexuel est largement vanté et mis en avant. Pourtant, les attitudes des Américains diffèrent très clairement de celles de leurs voisins ; cela est dû à la grande fracture qui existe entre les comportements américains (à travers les indicateurs sociodémographiques familiaux et sexuels des individus) et leurs attitudes (les mentalités telles que mesurées par les enquêtes d'opinion). L'omniprésence de la sexualité dans les productions culturelles américaines est un bon indicateur de l'intégration de la permissivité sexuelle par la [249] société dans son ensemble. Pourtant, la société américaine est tant imprégnée de morale que les attitudes des Américains se trouvent être bien moins permissives que leurs comportements. Ainsi, l'énorme majorité des individus qui trouvent que la sexualité hors mariage est immorale sont aussi ceux qui ont eu des rapports sexuels avant le mariage. La morale dicte les normes et les attitudes des Américains, et dans la mesure où celle-ci est fondée sur des préceptes religieux, dans la plupart des cas, la sexualité est condamnée lorsqu'elle est uniquement motivée par le plaisir. La diabolisation de la sexualité semble pourtant d'une efficacité limitée puisqu'elle n'empêche pas les individus de la pratiquer. C'est d'ailleurs un problème majeur lorsque l'on en vient à la sexualité adolescente, dans la mesure où sa diabolisation peut être vécue comme un interdit que les adolescents bravent par défi, ce qui confronte les États-Unis à un taux de grossesse adolescente qui se trouve être le plus élevé du monde occidental. Selon Sirjamaki, (1948 : 469), « les interdictions très fortes à l'encontre de la sexualité ont tendance à augmenter plutôt qu'à diminuer la fascination autour du sexe qui existe aux États-Unis ». En diabolisant la sexualité, la morale réussit, certes, à influencer les attitudes américaines, mais pousse plutôt les comportements des Américains dans le sens opposé.

5.2. Représentations de la sexualité :  
les attitudes sur la contraception

5.2.1. Le poids de la morale face au besoin contraceptif

[Retour à la table des matières](#tdm)

La contraception est intrinsèquement liée aux questions familiales dans la mesure où elle intervient à divers niveaux dans la vie d'une famille. Son objectif premier est bien évidemment le contrôle des naissances [[250]](#footnote-250). La contraception est [250] effectivement en lien avec la démographie, puisque l'un de ses effets directs est la limitation du nombre d'enfants dans les familles, et donc la réduction de la taille de celles-ci. Elle exerce de plus une autre influence sur la démographie puisqu'elle permet aux couples de repousser le moment du premier enfant ; elle entraîne ainsi des conséquences socioculturelles importantes dans la mesure où ce délai laisse souvent du temps au couple pour atteindre une meilleure situation financière et permet à la femme de travailler. La contraception est également directement liée à la question de la sexualité. Elle permet une sexualité plus sereine, puisque les rapports sexuels ne sont plus conditionnés par le risque d'une grossesse non désirée, mais également plus libérée, puisque de ce fait, les individus ont peut-être davantage tendance à se laisser aller à leurs envies, sans peur des conséquences non souhaitées. A ce titre, la contraception peut être envisagée comme une exacerbation du plaisir sexuel, puisque par le simple fait d'ôter à la sexualité sa raison reproductive, elle confère à celle-ci un rôle uniquement de plaisir. Pour toutes ces raisons, la contraception est pleinement associée à la libération sexuelle, et sa plus grande utilisation par la population ainsi que sa plus grande acceptation par la société vont de pair avec la permissivité sexuelle croissante de ces dernières décennies. Mais c'est également pour toutes ces raisons que la contraception peut être la cible des partisans de la famille et des valeurs familiales traditionnelles ayant du mal à accepter le pouvoir et l'influence de celle-ci sur la démographie et la structure des familles. De plus, en libérant la sexualité de son devoir reproducteur, la contraception encourage à leurs yeux un certain déclin des valeurs morales. Les opposants à la contraception ont d'ailleurs longtemps avancé comme argument le fait que les méthodes contraceptives incitaient la promiscuité sexuelle, et que les femmes ne resteraient chastes que si la peur de tomber enceinte ne les tenaient éloignées des rapports sexuels (McLaren et McLaren, 1997). L'idée de la contraception comme caution immorale d'une sexualité débridée, si elle existe encore aujourd'hui dans la bouche des plus fervents défenseurs de la morale traditionnelle, était communément répandue avant le tournant de la fin des années 1960. Dans les années 1960, cette idée était même partagée par certains jeunes, à l'image des étudiants de l'Université de Colombie Britannique, dont la plupart se positionnaient contre la proposition d'un accès à la contraception pour tous sur le campus de leur université (Sethna, 2008). Les arguments avancés par ces étudiants - classe de la population que l'on aurait plutôt pu imaginer militer pour la contraception dans les années 1960 -étaient souvent d'ordre moral, comme le montre l'intervention de l'un d'entre eux qui [251] pensait que la contraception ne devrait pas servir uniquement « à permettre aux individus de satisfaire leur désirs physiques ». Un autre étudiant reconnaissait par exemple que s'il était normal pour un couple stable et sérieux d'avoir des rapports sexuels, « ce serait mal d'autoriser systématiquement le vice sexuel », ce que ferait, à son sens, la contraception. D'autres justifications défavorables à la libre contraception exprimées par ces étudiants mettaient en avant l'idée du déclin inexorable des valeurs morales une fois la brèche de la sexualité ouverte et cautionnée par la contraception, comme cet étudiant qui pensait que plus la société fermerait les yeux sur la sexualité, « plus elle serait incontrôlable », ou même un professeur de psychologie déclarant que « si la société ou l'université permet officiellement plus d'indulgence, alors les mœurs vont se relâcher de plus en plus » (Sethna, 2008 : 296).

Or, nous avons déjà établi que la plus grande permissivité sexuelle depuis les années 1970 ne s'accompagne pas d'un déclin des valeurs morales, et selon McLaren et McLaren (1997), rien ne permet de dire, d'après les travaux qui ont été menés sur le sujet, que les hommes et les femmes se sont davantage tournés vers les relations sexuelles une fois la peur de la grossesse non désirée levée par la contraception. Par ailleurs, si l'argument moral parait ainsi chancelant - n'oublions d'ailleurs pas que les couples avaient des relations sexuelles hors des liens du mariage bien avant la démocratisation de telles pratiques et l'avènement de la contraception - celui de la relation causale entre des méthodes de contraception modernes et l'évolution démographique l'est tout autant. En effet, plusieurs études montrent que les Américains et les Canadiens limitaient leurs naissances bien avant la légalisation et la popularisation des moyens contraceptifs modernes. Ce n'est donc pas l'autorisation de la contraception qui suscite l'envie de contrôler la taille de la famille ; la contraception est plutôt venue renforcer - et faciliter - des pratiques déjà bien en place. McLaren et McLaren (1997) montrent ainsi que la fécondité canadienne a énormément chuté au début du XXe siècle, sans l'aide des nouvelles méthodes de contraception. Les méthodes utilisées étaient les anciennes méthodes traditionnelles, dont les femmes cherchaient par tous les moyens à obtenir les instructions. En effet, la contraception étant illégale, l'information était difficile à se procurer et donc d'autant plus précieuse. Les médecins refusant la plupart du temps de les informer sur ces pratiques, la circulation de ces informations était principalement officieuse, de « femme à femme ». Ainsi on aurait tendance à surestimer le rôle de la contraception moderne (dont la pilule contraceptive orale est le meilleur exemple) dans l'évolution démographique des sociétés :

[252]

On a souvent eu tendance à identifier la chute de la natalité à l'apparition des moyens modernes de contraception, de même qu'au Québec on a identifié la persistance d'une forte natalité à l'absence de connaissances contraceptives. La technologie serait venue libérer les femmes de leur destin biologique. Cette perception populaire a néanmoins été démentie par de nombreuses études démographiques. [...] En Amérique du Nord, les taux de natalité décroissent à partir du début du 19e siècle et même au Québec, le mouvement s'amorce vers 1850. Or, à cette époque, les moyens modernes de contraception ne sont pas encore inventés. Femmes et hommes doivent recourir à des moyens millénaires tels l'abstinence, le coït interrompu, l'avortement, l'infanticide, les plantes abortives, les diaphragmes, les douches, etc. (Lavigne, 1983 : 335).

Les familles cherchent donc depuis longtemps à limiter les naissances, que ce soit par des méthodes contraceptives traditionnelles, naturelles ou modernes. Les raisons de ce choix trouvent bien souvent leur cause dans un contexte social et économique défavorable aux grandes familles, sans pour autant que cela ait un quelconque rapport avec un déclin de la morale déclenché par la contraception moderne et par une plus grande permissivité sexuelle. En effet, l'urbanisation et l'industrialisation ont rendu nécessaire, pour les classes les moins favorisées du moins, le recours à la contraception et au contrôle des naissances : les grandes familles ne se justifient plus d'un point de vue économique depuis l'urbanisation et l'industrialisation puisque les enfants ne peuvent plus travailler comme avant dans les familles rurales et fermières ; le coût de l'entretien et de l'éducation - désormais nécessaire - des enfants augmente régulièrement ; l'emploi s'ouvre de plus en plus aux femmes dans le domaine des services et de l'industrie légère ; et avec la crise économique vient la nécessité de protéger au mieux les finances familiales (McLaren et McLaren, 1997). Si le contrôle des naissances devient une nécessité, il n'en reste alors pas moins illégal, tant aux États-Unis, depuis la loi Comstock de 1873 [[251]](#footnote-251) - qui interdit la publicité, la distribution et [253] l'information sur la contraception et l'avortement - qu'au Canada, où le Code Criminel rend illégales depuis 1892 [[252]](#footnote-252) la vente et la publicité de produits pouvant servir à la contraception ou à l'avortement.

Au Québec, le contrôle des naissances est compliqué par la double interdiction à l'encontre de la contraception ; en plus de la législation prohibitive, l'Église catholique s'oppose très fermement à la contraception et n'autorise comme moyen de contrôle des naissances que l'abstinence, puis les méthodes fondées sur le calcul des cycles menstruels [[253]](#footnote-253). Malgré ce double interdit, et en l'absence de méthodes contraceptives modernes, les Québécois et Québécoises, comme les Canadiens des autres provinces et les Américains, rejettent tout de même le but uniquement reproductif de la sexualité, comme le montre la démographe québécoise Danielle Gauvreau :

Dans l'esprit de beaucoup de gens, le déclin de la fécondité au Québec renvoie à la décennie des années 1960 et va de pair avec la « révolution tranquille » qui secoue alors le Québec. Ce travail a montré que cette image populaire est inexacte en ce qu'elle occulte une portion non négligeable du déclin, survenu avant les années 1960 et sans l'aide d'un moyen de contraception moderne comme la pilule. [...] La transgression se situe à deux niveaux. D'un côté, elle touche les couples qui ont sciemment tenté d'avoir moins d'enfants, malgré l'objectif de procréation associé au sacrement du mariage, et prôné de tout temps par l'Église et réitéré de façon très claire dans les premières décennies du XXe siècle ; de l'autre, elle concerne la minorité de couples qui ont fait fi des règles de l'Église en matière de contraception et utilisé des moyens défendus pour parvenir à leurs fins (condom, diaphragme, ... ). Ces deux types de transgression sont visibles dès les débuts du XXe siècle : ils perdurent tout au long de ce siècle et le premier type, soit la volonté de limiter la taille de sa famille, gagne une majorité grandissante de couples, au point qu'il en devient presque banal dans les dernières décennies à l'étude [les années 1970] (Gauvreau, 2004 : 21-22).

[254]

Cette transgression était à tel point banalisée et les organismes de planning familial tellement répandus dans les années 1960, selon McLaren et McLaren (1997), que peu de Canadiens se rendaient compte que la vente et la distribution de contraceptifs étaient illégales. Aux États-Unis, 70% des femmes nées entre 1901 et 1910 utilisaient un moyen contraceptif - cette cohorte a été celle qui a eu le moins d'enfants dans l'histoire américaine - montrant ainsi que la contraception était effectivement somme toute déjà courante (Lavigne, 1983). Ainsi, ce bref retour en arrière dans l'histoire du contrôle des naissances en Amérique du Nord montre que la légalisation et la popularisation des méthodes contraceptives pendant la libération sexuelle de la fin des années 1960 n'amènent nullement le déclin familial et moral que les défenseurs des valeurs morales conservatrices craignent et dénoncent. Depuis longtemps déjà, les familles américaines, canadiennes et québécoises limitent avec succès les naissances à l'aide des moyens dont ils disposent, et dissocient ainsi la sexualité de la reproduction, cherchant, par le biais du contrôle des naissances, à pouvoir avoir des rapports sexuels qui n'ont pas pour but la procréation.

Un grand nombre d'Américains continuent tout de même de croire que la contraception encourage les rapports sexuels, et prennent cette idée comme ligne directrice dans l'éducation des jeunes à la sexualité. Les Américains sont très polarisés sur la question de la contraception et de ses conséquences sur la promiscuité sexuelle de jeunes. Un sondage Ipsos mené en 2007 montre que 46% des Américains pensent que « rendre la contraception disponible pour les adolescents les encouragerait à avoir des rapports sexuels plus tôt », alors que 49% estiment que cela ne les y encouragerait pas. Près de la moitié des Américains reprennent donc l'éternel argument de la contraception comme brèche d'immoralité sexuelle et croient que la contraception entraîne davantage de rapports sexuels, dans la mesure où cela dispense de la peur d'une grossesse non désirée. Cependant, ces attitudes ont des conséquences importantes sur les adolescents puisque ces parents ont plus tendance à vouloir empêcher les cours d'éducation sexuelle de dispenser des informations sur la contraception. Ce même sondage Ipsos montre d'ailleurs que près d'un tiers des parents (30%) s'opposent catégoriquement à ce que l'école de leur enfant ne distribue une contraception, alors qu'une proportion égale (30%) est favorable à cette idée, et que 37% pensent, quant à eux, que les écoles devraient fournir des moyens contraceptifs seulement aux enfants dont les parents ont donné leur accord. Il est alors peu surprenant de constater qu'aux États-Unis en 2001, 35% des écoles qui proposent des cours d'éducation sexuelle enseignent à leurs élèves [255] que l'abstinence est la seule manière d'éviter les grossesses et les maladies sexuellement transmissibles, et que les moyens de contraception, lorsque ceux-ci sont évoqués, sont inefficaces (Darroch, Frost et Singh, 2001). Une étude menée sur les écoles de l'Ontario montre à l'inverse que 70% des parents pensent que l'école doit informer les adolescents sur les différentes méthodes de contraception, et 95% d'entre eux n'est pas d'accord avec l'idée « qu'il n'est pas bon que les adolescents sachent ce qu'est la contraception car cela les conduirait à avoir des rapports sexuels » (Marsman et Herold, 1986). Les adolescents américains comme les adolescents canadiens ont, quoiqu'il en soit, des rapports sexuels [[254]](#footnote-254). La différence entre les adolescents de ces deux sociétés est qu'un plus grand nombre d'adolescents canadiens que d'adolescents américains ont été informés sur la contraception. On ne s'étonnera pas que les États-Unis aient de loin le taux de grossesse adolescente le plus élevé parmi les pays industrialisés, au point que « la fécondité des adolescentes hors mariage est clairement considérée comme un problème majeur aux États-Unis et domine le débat sur la réforme de l'aide sociale depuis plusieurs décennies », selon Kamerman et Kahn (1997 :319).

Les États-Unis se retrouvent confrontés à un étonnant paradoxe : alors qu'ils sont l'un des pays les plus conservateurs en termes de valeurs familiales et morales, c'est cet excès de morale et la peur du déclin des valeurs qui les entraînent dans une situation qui constitue une véritable entorse aux règles fondamentales des valeurs traditionnelles. En 1997, le taux de grossesse chez les adolescentes canadiennes est de 42,7 grossesses pour 1000 jeunes filles de 15 à 19 ans (Dryburgh, 2000 : 19). Cette même année, on recense aux États-Unis 91,4 grossesses pour 1000 Américaines âgées de 15 à 19 ans *(Guttmacher Institute,* 2010). En l'espace de quelques années, ces taux ont baissé, puisqu'en 2001, le taux de grossesse est de 36,1 grossesses pour 1000 jeunes filles de 15 à 19 ans au Canada *(Statistique Canada,* 2004), et de 79,3 aux États-Unis [[255]](#footnote-255) [256] *(Guttmacher Institute,* 2010). Malgré cette baisse, le taux américain de grossesses adolescentes reste tout de même plus de deux fois supérieur à celui du Canada. En outre, une comparaison entre l'Amérique du Nord et d'autres pays occidentaux - la France, la Suède, et le Royaume-Uni - a révélé que non seulement le taux de grossesse chez les adolescentes américaines est deux fois plus élevé que chez les Canadiennes, mais également qu'il est bien plus élevé que dans les autres pays industrialisés (Darroch, Frost et Singh, 2001). La comparaison avec la France, par exemple, est particulièrement édifiante puisque le taux de grossesse chez les 15-17 ans aux États-Unis (53 pour 1000) est cinq fois supérieur à celui de la France (10 pour 1000). Une autre étude conduite par Singh et Darroch (2000) va jusqu'à comparer les taux de grossesse adolescente parmi trente-trois pays développés [[256]](#footnote-256). Ce classement situe les États-Unis à la deuxième position des taux de grossesse adolescente les plus élevés, juste derrière la Russie, et directement suivis par des pays d'Europe de l'Est. Pour sa part, le Canada arrive en treizième position, juste derrière l'Angleterre. Les chercheurs attribuent cette importante différence entre les tendances américaines et canadiennes au caractère plus complet de l'éducation sexuelle au Canada, en particulier aux informations dispensées sur la contraception : « le fait que le taux de grossesse adolescente est deux fois moins élevé qu'aux États-Unis suggère que l'éducation sur la contraception au nord de la frontière a remporté un certain succès » [[257]](#footnote-257) (McLaren et McLaren, 1997 : 139). Alors qu'en réalité la sexualité chez les adolescents est une pratique courante, nombreux sont les Américains qui, secondés par un certain nombre d'organismes de défense des valeurs traditionnelles, leur refusent l'accès à la contraception sous prétexte de ne pas encourager les relations sexuelles. Face à cette réalité que sont les grossesses adolescentes aux États-Unis, la morale est une fois de plus envisagée comme parade au déclin des mœurs sexuelles. Lorsque Ipsos demande [257] en 2007 aux Américains quel est, selon eux, le meilleur moyen de réduire le nombre de grossesses parmi les adolescentes, près de la moitié des Américains (46%) répondent que la solution est de mettre davantage l'accent sur la moralité et l'abstinence, face à l'autre moitié (51%) qui préférerait qu'on insiste davantage sur l'éducation sexuelle et la contraception. Selon Susan Cohen (2004 : 3), c'est ce paradoxe entre morale, sexualité et contraception qui est en cause :

À la différence des pays d'Europe de l'Ouest et du Nord, les États-Unis sont caractérisés par un très haut degré d'ambivalence à propos du sexe en général, et en particulier au sujet du sexe chez les adolescents et avant le mariage. Les relations sexuelles adolescentes et avant le mariage sont répandues et ce, depuis de nombreuses années, mais les institutions sociales et politiques américaines refusent de l'accepter. Les analyses comparatives montrent que cette ambivalence fondamentale à propos des jeunes et du sexe explique en partie pourquoi les États-Unis ont partiellement rattrapé l'Europe de l'Ouest en matière de recul de l'âge au moment du mariage mais est loin derrière en ce qui concerne des indicateurs reproductifs clés tels que les grossesses, les avortements, les naissances et les maladies sexuellement transmissibles chez les adolescents [[258]](#footnote-258).

Ainsi, la différence que l'on avait pu constater entre les comportements sexuels des Américains et leurs attitudes à l'égard de la sexualité se retrouve également avec la contraception. Si l'on rechigne tant à donner des informations aux adolescents sur la contraception, et s'il arrive que son avènement soit associé au soi-disant déclin des valeurs familiales traditionnelles, il n'en reste pas moins que la grande majorité de la population y a recours, y compris aux États-Unis.

[258]

5.2.2. La réalité contraceptive

La contraception est extrêmement répandue et banalisée dans les sociétés occidentales et les États-Unis n'y échappent pas, malgré le conservatisme qu'ils affichent clairement dans leurs attitudes. Les femmes américaines âgées de 15 à 44 ans et qui ont déjà eu des relations sexuelles ont pratiquement toutes déjà eu recours à un moyen de contraception. L'utilisation de méthodes contraceptives est d'ailleurs en hausse puisqu'en 1982, 95% des Américaines avec une expérience sexuelle en avaient déjà utilisé au moins une à un moment dans leur vie, cette proportion passant à 98% en 1995, et à 99% en 2006 (Mosher et Jones, 2010). La contraception défie ainsi la morale américaine, jusqu'à confronter les comportements sexuels et les croyances les plus traditionnelles, comme la sexualité avant le mariage : parmi les femmes dont les premiers rapports sexuels avant le mariage ont eu lieu avant 1985, 56% ont eu recours à la contraception. Dans les années 1980, les comportements sexuels à risque sont donc nombreux parmi les premiers rapports sexuels avant le mariage. Depuis, la contraception s'est largement démocratisée ; plus ouvertement préconisée, plus tolérée, plus facile d'accès, elle touche davantage les populations qui y avaient le moins recours jusqu'à présent, les plus jeunes, lors des premiers rapports, en dehors du mariage. En 2000, 76% de ces femmes ont utilisé une méthode de contraception pour leurs rapports sexuels avant le mariage, et en 2005 elles sont 84% à l'avoir fait (Mosher et Jones, 2010). Les taux d'utilisation de la contraception semblent à peu près similaires aux États-Unis et au Canada. En 1995, au moment de l'enquête, 64% des Américaines utilisent une méthode de contraception (Mosher et Jones, 2010). Au moment de l'Enquête sociale générale canadienne de 1995, c'est le cas de 60% des femmes (Martin et Wu, 2000). Pourtant, le rapport à la contraception a connu des évolutions radicalement différentes dans ces deux sociétés, comme le retracent Le Bourdais et Marcil-Gratton (1996). Au début des années 1960, alors même que l'opinion publique commence à se faire plus permissive au sujet de la contraception dans le monde occidental, 60% des couples canadiens anglophones qui se marient dans ces années-là déclarent n'utiliser aucune méthode de contraception pour retarder ou empêcher la naissance de leur premier enfant. L'interdit de la contraception est encore plus fort parmi les couples québécois, même pour ceux qui se sont mariés au début des années 1960, puisque 85% d'entre eux choisissent de n'intervenir d'aucune façon dans la conception de leur premier enfant. Si la distinction entre le Canada anglophone et le [259] Québec à cette époque trouve très largement sa cause dans l'interdit de la contraception formellement énoncé par l'Église catholique face à des protestants qui n'ont pas un tel obstacle, elle n'intervient pas de la même manière aux États-Unis. Dans les années 1960, parmi les couples mariés, 80% des couples catholiques et 90% des protestants déclarent avoir recours à un moyen de contraception - signe que l'emprise du catholicisme est plus marquée au sein de la société québécoise qu'aux États-Unis, ou même dans le reste du Canada. L'utilisation de la contraception semble donc être bien plus courante aux États-Unis qu'au Canada, et bien plus décomplexée également.

Pourtant, le changement dans les comportements contraceptifs est fulgurant au Canada et renverse rapidement les tendances. Cette transformation est en grande partie due à l'entrée fracassante de la contraception au Québec dans les années 1970, et notamment des moyens contraceptifs modernes. En 1971, une enquête montre que la pilule contraceptive est autant utilisée au Québec (38% d'utilisatrices) qu'aux États-Unis (34%) (Le Bourdais et Marcil-Gratton, 1996). Les comportements se sont donc totalement modifiés en l'espace de dix ans, preuve du caractère extrêmement accéléré de la transition qu'a vécu le Québec entre la fin des années 1960 et le début des années 1970. Au début des années 1970, Henripin et Lapierre-Adamcyk (1974) cherchent précisément à recueillir les opinions des Québécoises au sujet de la transition démographique qui fait suite à la Révolution tranquille, puisqu'elles en sont les premières concernées. En effet, jusque dans les années 1960, les femmes québécoises subissent une forte pression de la part de l'Église et de l'État qui les pousse à faire le plus d'enfants possible, au nom de la survie des francophones au Canada. Les données qu'ils collectent sur les attitudes à l'égard de la contraception nous permettent effectivement de constater que dans les années 1970, les Québécoises sont bien décidées à faire fi de l'interdit et des directives de l'Église catholique et à avoir recours à la contraception pour réduire la taille de leur famille. Neuf dixièmes des femmes interrogées (91% des moins de 35 ans et 89% des femmes de 35 à 65 ans) se déclarent solidaires des « couples qui s'efforcent d'éviter une grossesse afin d'avoir le nombre d'enfants qu'ils désirent, et avoir ces enfants quand ils le désirent ». Non seulement leur approbation théorique à l'égard de la contraception est élevée, mais elles assurent surtout braver sciemment l'interdit catholique : 73% des Québécoises interrogées déclarent ne pas être d'accord avec la position de l'Église catholique, qui interdit toutes les méthodes de contraception à l'exception de la méthode Ogino et de l'abstinence, alors que 19% l'approuvent. Non contentes de s'opposer au Pape, elles refusent [260] également de se conformer aux règles édictées par l'Église : 78% des participantes déclarent qu'une catholique ne doit pas se sentir moralement obligée de suivre la règle de l'Église, contre 13% qui pensent qu'une pratiquante doit la suivre quoiqu'il arrive et quelle que soit son opinion personnelle. Les auteurs en tirent la conclusion suivante :

Deux choses, ici, sont étonnantes : d'abord, que les quatre cinquièmes des femmes se sentent libres, sur ce point, de la règle officielle de l'Église ; d'autre part, qu'un certain nombre de femmes se disent d'accord avec la position de l'Église, mais sans lui donner un caractère contraignant. Il est inutile de faire de longs commentaires ; 1' « obstacle religieux » à la pratique de la contraception ne touche plus qu'une petite minorité des catholiques du Québec (Henripin et Lapierre-Adamcyk, 1974 : 104).

Libérés des contraintes sociales liées à la religion - après l'effondrement de la mainmise catholique sur les institutions suite à la sécularisation de la société québécoise - et morales - la population n'est plus soumise à l'obligation du respect des mœurs instituées par l'Église - les Québécois se précipitent sur les moyens de contraception, jusqu'à rattraper puis dépasser les tendances canadiennes et américaines. Les Québécois ont longtemps été contraints d'avoir des familles très nombreuses ; leur envie de réduire la taille des familles n'en est que plus marquée. A ce propos, Le Bourdais et Marcil-Gratton (1996 : 421) déclarent que « le changement le plus spectaculaire en ce qui concerne les comportements liés à la fécondité est sans aucun doute le revirement très rapide et intense du Québec envers la stérilisation contraceptive au cours des années 1970 » [[259]](#footnote-259). Alors que peu de femmes avaient recours à la contraception avant les années 1970, les Canadiennes, et surtout les Québécoises, se tournent en nombre vers la stérilisation dès que celle-ci devient légale, en 1971. La stérilisation donnant l'assurance aux couples Québécois d'avoir la taille de famille qu'ils souhaitent sans mauvaises surprises dues à des erreurs de contraception, il n'est alors guère étonnant qu'ils optent pour cette méthode. En l'espace de cinq années, cette pratique devient rapidement aussi populaire que la pilule, et place le Québec en position de chef de file en matière de contraception, devant les États-Unis : 20,5 Québécoises sur 1000 ont recours à la stérilisation en 1974 (ce taux restera le même jusqu'à la fin des années 1970), comparativement à 14,3 aux États-Unis en 1977, année où le taux de stérilisation est le plus élevé de la décennie. Si c'est au Québec que la stérilisation est reine, les autres [261] provinces ne sont pas en reste, et sans atteindre les proportions québécoises, la proportion de couples qui ont recours à la stérilisation y est tout de même plus élevée qu'aux États-Unis (Le Bourdais et Marcil-Gratton, 1996).

La différence entre les comportements contraceptifs du Québec et ceux du reste des provinces canadiennes est aujourd'hui relativement mince. Martin et Wu (2000) notent qu'en 1984, 71% des Québécoises ont recours à une méthode contraceptive comparativement à 68% des Canadiennes dans le reste du Canada ; en 1995, les proportions d'utilisation de la contraception sont respectivement de 62% et 60% chez les Québécoises et chez les Canadiennes des autres provinces. Toutefois, un sondage Ipsos mené en 2004 sur la contraception souligne l'existence de distinctions plus subtiles dans les pratiques contraceptives des Québécoises et celles des Canadiennes des autres provinces. On constate notamment une présence plus accrue de la contraception dans la vie et les habitudes sexuelles des Québécoises, puisque le Québec est la province dans laquelle les femmes sont les moins susceptibles de n'utiliser aucune méthode contraceptive (16% de Québécoises n'utilisent aucune forme de contraception, comparativement à 27% dans les provinces de l'Ouest, 21% dans les provinces de l'Est, et 26% en Ontario) [[260]](#footnote-260). Par ailleurs, ce sondage met en lumière une certaine disparité dans les rapports des Canadiennes à la sexualité et à la contraception. À l'échelle nationale, l'âge moyen auquel les femmes ont recours à la contraception pour la première fois est de 16,4 ans. Pourtant, les Québécoises font entrer la contraception dans leur vie plus tôt (15,8 ans) que les autres Canadiennes, par exemple leurs homologues des provinces de l'Ouest (16,8), celles de l'Est (16,6), ou les Ontariennes (16,6). De plus, les Québécoises se distinguent également de leurs compatriotes quant aux raisons pour lesquelles elles disent avoir commencé à utiliser la contraception. Les Québécoises sont en effet bien plus susceptibles de répondre qu'elles « avaient l'intention de bientôt devenir actives sexuellement » (42%) en comparaison des autres Canadiennes (seulement 21% des femmes dans les provinces de l'Ouest, 22% dans les provinces de l'Est, et 29% en Ontario, avançaient cette raison). Les Canadiennes hors Québec déclarent avoir eu davantage recours à la contraception dans le but de réguler leurs cycles plutôt que pour commencer leur sexualité. Les Québécoises sont donc [262] confrontées plus tôt à la contraception - soit car elles ont plus d'informations à ce sujet, soit parce que l'accès à la contraception leur est plus facile, ou encore parce que leurs parents les y encouragent davantage - et revendiquent plus clairement le lien entre la contraception et la sexualité. Quoiqu'il en soit, l'approbation à l'égard de la contraception reste très élevée dans l'ensemble du Canada, allant de 88% dans le Manitoba et la Saskatchewan à 98% dans les provinces Atlantiques en 2007. Avec 94% d'acceptation, le Québec, pour sa part, se situe dans la moyenne canadienne (Angus Reid, 2007b). La question de la contraception n'ayant pas été abordée dans le sondage Angus Reid cette année-là aux États-Unis, il ne nous est pas possible d'en faire la comparaison directe. Toutefois, le même sondage répété en 2010 montrait cette fois que pour 80% des Américains, la contraception était moralement acceptable [[261]](#footnote-261) (comparativement à 93% au Canada en 2009 [[262]](#footnote-262)). La contraception, qui libère pourtant la sexualité de toutes les contraintes qui pouvaient lui être associées - responsabilité d'une grossesse ou problème des maladies sexuellement transmissibles - est donc très bien acceptée et très présente dans la société, y compris aux États-Unis, où elle est pourtant tant controversée lorsqu'elle est destinée aux jeunes et se trouve être la cible des attaques des mouvements de défense des valeurs traditionnelles. Presque toutes les femmes, au Canada et aux États-Unis, ont eu recours à la contraception à un moment dans leur vie, et c'est donc naturellement à ces dernières que ces critiques s'adressent principalement.

5.2.3. La contraception, une affaire de femme

Si la contraception est parfois controversée, c'est qu'elle va à l'encontre du rôle premier que l'on a traditionnellement attribué à la femme, la procréation. Aux yeux des défenseurs des valeurs morales traditionnelles, pour une femme, avoir recours à la [263] contraception signifie somme toute refuser son rôle de mère, refuser son rôle de femme. Lorsque la natalité baisse en Amérique du Nord au cours du XXe siècle, ce sont les femmes que l'on blâme. Elles sont considérées comme responsables de la diminution des naissances, et accusées de faire passer leur intérêt personnel (et donc nécessairement égoïste) avant l'intérêt général commun, en plus de contrevenir à leur rôle premier qui est de fournir des citoyens à la nation (McLaren et McLaren, 1997). En évitant d'utiliser la contraception et ainsi de cautionner la sexualité uniquement pour le plaisir et sans but de procréation, la femme se doit d'être la garante de la morale, et par extension, du bon ordre social. Ainsi, avec une telle pression de la part de la société, la femme n'est pas vraiment libre de ses choix reproductifs. Très tôt appelée « contrôle des naissances », la baisse volontaire de la fécondité a pourtant pu être vue comme le regain du contrôle de la femme sur sa vie et la soustraction à son obligation de procréation, comme nous l'enseigne notamment l'exemple du Québec. En limitant les grossesses, la femme n'est plus obligée de passer une importante partie de sa vie enceinte ou à s'occuper de très jeunes enfants, elle peut alors se consacrer à d'autres activités. Cependant, la question de la contraception dépasse largement le simple cadre de la lutte de la femme pour contrôler sa biologie. Si pour Marie-Blanche Tahon, la possibilité de contrôler sa fertilité a permis à la femme d'être sur un pied d'égalité avec l'homme (Tahon, 1984, 2000, 2004), la contraception ne lui confère pas pour autant une totale liberté dans ses choix reproductifs. Selon Moore, Frohwirth et Miller (2010 : 1738), « le contrôle reproductif peut-être exercé sur les femmes par d'autres sources que le partenaire. Cela inclut les parents, les pairs et le système médical » [[263]](#footnote-263). À cela, il est possible d'ajouter que toutes les institutions, incluant les médias, la religion, l'État, l'opinion publique et la culture populaire participent à la construction d'une norme à laquelle les femmes doivent se conformer, partageant ou se superposant donc à leur propre contrôle reproductif. Historiquement, ce sont des instances extérieures qui ont eu plus d'emprise sur le contrôle de la reproduction que les femmes elles-mêmes. Particulièrement au Québec, où, non satisfaite d'exercer une forte pression sur les femmes afin qu'elles aient un maximum d'enfants, l'Église catholique, qui avait alors l'ascendant sur la société et toutes les institutions québécoises, s'assurait de la bonne fécondité des Québécoises en entretenant la difficulté d'accès à l'information sur la contraception (McLaren et McLaren, 1997 : 128). Selon Daly (1985), les instances religieuses ont [264] tendance à stimuler la culpabilité et la honte des femmes en imposant une doctrine de l'abnégation et en dictant une morale qui ne tient aucunement compte des circonstances sociales et économiques dans lesquelles elles se trouvent, cherchant par là même à surimposer leur contrôle à celui des femmes en s'efforçant parfois de forcer une grossesse au nom d'une morale supérieure (Ruether, 2008). Ainsi, les femmes qui tentaient malgré tout, en secret, de se renseigner sur la contraception et qui la pratiquaient, le faisaient en toute immoralité ainsi qu'en toute illégalité. Avec la rapide laïcisation du Québec à partir de la fin des années 1960, le contrôle de l'Église catholique sur la reproduction des femmes perd de l'ampleur. En revanche, se substitue à lui, plus subtil, celui de l'État. Au Québec comme dans le reste du Canada ainsi qu'aux États-Unis, même après la légalisation de la contraception, l'État continue d'une certaine manière d'influencer la reproduction des femmes selon ses intérêts, bien souvent en encourageant les naissances. L'ensemble de la société contribue d'ailleurs à ce contrôle reproductif en construisant la norme par rapport à laquelle la femme se réfère pour savoir si elle peut avoir recours à la contraception, et ce quel que soit le statut légal de celle-ci. L'opinion publique fournit la légitimité à de telles pratiques qui, si elles sont largement acceptées par la société, deviennent envisageables pour la femme. Ainsi, l'acquittement en 1937 de Dorothea Palmer - une Canadienne accusée de fournir des informations sur la contraception et d'en distribuer à une époque où celle-ci était encore illégale - est un exemple du pouvoir normatif de l'opinion publique dans la mesure où le juge lui-même a estimé que Palmer servait le bien public et que les lois ne reflétaient de toute façon pas l'opinion des Canadiens. Ainsi, avec des attitudes plus permissives sur la sexualité et plus ouvertes par rapport aux choix individuels, le Québec et le Canada instaurent une norme plus tolérante à l'égard des choix reproductifs des femmes. Les États-Unis, en revanche, avec leur jugement plus moral sur le rôle de la femme et celui de la mère, mettent en place une norme qui se veut plus culpabilisante.

Enfin, la contraception est également un enjeu dans les rapports entre les hommes et les femmes. Une étude menée en 2008 s'est intéressée aux raisons qui motivaient le choix d'une méthode contraceptive chez les femmes. Il apparait que lorsqu'elles optent pour une méthode contraceptive, les femmes interrogées tiennent compte, en plus de l'efficacité et de la protection contre les maladies sexuellement transmissibles, de la désapprobation de leur partenaire (Delavande, 2008). Le rôle important que joue donc l'homme dans la contraception de la femme tend donc à [265] montrer que ces dernières n'ont pas l'exclusivité du contrôle de leur fécondité, et que la contraception peut être un enjeu de contrôle de l'homme sur la femme. Par ailleurs, Broaddus, Morris et Bryan (2010) ont pu déterminer que ce sont les femmes, plus souvent que les hommes, qui proposent le préservatif lors de rapports sexuels aux États-Unis, alors même que ce moyen contraceptif est plus directement lié aux hommes. Les femmes utiliseraient trois stratégies afin de faire accepter ce moyen contraceptif à leur partenaire : rappeler les conséquences en l'absence de contraception, refuser d'avoir une relation sexuelle, ou encore érotiser le préservatif (Broaddus, Morris et Bryan, 2010 ; Williams *et al.,* 2010). Les femmes sont donc doublement en charge de la contraception : elles en assument la responsabilité principale et doivent en plus trouver un moyen de la négocier auprès de l'homme. Un sondage de janvier 2004 conduit par la firme Ipsos dans l'ensemble du Canada confirme d'ailleurs cette responsabilisation de la femme face à la contraception puisque trois quarts (76%) des Canadiennes sont d'accord avec l'idée que « en ce qui concerne la contraception, les femmes sont plus responsables que les hommes » et 63% déclarent qu'elles ne pourront jamais faire confiance à un homme pour prendre la pilule (Ipsos-Reid, 2004). Attendu que les relations entre les hommes et les femmes sont plus égalitaires au Québec que dans le reste du Canada, et encore plus qu'aux États-Unis, on s'attend à trouver des différences significatives entre les attitudes des Québécoises et celles des autres Canadiennes. Effectivement, alors que 80% des Ontariennes, 77% des résidentes des provinces de l'Est et 74% des résidentes des provinces de l'Ouest pensent que les femmes sont plus responsables de la contraception que les hommes, seulement 68% des Québécoises croient que la charge du contrôle reproductif doit incomber uniquement à la femme. En outre, moins de la moitié (46%) des Québécoises n'auraient pas confiance en un homme s'il devait prendre une pilule contraceptive, comparativement à 68% des Ontariennes et à 66% des Canadiennes des provinces de l'Ouest et de l'Est, qui sont manifestement moins prêtes que les Québécoises à partager la responsabilité de la contraception. Pour elles, la contraception reste donc principalement une affaire de femmes. La plus grande propension des Québécoises à vouloir partager la contraception avec les hommes est donc assurément le résultat des rôles plus égalitaires qui existent au Québec. Toutefois, si la femme peut avoir l'impression que la contraception doit lui revenir puisqu'elle associe cela à un plus grand contrôle de son corps et de sa reproduction, cette attitude peut se retourner contre elle. Il nous semble que cette construction inconsciente d'une image de la femme comme seule responsable de la contraception occulte le fait que la [266] contraception doit relever de l'homme autant que de la femme, et que l'avortement est dans la plupart des cas une affaire de couple. Ainsi, l'échec de la contraception mène à une sur-responsabilisation de la femme devant la décision d'une interruption de grossesse. Désigner la femme comme seule responsable de la contraception, c'est la rendre seule coupable en cas d'avortement.

5.3. Un exemple de conflit  
entre sexualité et moralité :  
le cas de l'avortement

5.3.1. L'avortement, une réalité sociale  
américaine et canadienne

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'avortement est toujours la conséquence d'une erreur de contraception, que celle-ci soit le résultat de l'absence de méthode contraceptive ou de la mauvaise utilisation (ou défaut) de celle-ci. Il parait donc logique qu'une meilleure information sur la contraception entraîne une diminution du nombre d'avortement. Diane Lamoureux (1983) réaffirme, à propos de la lutte pour le droit à l'avortement au Québec dans les années 1970, le lien très fort qui existe entre la contraception et l'avortement :

[L]a question de l'avortement est liée de très près à celle de la contraception. La très forte demande d'avortements qui parvient au Comité de lutte [qui défend le droit à l'avortement] est perçue comme une conséquence inévitable de la faible diffusion de méthodes contraceptives à la fois efficaces et non dommageables. Ainsi, à travers la revendication du droit à l'avortement, est-il possible de dénoncer l'hypocrisie et l'irresponsabilité d'une société qui refuse à la fois l'éducation sexuelle et l'avortement (Lamoureux, 1983 : 87).

Si ces propos s'appliquaient à la société québécoise dans la période d'obscurantisme contraceptif qui a précédé et suivi la légalisation de la contraception en 1969, ils sembleraient pouvoir aujourd'hui s'appliquer à la société américaine, si réticente à parler de contraception et à en faire l'apologie dans les cours d'éducation sexuelle, et pourtant si dure à l'encontre de l'avortement. On peut donc s'attendre à ce que la [267] conséquence de cette hypocrisie puritaine soit un taux d'avortement américain plus élevé que le taux canadien. Au Canada, le taux d'avortement en 2005, dernière année de notre période d'étude, est de 14,1 avortements pour 1000 femmes âgées de 15 à 44 ans *(Statistique Canada,* 2008). Cette même année, au sud de la frontière, il est de 19,4 pour 1000 Américaines selon le *Guttmacher Institute.* Dans les deux pays ces chiffres sont en baisse constante d'une décennie sur l'autre : dix ans auparavant, le taux d'avortement était de 16,0 pour 1000 au Canada *(Statistique Canada,* 2008) et de 22,4 aux États-Unis *(Guttmacher Institute,* 2010). Malgré le portrait sombre que nous avons dressé des grossesses adolescentes américaines, le taux d'avortement baisse également chez les jeunes filles âgées de 15 à 19 ans, passant de 29,4 pour 1000 femmes de 15 à 19 ans en 1995 à 19,1 en 2005 aux États-Unis (*Guttmacher Institute,* 2010), et de 22,1 à 15,3 au Canada pour ces mêmes années (*Statistique Canada,* 2008). Etonnamment, la différence entre le taux d'avortement chez les jeunes Américaines et chez les jeunes Canadiennes, si elle est certes significative et importante, semble plutôt faible lorsque l'on se souvient que le taux de grossesse chez les adolescentes américaines est le double de celui des Canadiennes. Cette différence s'explique en partie par la plus grande tendance des adolescentes américaines comparativement à leurs homologues canadiennes - et aux Européennes - à mener leur grossesse à terme plutôt qu'à choisir l'avortement. Seulement 2% des naissances en Suède et en France étaient le fait d'adolescentes en 1995. Au Canada et en Grande Bretagne, les naissances de mères adolescentes représentaient respectivement 7% et 9% de toutes les naissances. Aux États-Unis, 14% des enfants nés en 1995 l'étaient de mères adolescentes, soit le double de la proportion canadienne (Darroch, Frost et Sing, 2001). Il existe plusieurs facteurs pouvant expliquer cette plus grande propension des adolescentes américaines à écarter la solution de l'avortement. La première raison est d'ordre légal puisqu'aux États-Unis, où chaque État décide individuellement des restrictions qu'il peut appliquer à l'avortement dans le cadre de la loi et de la Constitution, nombreux sont les États qui imposent des conditions aux mineures qui souhaitant avorter. En 2005, trente-quatre États américains exigent l'implication des parents lorsqu'une mineure décide d'avorter, implication qui peut se traduire par la nécessité d'obtenir l'accord parental (dans vingt-et-un États) ou qui peut prendre la forme d'une notification envoyée aux parents (dans treize États). La plupart des États se satisfont de l'implication d'un seul parent, mais trois États exigent [268] que les deux soient impliqués [[264]](#footnote-264) *(Guttmacher Institute,* 2006). À l'évidence, l'implication parentale dissuade un grand nombre d'adolescentes d'entamer ou de poursuivre les démarches pour obtenir l'autorisation d'avorter. Beaucoup de jeunes filles n'osent probablement pas en parler à leurs parents et préféreraient que ceux-ci ne soient pas au courant, certaines d'entre elles n'ont peut-être pas la possibilité de les consulter, et pour toutes celles-là, ces mesures constituent un obstacle insurmontable vers l'avortement et contribuent par conséquent à faire baisser le taux d'avortement chez adolescentes américaines. On imagine également que pour certaines d'entre elles, les parents refusent de donner leur consentement, pourtant nécessaire dans vingt-deux États, si l'avortement va à l'encontre de leurs convictions morales. L'attitude à l'égard de l'avortement est effectivement un facteur non négligeable et représente probablement la deuxième raison expliquant en partie la plus grande tendance des adolescentes américaines à ne pas choisir l'avortement comparativement à leurs homologues canadiennes. La condamnation plus forte qui entoure la question de l'avortement dans la société américaine contribue nécessairement au choix des adolescentes de repousser cette option. Dans une société où la condamnation de l'avortement est omniprésente, non seulement les parents ont moins tendance à donner leur accord, mais les adolescentes elles-mêmes sont plus susceptibles de ne pas choisir l'avortement sciemment puisqu'elles le condamnent davantage que les Canadiennes à force d'avoir grandi dans une société aux valeurs plus sévères à l'égard de cette pratique.

La moitié des Américains (48%) pensent que l'avortement est une pratique immorale, alors que seul un Canadien sur quatre environ (27%) partage cet avis (Angus Reid, 2007b, 2007a). Lorsque l'avortement est jugé d'un point de vue moral, la balance américaine penche plutôt du côté de la condamnation, puisque seulement 40% des [269] personnes interrogées aux États-Unis dans le cadre de ce sondage Angus Reid estiment que l'avortement est moralement acceptable (comparativement à 48% qui le condamnent). À l'inverse, la majorité des Canadiens, quelles que soient leurs idées à l'égard de la légalité de l'avortement, refusent d'aborder cette question sous un angle moral et 61% pensent que cette pratique est acceptable. Depuis les années 1970, l'avortement s'est immiscé dans la société et une bonne partie de la population est à présent concernée concrètement. Jones *et al.* (2008) estiment qu'en 2005 aux États-Unis, 22% des grossesses se sont terminées par un avortement, ce qui représente un peu moins d'une grossesse sur cinq. L'avortement est donc une réalité que les Américains et les Canadiens côtoient, qu'ils le veuillent ou non, aussi un bon nombre d'entre eux font la part des choses entre la question morale et la question sociale que l'avortement représente. Ainsi, en septembre 2004, Gallup Canada recense 54% de Canadiens jugeant l'avortement acceptable moralement ; pourtant, un an plus tard, 70% de Canadiens se déclarent en faveur de l'avortement sans aucune restriction selon un sondage mené par Gallup Canada en avril 2005. Ceci signifie que même si certains Canadiens pensent que l'avortement est immoral, ils se montrent tout de même favorables à l'avortement en tant que question sociale, et ne mènent pas pour autant une croisade morale au nom des valeurs familiales. En 2000, 30% de Canadiens et d'Américains déclarent aux sondeurs du *World Values Survey* que l'avortement ne peut jamais être justifié, jugement qui apparaît moins sévère que celui énoncé lors du sondage Angus Reid portant sur l'aspect moral de l'avortement. Si les États-Unis et le Canada sont tombés d'accord en 2000, les deux vagues précédentes ont pourtant montré des Américains bien plus retranchés dans des attitudes conservatrices que les Canadiens. En effet, en 1982, l'avortement n'est jamais justifié aux yeux de 38% de Canadiens, comparativement à 44% d'Américains, et en 1990, seulement 21% de Canadiens persistent dans cette attitude face à 33% d'Américains. Depuis plusieurs décennies, l'avortement fait partie de la réalité des sociétés canadienne et américaine, et la sanction sociale à son encontre semble diminuer avec les années, à mesure que les attitudes à l'égard de la sexualité se font plus permissives. Entre 1982 et 2000, la moyenne des réponses sur la justification de l'avortement est passée de 3,4 à 4,6 au Canada et de 3,5 à 4,4 aux États-Unis, signe que les Américains et les Canadiens acceptent de mieux en mieux que certaines raisons peuvent pousser les femmes et les couples à opter pour l'avortement.

[270]

La maison Gallup mesure depuis 1975 les attitudes des Canadiens et des Américains à l'égard de l'avortement, en tant que question sociale, en posant la question suivante : « pensez-vous que l'avortement devrait être légal en toute circonstance, légal seulement dans certaines circonstances, ou illégal en toute circonstance ? ». Cette question ne fait pas appel au caractère moral ou immoral de l'avortement, mais bien à son existence réelle dans les sociétés américaines et canadiennes et aux cas de figure dans lesquels les Canadiens et les Américains le trouvent justifié. Les attitudes sur l'avortement sont extrêmement volatiles d'un sondage à l'autre, et même au sein du même sondage les opinions peuvent grandement varier d'une année à l'autre. Il faut donc rester prudent face à ces données et retenir principalement les tendances dans leur ensemble. En trente ans, l'évolution dans les attitudes à l'égard de l'avortement est plutôt subtile, contrairement aux bouleversements des mentalités au sujet des autres questions familiales. Aux États-Unis, si les proportions ont connu des variations, la majorité de la population a toujours gardé un avis circonstanciel : en 1975, 54% des Américains pensent que l'avortement devrait être légal seulement dans certaines circonstances (qui ne sont pas précisées ici) ; en 2005, 56% d'entre eux partagent cet avis [[265]](#footnote-265). Si la majorité a gardé une position intermédiaire, ce sont les positions plus radicales qui ont évolué. En 1975, seulement 21% des Américains sont favorables à l'avortement sans aucune restriction, comparativement à 26% en 2005. C'est dans la première moitié des années 1990 que l'on recense le plus fort soutien à l'avortement à la demande, avec des proportions atteignant les 33% d'approbation. A l'inverse, la proportion d'absolutistes « pro-vie » qui refusent l'avortement quelles que soient les circonstances a légèrement diminué en l'espace de trente ans, passant de 22% en 1975 à 16% en 2005. Toutefois, cette proportion a à nouveau augmenté depuis (atteignant un record de 23% en 2009, ce qui signifie que près d'un Américain sur quatre est favorable à une interdiction totale de l'avortement en toute circonstance), preuve que les attitudes à l'égard de l'avortement sont très changeantes et que les évolutions ne doivent pas être considérées comme définitives. Au Canada, les attitudes ont également été très fluctuantes depuis les années 1970, toutefois on remarque des tendances légèrement différentes de l'évolution américaine (Roberts *et al.,* 2005). En particulier, le rang des opinions intermédiaires, le noyau dur de l'opinion publique, diminue légèrement mais [271] régulièrement depuis 1975 (en 1975, 60% des Canadiens pensent que l'avortement devrait être légal seulement dans certaines circonstances comparativement à 52% en 2001, dernières données disponibles) pour grossir celui des partisans de l'avortement sans aucune condition (qui est passé de 23% en 1975 à 32% en 2001). Comme aux États-Unis, c'est dans les années 1990 que le soutien à l'avortement à la demande prend de l'ampleur, pour atteindre un record de 37% en 2000. En revanche, la proportion des fervents opposants à l'avortement ne change pas : en 1975, 16% de Canadiens s'opposent à l'avortement sous quelque condition que ce soit, ils sont 14% en 2001. En bref, la comparaison des attitudes américaines et canadiennes à l'égard de la légalité de l'avortement montre une certaine cohérence dans l'évolution des attitudes des deux sociétés (Tatalovitch, 1997), les variations tournent autour des mêmes thèmes. On constate également des similitudes entre les attitudes de ces deux sociétés ; au nord comme au sud de la frontière, la majorité de la population a une opinion circonstancielle de l'avortement ; elle le pense nécessaire dans certaines circonstances, et dans ces deux pays la proportion de radicaux qui refusent catégoriquement l'avortement ou l'approuvent inconditionnellement est somme toute assez faible. C'est également ce que concluent Nevitte, Brandon et David (1993 : 20) à la lecture des résultats de ces sondages :

Une importante majorité des deux publics se retrouve systématiquement sur un très large terrain d'entente ; la plupart des Américains et des Canadiens sont prêts à soutenir la légalisation de l'avortement « dans certaines circonstances ». La nature précise de ce terrain d'entente [...] s'avère être une source de variation cruciale dans l'opinion publique à l'égard de l'avortement [[266]](#footnote-266).

Indépendamment de leurs convictions morales quant à l'avortement, la majorité des Américains et des Canadiens pensent qu'il existe certains cas dans lesquels l'avortement doit être autorisé. C'est donc autour de ces circonstances qui légitiment ou condamnent un avortement que se situe l'enjeu dans les attitudes de l'opinion publique. Il semblerait alors que les Nord-Américains distinguent les avortements réalisés pour de « bonnes » raisons de ceux motivés par de « mauvaises » raisons ; cette différenciation s'appuie sur [272] des jugements d'ordre moral, qui font fluctuer l'opinion publique quant à la légitimité de ces avortements.

5.3.2. L'arbitrage moral de l'opinion publique

La tranche d'âge qui a le plus souvent recours à l'avortement, aux États-Unis comme au Canada, est celle des jeunes femmes âgées de 20 à 24 ans (Jones, Finer et Singh, 2010 ; *Statistique Canada,* 2008). Cette tranche d'âge correspond à une période de forte activité sexuelle, avec laquelle les responsabilités de la maternité ne sont pas toujours compatibles. Les jeunes femmes de cette tranche d'âge sont en effet plus susceptibles de poursuivre des études supérieures, de tout juste commencer leur carrière professionnelle, de ne pas avoir une situation financière très assurée, ou encore de ne pas être dans une relation conjugale suffisamment stable. Pour toutes ces raisons, chez ces jeunes femmes qui ont pourtant plus de chances que les autres adultes de se retrouver confrontées à une grossesse non désirée (Henshaw, 1998), ces grossesses sont donc plus susceptibles de déboucher sur un avortement, qui pourra passer pour un choix « égoïste » aux yeux de l'opinion puisqu'il sera en partie motivé par des raisons personnelles liées à un choix de vie. En effet, s'ils ne sont qu'une minorité, aux États-Unis et au Canada, à condamner catégoriquement l'avortement sous toutes ses formes et pour toutes les raisons, la majorité qui admet l'existence d'un certain nombre de circonstances dans lesquelles on ne devrait pas refuser à une femme d'avorter fait tout de même preuve d'une certaine rigueur morale quant aux raisons qui justifient ce choix. En 2003, un sondage Gallup réalisé pour CNN et *USA Today* montre qu'une grosse majorité de la population américaine est favorable à l'avortement lorsque celui-ci s'avère nécessaire d'un point de vue médical pour la mère ou pour le fœtus : 85% des Américains déclarent que l'avortement devrait être légal lorsque la vie de la mère est en danger, 77% lorsque la grossesse représente une menace pour sa santé, 77% lorsque la grossesse est le résultat d'un viol ou d'un inceste, 63% lorsque la santé mentale de la mère est menacée, 56% lorsque l'on a pu établir que le bébé naîtra avec un handicap physique et 55% lorsque l'on sait que le bébé naîtra avec un handicap mental [[267]](#footnote-267). En [273] revanche, le soutien à l'avortement tombe en dessous de la majorité lorsque l'on aborde des raisons personnelles, motivées par un choix de vie plutôt que par une « nécessité » : seulement 35% des Américains trouvent que l'avortement devrait être autorisé lorsque la femme ou la famille ne peut pas se permettre financièrement d'élever l'enfant, 32% pensent de même lorsque la femme est célibataire ou n'est pas mariée, et 30% lorsque le couple ne désire pas d'enfant supplémentaire. Ainsi, le débat autour de la légalité et de la légitimité de l'avortement ne se joue pas véritablement à propos de l'avortement en lui-même - puisque peu de gens y sont catégoriquement opposés - mais tourne plutôt autour des raisons pour lesquelles l'opinion publique considère les avortements justifiés. Manifestement, la majorité des Américains ne s'opposent à l'avortement que lorsque les raisons qui le motivent sont d'ordre personnel (ou économique), ou lorsque les droits de la mère prévalent sur celles du fœtus. L'avortement semble acceptable lorsqu'il est réalisé dans « l'intérêt » vital de la mère (seulement en terme de santé) ou dans celui du fœtus, c'est-à-dire au nom d'un intérêt supérieur. En revanche, les jugements sont plus sévères à l'égard des choix faits par « commodité », qui ne revêtent d'autre intérêt que le choix de vie d'une femme ou d'un couple. La tendance est la même au Canada, où si le soutien à l'égard de l'avortement est plutôt massif lorsque les raisons en sont « nécessaires », il diminue très nettement lorsque celles-ci deviennent personnelles. Toutefois, lorsqu'en 1990 les enquêteurs du *World Values Survey* cherchent à évaluer l'approbation générale des populations à l'égard de l'avortement, il apparaît que les Québécois et les Canadiens ont moins tendance que les Américains à s'ériger en juge par rapport aux raisons qui motivent ce choix. Ainsi, 94% des Québécois, 91% des Canadiens hors Québec, et 86% des Américains approuvent l'avortement lorsque la santé de la mère est en danger, signe qu'aux États-Unis comme dans l'ensemble du Canada, on refuse très massivement de faire passer la vie de la mère avant celle du fœtus. En revanche, l'approbation chute lorsqu'il s'agit d'opter pour l'avortement suite à un diagnostic d'handicap physique sur le bébé, décision soutenue par 73% des Québécois, 60% des Canadiens hors Québec et 55% des Américains. Lorsque l'avortement est uniquement motivé par des choix de vie individuels, comme lorsqu'une femme n'est pas mariée (ce qui recueille 28% d'approbation chez les Québécois [[268]](#footnote-268), 34% [274] chez les Canadiens des autres provinces et 30% chez les Américains) ou que celle-ci ne souhaite plus avoir d'enfants supplémentaires (30% dans l'ensemble du Canada et 26% aux États-Unis), les Canadiens tout comme les Américains manifestent leur approbation dans des proportions bien moindres. Sur tous ces indicateurs, le Canada se montre systématiquement plus tolérant que les États-Unis à l'égard de l'avortement, que la raison en soit une « nécessité » médicale ou découle d'une préférence quant à l'orientation que les femmes ou les couples souhaitent donner à leur vie. Les Canadiens semblent donc être plus ouverts que les Américains aux différentes raisons pour lesquelles les avortements sont pratiqués, même lorsque ceux-ci ne sont pas motivés par un « intérêt supérieur ».

Cette coupure très nette entre les avortements acceptables et ceux qui ne sont pas justifiables est loin d'être récente, et Tatalovitch (1997) retrouve la trace d'attitudes similaires en Amérique du Nord dès les années 1960. Déjà bien avant la légalisation de l'avortement aux États-Unis en 1973, il existait dans les années 1960 un consensus favorable à l'avortement effectué pour des raisons médicales (pour préserver la santé de la mère ou pour empêcher des malformations sur l'enfant) mais qui condamnait fermement l'avortement pour des motivations personnelles (Tatalovitch, 1997). La tendance est la même au Canada, où un sondage mené en 1965 a montré que presque trois-quarts des Canadiens se montraient favorables aux avortements lorsque la vie de la mère était en danger (Tatalovitch, 1997), plus de vingt ans avant sa légalisation. Lorsqu'elle retrace l'histoire de l'avortement au Canada, Godait (1992 : 57) écrit d'ailleurs que « [cjoncernant maintenant l'acceptabilité de l'acte, la population canadienne a toujours été majoritairement favorable à l'avortement dans certains circonstances, y compris celles qui n'étaient pas autorisées par la loi ». Cet écart dans les attitudes envers les différents avortements se retrouve également de façon très claire au Québec dès le début des années 1970, alors même que la province se défait tout juste du joug de l'Église catholique et que l'avortement n'est pas encore légal dans le pays. Dans leur enquête conduite auprès des Québécoises à cette période, Henripin et Lapierre-Adamcyk (1974 : 111) relèvent cette même rupture dans le degré d'acquiescement entre les motifs « nécessaires » et les autres :

Si la loi devait respecter l'opinion de la majorité [...] l'avortement serait autorisé pour protéger la vie et la santé de la mère, de même que dans le cas d'enfants anormal et de viol. Moins de 30 pour cent des femmes acceptent les [275] autres motifs : célibat, difficultés économiques, refus de l'enfant ou n'importe quel autre motif.

En effet, l'approbation des Québécoises de moins de 35 ans varie entre 91% et 70% pour les quatre motifs impliquant des impératifs d'intérêt supérieur (le bien de la mère ou celui du fœtus), et entre 31% et 9% pour les autres motifs situationnels énoncés plus haut (économiques, personnels, etc.). La scission est exactement la même concernant les Québécoises âgées de 35 à 65 ans, qui ont pourtant longtemps vécu dans un Québec dominé par une forte morale catholique et un interdit très strict sur l'avortement, menacé des pires sanctions religieuses, morales et sociales. Avec cette éducation religieuse et morale, l'on aurait pourtant pu s'attendre à ce que ces femmes condamnent l'avortement en tant que tel et ne cherchent pas à discerner les cas dans lesquels il pouvait se justifier. Henripin et Lapierre-Adamcyk s'étonnent ainsi du peu de différences que l'on retrouve entre les attitudes des « jeunes » Québécoises et celles des plus âgées. Il semblerait donc que l'éducation, l'environnement et l'âge aient moins d'influence que ce que l'on pourrait penser sur les attitudes à l'égard de l'avortement. C'est également ce que note Bibby (2000) lorsqu'il compare la permissivité des adultes et des adolescents canadiens à l'égard de cette question :

De plus, il n'y a pratiquement pas de différences selon l'âge dans les avis sur l'avortement. Et bien qu'il existe des différences selon l'instruction et l'implication religieuse, il est important de garder à l'esprit que celles-ci sont des différences relatives au sein des deux catégories. Il n'est pas vrai que la majorité des Canadiens titulaires d'un diplôme universitaire ou que la majorité des Canadiens qui ne sont pas impliqués dans un groupe religieux font partie du groupe pro-choix. A l'inverse, les militants pro-vie ne sont pas constitués d'une majorité de fidèles qui se rendent à l'Église au moins une fois par semaine ou une majorité de gens qui n'ont pas fait d'études supérieures. Ces résultats suggèrent que l'âge, l'instruction et la laïcité ne vont pas modifier de manière significative la taille proportionnelle des groupes pro-vie, pro-choix, ou intermédiaires dans un futur proche [[269]](#footnote-269) (Bibby, 2000 : 44-45).

[276]

Il semblerait alors que ces variables, qui jusqu'à présent modifiaient pourtant les attitudes à l'égard des valeurs familiales, aient peu de prise sur les attitudes à l'égard de l'avortement au sens où elles ne modifient pas profondément la répartition que l'on retrouve depuis des années dans les attitudes sur l'avortement en Amérique du Nord. Ces variables ne remettent pas en question l'adhésion majeure des sociétés américaines et canadiennes au groupe intermédiaire qui favorise l'avortement seulement dans certaines circonstances, pas plus qu'elles ne modifient la hiérarchie morale qui s'opère dans la légitimité de l'avortement selon les différents motifs. Même au Québec, où l'ensemble du système de valeurs a radicalement basculé au début des années 1970, les attitudes sur l'avortement ne semblent pas avoir suivi le même bouleversement, à l'inverse des comportements démographiques et des attitudes sur les autres questions familiales. Ainsi, l'environnement n'aurait pas de véritable impact sur les attitudes, ce que Bibby (2000 : 44) constate également : « [m]algré toute la controverse et la publicité qui ont entouré la question de l'avortement, les enquêtes menées auprès des jeunes et des adultes montrent que les attitudes n'ont pratiquement pas changé au cours des deux dernières décennies ». De fait, on ne note pas véritablement de différences dans les attitudes à l'égard de l'avortement avant et après la légalisation de celui-ci - en 1973 aux États-Unis, en 1988 au Canada - contrairement à l'acceptation grandissante que l'on constatait à l'égard de l'homosexualité suite à la légalisation du mariage entre personnes de même sexe par exemple. La plus grande permissivité sexuelle de ces dernières décennies accompagnée de la plus grande tolérance envers les choix individuels de manière générale, ainsi que la légalisation de l'avortement, ne semblent pas modifier ou renverser les tendances que l'on constate depuis les années 1960. En somme, le seul facteur qui fait varier l'approbation des sociétés nord-américaines à l'égard de l'avortement sont les inclinaisons morales de chaque individu, qui se déclinent chez une majorité de Québécois, de Canadiens et d'Américains.

5.3.3. Une guerre morale  
pour la défense de la famille

Avec seulement 26% d'Américains et 32% de Canadiens favorables à l'avortement sans aucune restriction en 2001 selon Gallup, et respectivement 18% et 14% des personnes interrogées aux États-Unis et au Canada qui condamnent [277] l'avortement sans aucune exception, les attitudes radicales à l'égard de l'avortement sont loin de rassembler la majorité. Pourtant, ce ne sont pas les détenteurs d'opinions intermédiaires qui donnent sa forme au débat sur l'avortement depuis des décennies en Amérique du Nord mais bien ces opinions absolues :

Il existe une situation dans laquelle deux minorités « extrêmes » ont divisé les opinions sur la politique de l'avortement alors qu'elles ne représentent pas le sentiment de la plupart des Américains et des Canadiens. Dans les deux pays, la majorité se situe à la droite de la position illimitée des pro-choix mais à la gauche de la position absolutiste des pro-vie [[270]](#footnote-270) (Tatalovich, 1996 : 7).

À travers l'opposition très forte de ces deux camps, ce sont deux visions de la famille et de la femme qui s'affrontent. Accepter que la femme puisse avorter sans aucune condition pour quelque raison que ce soit revient à accepter qu'une femme puisse se libérer de sa fatalité biologique, retrouver le contrôle de son corps et de sa vie, et refuser potentiellement son rôle de mère, ainsi que d'endosser le rôle traditionnel qui lui est assigné. C'est ce que Tahon décrit comme une liberté, et non comme un droit :

Reconnaître que chaque femme a le droit de contrôler sa fécondité, qu'elle est maîtresse de son corps, revient à lui reconnaître la *liberté de* l'avortement. C'est en conscience, parce qu'elle est un individu doué de raison, qu'il revient à chaque femme de décider si elle veut mener une grossesse à terme ou non (avortement), si elle veut être enceinte ou non (contraception active) (Tahon, 2000 : 137).

Les partisans de l'avortement à la demande dissocient la femme de son rôle familial. À l'inverse, ceux qui refusent catégoriquement l'avortement envisagent les femmes comme des mères, qui ne peuvent pas sciemment mettre leur intérêt personnel avant celui de leur enfant, jusqu'à mettre leur propre santé ou leur propre vie en danger plutôt que de choisir de mettre fin à la grossesse. Les adhérents à cette thèse fondent leur opposition absolue à l'avortement sur leurs convictions morales. Ainsi, pour Nevitte (1996 : 9), le véritable enjeu dans l'avortement se situe au niveau de la définition de la famille :

[278]

Dans certains cadres, comme au Canada et aux États-Unis, l'émergence d'un groupe pro-choix a déclenché une puissante réaction de la part des mouvements pro-vie. Dans les deux cas, ce n'était pas seulement la légalité ou la moralité de l'avortement qui était en jeu. C'était également le statut des femmes, et c'est devenu un champ de bataille sur lequel s'affrontaient des définitions antagonistes de « la famille » et des valeurs antagonistes à l'égard de « la vie de famille » [[271]](#footnote-271).

L'intérêt supérieur que représente, pour les partisans de l'avortement inconditionnel, la liberté de la femme de choisir une vie sans famille ou sans enfant, ou de choisir la forme de sa famille, se heurte à l'intérêt supérieur des opposants à l'avortement, incarné par le rôle de la mère et le lien entre la mère et son enfant. En donnant la possibilité à la femme de nier son enfant et son statut de mère, l'avortement va à l'encontre des rôles des sexes et des valeurs familiales traditionnels. Pour McLaren et McLaren (1997 : 147), dans la mesure où l'opposition s'est cristallisée autour de ce que « la société considère comme étant le rôle social convenable des femmes », celle-ci rassemble par conséquent les très fervents défenseurs de la famille traditionnelle :

Une grande part de l'hostilité à l'égard de l'avortement émanait de ceux qui croyaient que c'était une méthode par laquelle les femmes professionnelles des classes moyennes allaient à l'encontre des normes traditionnelles liées aux sexes. Même si les prêtres catholiques et les pasteurs fondamentalistes ont pris la tête du mouvement pro-vie, les femmes au foyer [[272]](#footnote-272), qui ne travaillaient pas à l'extérieur du domicile et qui avaient le sentiment que leur devoir de procréation était dévalorisé par une société qui mélange les rôles des sexes, ont fourni une partie importante de la base du mouvement [[273]](#footnote-273) (McLaren et McLaren, 1997 : 147).

Par conséquent, pour ses opposants, l'avortement menace la famille à plusieurs niveaux, puisqu'en plus de la négation de l'enfant et du rôle de mère, il bouleverse les rôles traditionnels des sexes et sape ainsi les fondations de la famille traditionnelle.

[279]

Cette conviction que l'avortement est une menace à l'égard des valeurs familiales et risque de conduire à une société à la dérive sans attaches morales est, comme le rappelle Nevitte (1997), particulièrement exacerbée en Amérique du Nord. Si, sur tous les indicateurs, le Canada s'est systématiquement montré plus permissif à l'égard de l'avortement que les États-Unis, témoignant d'un bien plus grand soutien social, légal et moral envers cette question au nord de la frontière, il n'en reste pas moins que l'approbation de l'avortement au Canada reste bien éloignée de la permissivité de certains Européens sur ce sujet. En 2005, 26% des Canadiens et des Américains déclarent aux enquêteurs du *World Values Survey* que l'avortement ne peut jamais être justifié. Cette idée est partagée par seulement 17% des Espagnols, 15% des Allemands, 14% des Français, 6% des Norvégiens, ou encore 2% des Suédois. Le fossé entre l'Amérique du Nord et l'Europe de l'Ouest et du Nord se retrouve également dans l'approbation sociale inconditionnelle à l'égard de l'avortement, puisque alors que 37% des Suédois, 26% des Français et 15% des Norvégiens et des Espagnols déclarent que l'avortement est toujours justifié, seulement 7% des Canadiens et des Américains sont d'accord pour valider l'avortement de manière systématique. Cette différence est probablement due au fait que là où les Européens ont relégué l'avortement à une question médicale et politique, tranchée depuis longtemps, les Américains et les Canadiens l'envisagent toujours sous un angle moral, comme le montre la très faible approbation à l'égard des avortements réalisés pour de « mauvaises » raisons.

La question étant si étroitement liée à la morale et au rôle de la femme, il serait étonnant de ne constater aucune différence entre les attitudes canadiennes et américaines sur l'avortement et celles des Québécois, dans la mesure où ces derniers se sont toujours montrés moins concernés par les normes morales et plus soucieux de l'égalité de la femme. En comparant les attitudes des Québécois et des Ontariens à l'égard de l'avortement entre 1965 et 2000, Laplante, Miller et Malherbe (2006) constatent effectivement le caractère particulier des attitudes québécoises à l'égard de l'avortement, qui, alors qu'elles étaient plus traditionnelles que les attitudes ontariennes à ce sujet jusque dans les années 1970, sont devenues plus permissives sous l'influence de la transition accélérée des valeurs déclenchée par la Révolution tranquille. À ce sujet, Chandler et son équipe ne manquent pas de remarquer l'aspect unique du Québec en Amérique du Nord, et en font le pendant diamétralement opposé du sud des États-Unis : « les habitants du Sud [américain] soutiennent moins que tous les habitants du reste des États-Unis l'accès à l'avortement légal » alors que les « résidents du Québec sont plus [280] favorables au droit à l'avortement que les résidents des provinces anglophones » [[274]](#footnote-274) (Chandler *et al.,* 1994 : 140). En effet, selon Gallup, avec 61% de ses résidents qui considèrent l'avortement comme immoral en 2002, le sud des États-Unis est le plus fervent opposant à cette pratique, devant les autres régions américaines (56% des résidents du *Midwest* américain trouvent que l'avortement est moralement condamnable, tout comme 47% des habitants de l'Est américain et 42% de l'Ouest) ou les régions canadiennes les plus conservatrices (57% dans les provinces Maritimes) [[275]](#footnote-275). En revanche, avec seulement 28% de sa population qui condamne l'avortement, le Québec est, avec la Colombie Britannique, la région la moins hostile à cette question dans l'ensemble de l'Amérique du Nord. Pourtant, selon un sondage Angus Reid de 2007, sur la question de la moralité de l'avortement, les Québécois, avec 65% d'approbation, ne se distinguent pas tellement de leurs compatriotes des autres provinces, qui pensent tous en majorité que l'avortement est acceptable d'un point de vue moral (61% en Colombie Britannique, 60% chez les conservateurs albertains, 59% dans le Manitoba et la Saskatchewan, 57% en Ontario) (Angus Reid, 2007b). En revanche, c'est sur la question de la liberté de la femme que les Québécois se différencient véritablement de leurs compatriotes. Un sondage Léger Marketing [[276]](#footnote-276) demande en 2001 aux Canadiens s'ils pensent que seules les femmes devraient avoir le droit de décider si elles peuvent ou non avorter. Pour 61% des Québécois, l'avortement est une décision personnelle qui doit être prise par chaque femme pour elle-même. Seuls les résidents de Colombie Britannique, dont 62% partagent cette idée, se montrent plus soucieux de la liberté de la femme que les Québécois. En revanche, l'idée que la femme est la seule à même de prendre la décision de l'avortement convainc moins les résidents des autres provinces, à l'image des 55% de résidents des provinces Maritimes et des 51% d'Ontariens qui se rallient à cette idée. En Alberta (49%) et dans la région des Prairies (44%), c'est même moins de la moitié des résidents qui prônent la liberté de la femme à être la seule à décider pour elle-même. La liberté et l'égalité des femmes, chères aux Québécois, se retrouvent donc dans leur attitude à l'égard de l'avortement, et [281] font peut-être même partie des raisons pour lesquelles leur opinion sur cette question a évolué vers une plus grande permissivité, comme l'insinuent McLaren et McLaren (1997 : 137) :

Rien ne prouve davantage la remarquable transformation qui a eu lieu dans les attitudes canadiennes à l'égard du contrôle de la fécondité que le fait que trois jurys québécois aient accepté l'argument de Morgentaler selon lequel ses actions étaient justifiées [[277]](#footnote-277) puisque la loi en place n'accordait pas à toutes les femmes un accès égal aux services d'avortement [[278]](#footnote-278).

Le Québec est d'ailleurs moins prompt que le reste du Canada, et à plus forte raison que les États-Unis, à juger la femme différemment selon les raisons pour lesquelles elle avorte, comme le montrent les données du *World Values Survey* de 1990. Pourtant, il est surprenant de constater que les Québécois ont plus tendance que les Canadiens des autres provinces, à l'exception des résidents des provinces maritimes, à croire qu'un fœtus est un être humain dès le moment de la conception (58% en 2001 selon Léger Marketing). Cela impliquerait donc que, dans une certaine mesure, les Québécois accordent davantage de valeur à la liberté de choix de la femme qu'au droit à la vie de l'enfant qu'elle porte.

C'est en quelque sorte le côté absolu de la sacralité de la vie du fœtus qui différentie les Canadiens et les Américains. Si les données du *World Values Survey* montrent qu'en 2005 les tendances américaines et canadiennes à l'égard de la légalité de l'avortement sont identiques, la différence tient au fait que, quelle que soit leur opinion à l'égard de la légitimité de cette pratique, les Canadiens acceptent la légalité de l'avortement et ne cherchent pas à la remettre en question, à la différence des Américains. En 2005, Gallup interroge les Canadiens et les Américains sur leur opinion par rapport à la loi sur l'avortement dans leur pays [[279]](#footnote-279). Alors que la législation en place [282] semble convenir à la majorité des Canadiens (52% veulent qu'elle reste la même), seulement 41% des Américains en sont satisfaits. En outre, 19% des Américains et 20% des Canadiens aimeraient que la loi soit moins sévère à l'égard de l'avortement, ce qui est pourtant difficilement concevable au Canada dans la mesure où la législation à ce sujet est d'ores et déjà l'une des plus libérales au monde [[280]](#footnote-280). En revanche, alors que seulement 24% des Canadiens aimeraient que les lois à l'égard de l'avortement deviennent plus sévères, les Américains sont 38% à appeler à un durcissement de la loi. Toutefois, il ne faut pas oublier qu'une plus grande sévérité de la loi n'a pas la même signification dans les deux pays. Aux États-Unis, il s'agirait d'imposer plus de restrictions à une législation qui en prévoit déjà un certain nombre - ce que semble souhaiter près de deux Américains sur cinq - alors qu'au Canada il s'agirait de mettre des conditions là où il n'en existe aucune. Seul un Canadien sur quatre est favorable à une plus grande sévérité à l'encontre de l'avortement, le Canada ne cherche donc clairement pas à remettre l'existence de l'avortement en question, alors que les Américains sont prêts à se battre pour leur cause. Ils utilisent d'ailleurs dans ce débat une « rhétorique de guerre » (Strickland, 2005 : 22). En effet, les Américains lient encore plus fortement que les Canadiens la question de l'avortement à la moralité ; les valeurs morales sont nécessairement plus absolues, ce qui explique pourquoi des croisades sont menées par certains Américains pour s'opposer à l'avortement. Guidés par des valeurs religieuses, incarnées par la sacralité de la vie, et par des valeurs morales, symbolisées par le lien entre une mère et son enfant, les Américains, qui accordent plus d'importance à la religion et à la morale que les Canadiens, ne peuvent pas, au nom de ces valeurs, transiger avec l'avortement.

[283]

Conclusion :  
la place de la sexualité,  
entre valeurs postmodernes et moralité

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pour les défenseurs de la famille traditionnelle, la permissivité sexuelle - soit l'approbation générale du simple fait de s'engager dans un acte sexuel n'ayant pas pour but la procréation - signifie le déclin des valeurs morales, dont la contraception et l'avortement sont les instruments. Accepter l'avortement est en effet la reconnaissance ultime de la dissociation de la sexualité et de la procréation, allant même au-delà de la simple désassimilation en reniant la procréation. Quant à la contraception, puisque son but premier est de permettre la sexualité tout en évitant les conséquences reproductives, elle est directement associée par les défenseurs de la famille traditionnelle au déclin des valeurs morales et à la fin de la famille traditionnelle. Si l'on en croit un sondage organisé par la *Kaiser Family Foundation* en 1995 sur les attitudes par rapport à la contraception et aux grossesses non anticipées aux États-Unis, au Canada et aux Pays-Bas, il apparaît clairement que dans les mentalités américaines, plus que dans les attitudes canadiennes, l'évolution des formes familiales alternatives à la famille traditionnelle et la permissivité sexuelle sont directement liées à un déclin des valeurs morales [[281]](#footnote-281). Aux États-Unis, 82% des personnes interrogées (en âge reproductif, soit âgées de 18 à 44 ans) pensent que les femmes qui ne sont pas mariées ont plus de chances que les femmes mariées (9%) de faire face à une grossesse non anticipée, comme si le mariage faisait de toute éventuelle grossesse une bénédiction et que les relations à risque concernaient davantage les femmes qui ne vivent pas dans les liens sacrés du mariage puisqu'elles ne font pas preuve de discernement. En outre, alors que 88% d'Américains s'accordent à dire « le déclin des normes morales contribue aux grossesses non anticipées » (48% pensent que cela y contribue beaucoup, 40% un peu), seulement 68% de l'ensemble des Canadiens mêlent déclin des valeurs morales et grossesses non planifiées (29% beaucoup, 39% un peu). Quant aux Néerlandais, ils sont moins de la moitié (48%) à faire le lien, signe de l'écart qui règne entre l'Europe et [284] l'Amérique du Nord. Pourtant, Martin et Wu (2000) constatent que c'est parmi les couples mariés ou en union libre que la contraception est la plus utilisée, et non pas parmi les célibataires, ce qui tend à montrer que c'est au sein de couples stables et engagés qu'il y a le plus de rapports sexuels. Ainsi, même si la sexualité des célibataires est très bien acceptée socialement, elle ne semble pas être la plus récurrente, ce qui nuance alors très sérieusement la thèse du déclin des valeurs morales et de la décadence sexuelle que la plus grande permissivité serait censée amener selon les traditionalistes. Pourtant, cette vision moralisante de la sexualité est profondément ancrée aux États-Unis.

En 1948 et en 1953, Alfred Kinsey publie successivement deux ouvrages sur la sexualité américaine, *Sexual Behavior in Human Maie* et *Sexual Behavior of Human Female.* Fondés sur une enquête menée auprès des Américains, ces deux livres choquent profondément la société américaine car ils y dépeignent une vie sexuelle qui, pour de nombreux Américains, se déroule en dehors du mariage, ce qui va à l'encontre des conventions et des codes moraux de l'époque. La révolution sexuelle de la fin des années 1960 et l'évolution des attitudes à l'égard des comportements sexuels qui s'en est suivie n'a pas changé les attitudes en profondeur. Dans les années 1990, le sujet n'est toujours pas facile à aborder, comme le montre l'exemple du *National Opinion Research Center* de l'université de Chicago qui, peu après s'être vu attribuer un financement fédéral pour une enquête portant sur 20 000 Américains suite à un appel d'offre du Ministère de la santé lancé en 1987, se voit finalement retirer ce financement par le gouvernement de George H. Bush. L'enquête, qui avait pour but premier de récolter des informations sur la transmission du sida afin de combattre cette maladie, a soulevé un débat trop important au Congrès et dans les médias car celle-ci portait sur les pratiques sexuelles. À la place, parait en 1994 une étude fondée sur des entretiens avec 3432 Américains, qui présente une Amérique beaucoup moins ouverte sexuellement que celle dépeinte par Kinsey. Les médias américains s'emparent rapidement des résultats de cette enquête pour proclamer que cette étude, contrairement à celle de Kinsey, offre le portrait d'une Amérique dont les pratiques sexuelles « répudient le triomphe apparent d'une importante 'révolution sexuelle' » [[282]](#footnote-282) (Reumann, 2005 : 209). La controverse qui a entouré ce projet indique que l'attitude américaine à l'égard de l'information sexuelle renvoie toujours à de s idées d'après-guerre. On en veut pour exemple la réaction de l'un [285] des sénateurs ayant mené le combat contre le financement du projet initial, associant ouvertement sexualité et perversion : « les seules personnes qui souhaitent participer à ces enquêtes prétendument scientifiques sont celles qui souhaitent partager les détails crus de leur intimité sexuelle, réels ou fantasmes ; des personnes qui, de toute évidence, ont une préférence pour les comportements sexuels obscènes ou pervers » [[283]](#footnote-283) (Reumann, 2005 : 209-210). L'étude en elle-même s'appuie sur la dichotomie entre la « bonne » et la « mauvaise » sexualité, puisque la lettre de recrutement des participants décrit l'un des buts de l'enquête comme étant « une meilleure compréhension de la nature et de l'étendue des comportements sexuels nuisibles et des comportements sexuels sains dans notre pays » [[284]](#footnote-284) (Reumann, 2005 : 210). De plus, l'un des arguments pour s'opposer au financement des enquêtes sur les comportements sexuels est l'inévitable promotion de la promiscuité sexuelle et de l'homosexualité qu'entraîneraient de telles enquêtes auprès du public. Le fait que plus récemment, une enquête prévue en 2002 sur les comportements sexuels par un psychologue de l'Université Mercer en Géorgie ait été annulée car elle était très mal vue par certains donateurs de l'université, fait dire à Reumann (2005 : 211) :

De telles controverses suggèrent que beaucoup d'Américains continuent à voir la connaissance sur le sexe comme potentiellement dangereuse, et que l'information fondée sur des comportements sexuels réels, comme les données fournies par les enquêtes, a un pouvoir particulier [[285]](#footnote-285).

L'argument selon lequel le fait de parler de la sexualité risque d'inciter le public, et particulièrement les jeunes, à avoir des expériences sexuelles se retrouve également dans la question de l'éducation sexuelle à l'école. C'est bien souvent par peur d'encourager les jeunes à avoir des rapports sexuels ou à se découvrir soudainement homosexuels que certains programmes d'éducation sexuelle, avec l'appui des parents, refusent d'aborder la question de la contraception, de l'homosexualité, et de la sexualité [286] en général et privilégient un discours sur l'abstinence. C'est cette peur de la contagion de la décadence sexuelle que Reumann (2005 : 216) résume ainsi :

Comme le montrent les débats sur les enquêtes sexuelles, les programmes politiques derrière les combats sur l'éducation sexuelle reflètent deux croyances largement répandues : l'idée que la discussion publique sur les comportements sexuels va directement se traduire par une hausse de la pratique de ces comportements, et l'idée que le silence à propos des comportements tels que les rapports sexuels avant le mariage, l'utilisation de méthodes contraceptives, et l'homosexualité, va limiter leur fréquence [[286]](#footnote-286).

Taire ces pratiques, les nier, et essayer de les enrayer à la manière d'une épidémie, revient à leur conférer un caractère néfaste. Pourtant, depuis les années 1970, les valeurs ont considérablement évolué à tous les niveaux dans les pays industrialisés et se sont engagées sur une voie postmoderne, qui a transformé les normes sexuelles en Amérique du Nord (Inglehard, 2000). L'affirmation des droits et de l'identité des individus et surtout des femmes, le respect des choix des individus, ainsi que l'effondrement d'un système normatif fondé sur le mariage et les rôles différenciés selon le sexe, ont inévitablement eu un impact sur l'attitude envers les valeurs familiales et sexuelles. Toutefois, les États-Unis, dont les origines témoignent pourtant d'un attachement si important aux libertés individuelles, semblent privilégier les valeurs familiales traditionnelles au détriment des choix individuels, comme le montre cette tentative d'endiguement de la permissivité sexuelle. Ce faisant, ils vont pourtant à rebours de leurs comportements sexuels réels. Les Canadiens, quant à eux, semblent plutôt plus engagés dans la voie postmoderne en ce qui concerne la famille, faisant preuve de flexibilité et d'ouverture d'esprit à l'égard des normes familiales et sexuelles, à la différence des Américains qui ont du mal à libéraliser ces normes, comme en conclut Michael Adams (2003 : 6) :

Les Canadiens en viennent à définir une nouvelle « postmodernité » sociologique qui se caractérise par des rôles et des identités multiples et flexibles alors que les Américains, nourris depuis des générations par des idéaux de liberté et d'indépendance, n'ont en général pas trouvé la sécurité et la stabilité adéquates dans leur environnement social pour leur permettre d'affirmer [287] l'autonomie personnelle dont ils ont besoin pour mettre en place le genre d'explorations individuelles - spirituelles, familiales, sexuelles - qui ont lieu au nord de la frontière [[287]](#footnote-287).

En d'autres termes, beaucoup d'Américains sont encore très attachés à la norme, norme sociale quand il s'agit des formes familiales, mais surtout à la norme morale lorsque cela concerne les questions sexuelles, puisque les attitudes américaines condamnent massivement des comportements pourtant bien acceptés par la norme sociale et pratiqués par un grand nombre d'Américains. A l'inverse, les Canadiens acceptent la multiplicité des rôles ; c'est cela qui leur permet de ne pas voir en la femme qu'une mère ou qu'une épouse, et qui explique en partie leur vision plus égalitaire de la répartition des rôles dans le privé et dans le public, mais également leur plus grande acceptation de la contraception et de l'avortement. En effet, pour MacDaniel (1988 : 119), l'opposition à la contraception et à l'avortement est le fruit d'une volonté « de ramener la sexualité et la reproduction des femmes fermement sous le contrôle des hommes et du patriarcat » [[288]](#footnote-288). La plus faible inclination des Canadiens à l'égard des modèles patriarcaux et leur idée plus affirmée de l'égalité entre les hommes et les femmes jouent donc probablement un grand rôle dans leur plus grande approbation du contrôle reproductif de la femme.

Dans un contexte américain où la sexualité est souvent taxée d'immoralité, la femme se doit d'être la garante de la vertu, dont la société tout entière se porte caution :

Les naissances dans le cadre ou en dehors du mariage, l'éducation des enfants, le sexe du ou des partenaires sexuels, le choix de continuer ou de mettre fin à une grossesse, l'exclusivité ou la non-exclusivité sexuelle d'un couple marié, la chasteté des jeunes, même le style esthétique des performances sexuelles - toutes ces décisions intimes et bien d'autres encore sont devenues l'objet de l'attention publique. Partout, la « famille » est l'icône du bien et un critère de valeur [[289]](#footnote-289) (Sands, 2000 : 7).

[288]

C'est cette même vertu que l'on cherche à institutionnaliser, au nom de la sauvegarde des valeurs familiales et morales. En février 2004, lors de la finale du championnat de football américain, le *Super Bowl,* retransmise en direct à la télévision, les téléspectateurs américains et canadiens ont pu entrevoir quelques secondes le sein de Janet Jackson, accidentellement dévoilé alors que celle-ci interprétait une chanson. Bien que la chaîne ait immédiatement interrompu la retransmission du concert, de nombreux téléspectateurs ont été choqué et offensé par ces images jugées indécentes. Cependant, ce scandale n'a pas suscité les mêmes réactions au Canada et aux États-Unis : 200 000 Américains, un nouveau record, ont contacté la chaîne pour se plaindre de cet incident, alors que seulement 50 Canadiens se sont plaints auprès de la chaîne canadienne qui retransmettait l'événement, ne créant pas vraiment la polémique (Cohen, 2004). Parce que la société américaine accorde une telle importance à la moralité, Lipset écrit que les Américains sont des « moralistes utopiques qui exercent de la pression pour institutionnaliser la vertu, détruire les gens malveillants, et éliminer les institutions et les pratiques diaboliques » [[290]](#footnote-290) (Lipset, 1996 : 63). L'absolutisme moral des États-Unis est mis en lumière par les résultats du *World Values Survey* de 1990 : seulement 31% des Canadiens, comparativement à 49% des Américains, pensent que « il y a des lignes directrices très claires quant à ce qui est bon ou mal » quelles que soient les circonstances, alors que 62% des Canadiens et 45% des Américains déclarent que « ce qui est bon ou mal dépend entièrement des circonstances du moment ». Guidés par cette idée absolue du bien ou du mal, qui se retrouve très clairement dans l'attitude des Américains à l'égard de l'avortement notamment, il est impossible de transiger. Si cette croyance, empruntée directement à des valeurs religieuses, se retrouve plus fortement aux États-Unis qu'au Canada - moins de la moitié des Américains pensent que ce sont les circonstances qui définissent ce qui est bien ou mal - le plus haut degré de religiosité que l'on constate dans la société américaine ne doit pas être étranger aux attitudes sur la sexualité et sur les normes familiales en général.

[289]

**Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

Troisième partie

ENCADRER LA FAMILLE :  
LE POUVOIR NORMATIF  
DE L’ÉGLISE ET DE L’ÉTAT

[Retour à la table des matières](#tdm)

[290]

[291]

L'évolution des comportements familiaux depuis les années 1970 ainsi que le changement dans les attitudes de l'opinion publique américaine, canadienne et québécoise à l'égard des questions familiales mettent en évidence la modification du rapport que la population de ces trois sociétés entretient avec la famille. Par ailleurs, à la lumière des nouvelles réalités sociodémographiques familiales et des représentations de l'opinion publique, il semble manifeste que le concept même de la famille a lui aussi subi une mutation. Celle-ci se traduit par une ouverture ainsi que par une diversification de sa définition. Cependant, les changements comportementaux et attitudinaux ne suffisent pas à entériner un bouleversement d'une telle ampleur, et afin de mesurer l'impact réel des évolutions familiales dans les sociétés nord-américaines, il convient de voir si les institutions qui encadrent la famille ont évolué à l'image de la démographie et des mentalités. En effet, la famille, en tant qu'instance pleinement intégrée à la société, a toujours été l'objet d'un encadrement complet et d'une régulation particulière. Historiquement, aux États-Unis et au Canada, comme dans les pays occidentaux, deux institutions ont joué ce rôle : l'Église et l'État. Les Églises ont longtemps assuré le suivi des familles, tant d'un point de vue technique que moral. En accompagnant chaque étape de formation conjugale et parentale d'une famille - à travers les mariages ou les cérémonies d'accueil des nouveau-nés - c'est uniquement par l'institution religieuse que se crée l'existence légale et morale d'une famille. Seuls les registres de l'Église établissent la validité sociale d'une famille. Dans ce contexte, la religion est également garante du bon ordre social et moral de la société en édictant clairement les rôles de chaque membre de la famille, faisant du bon père de famille un exemple de bon citoyen. Aux États-Unis et au Canada, comme dans la plupart des sociétés occidentales, la sécularisation de la société a été progressive, et l'État a graduellement pris en charge, grâce à des politiques publiques, des fonctions autrefois dévolues aux églises, à l'image du soin ou de la protection des individus. Au Québec, en revanche, la transition s'est faite brusquement et tardivement ; ce n'est que dans les années 1960 que l'État prend le relais des institutions catholiques pour l'état civil, le soin, ou l'éducation des Québécois :

[292]

La Révolution tranquille a introduit l'État providence dans la société québécoise. Le gouvernement du Québec se considérait comme étant l'agent principal de la promotion du bien être des citoyens, de leur culture, de leur sécurité, et du sens de leur identité, et a par conséquent rempli certaines des fonctions autrefois assumées par l'Église [[291]](#footnote-291) (Baum, 2000 : 164).

Si c'est aujourd'hui à l'État, dans des sociétés devenues laïques, que revient l'encadrement de la famille, il ne faut pas sous-estimer le rôle de l'Église car son influence sur les questions familiales est toujours très forte. Cependant, en prenant le relais de l'encadrement de la famille, l'État a considérablement affaibli le pouvoir de l'Église, et la sécularisation des sociétés a indéniablement joué un rôle sur la désinstitutionalisation du modèle traditionnel familial, comme l'explique le sociologue canadien Neil Nevitte (1996 :209) :

De nombreuses raisons nous poussent à croire que les normes et les pratiques religieuses traditionnelles jouent moins un rôle pivot dans la vie des populations des pays industrialisés avancés. En terme pratique, le noyau familial traditionnel est moins central à la survie économique et physique des gens qu'il ne l'était auparavant. Dans les États industriels avancés, par exemple, la plupart des gens travaillent en dehors de leur domicile et sont instruits en dehors de leur domicile. En grande partie, l'apparition de l'État providence a enlevé un peu de risque et d'incertitude de la vie des gens. En offrant un éventail très complet de prestations sociales tels que les allocations chômage, l'assurance santé, l'enseignement financé par l'État, et les soins aux personnes âgées, l'État providence a réduit le niveau d'insécurité dans la vie des gens. Grâce à ces prestations, les enfants qui grandissent dans ces pays peuvent désormais survivre en dehors des structures familiales biparentales, et les parents qui n'ont pas d'enfants peuvent survivre à l'âge de la retraite sans « l'assurance » que les enfants fournissaient autrefois. [...] Mais même si la sécurité sociale des individus dépend de moins en moins des églises, il n'en suit pas nécessairement que les valeurs religieuses ont changé très rapidement ou sont devenues inutiles. La vie est peut être moins risquée à présent, mais les gens sont toujours confrontés aux questions fondamentales à propos du sens de l'existence, à propos de la vie et de la mort [[292]](#footnote-292).

[293]

En prenant en charge toutes ces fonctions autrefois assurées par les églises ou par les familles elles-mêmes, l'État a ôté à l'Église l'emprise pratique qu'elle avait sur les familles et sur la société, lui faisant ainsi perdre le caractère nécessaire qu'elle revêtait auprès des individus. La contingence du modèle familial traditionnel - qui n'est plus indispensable à la survie individuelle - ajoutée à la baisse de l'emprise morale de la religion, ont ouvert la voie à l'évolution des familles. Himmelfarb (2001 : 52) dénonce d'ailleurs cette « intrusion de l'État », responsable, selon elle, du changement de « statut de la famille ». Cette intellectuelle néoconservatrice déplore le fait que l'État moderne ait mis fin à l'obligation du père à élever ses enfants, ainsi qu'à celle des enfants à prendre soin de leurs parents âgés :

En aidant financièrement les familles pauvres au sein desquelles le père est absent, on laisse entendre que le père n'est pas indispensable puisque l'on peut compter sur l'État pour assurer les fonctions paternelles traditionnelles. Et en subventionnant les parents âgés ou infirmes (qu'ils soient pauvres ou non), l'on soulage les enfants de leurs fonctions filiales normales. [...] Ce soulagement, renommé sécurité sociale, est devenu un droit légal, une prestation accordée par l'État. L'effet non intentionnel de cette politique a été de saper la famille traditionnelle en privant les parents et les enfants de leurs obligations et des attentes habituelles [[293]](#footnote-293) (Himmelfarb, 2001 : 53).

Si les programmes publics mis en place par l'État ne garantissent pas la dimension morale de la famille, celle-ci n'en est pour autant pas nécessairement absente. L'inclination qu'un gouvernement donne à sa législation et à ses politiques familiales oriente la représentation que la société entière a de la famille. Alors que l'orthodoxie religieuse a le pouvoir de modeler la norme familiale selon des critères moraux, la politique d'un État peut en façonner les contours sociaux. La place que la religion occupe dans la société prend alors toute son importance. La laïcisation des sociétés a pu déplacer le regard de l'État de la famille traditionnelle à la réalité sociodémographique des familles ; ce qui semble être le cas au Canada, et surtout au Québec. À l'inverse, [294] l'alignement de la religion et de la politique aux États-Unis oriente considérablement la norme familiale vers une conception plus traditionnelle. Parce qu'ils encadrent la famille et parce qu'ils sont historiquement à la base des sociétés, l'Église et l'État ont un pouvoir normatif incontestable sur la représentation de la famille, mais ils l'exercent différemment dans nos trois sociétés d'étude.

[295]

**Troisième partie.**  
Encadrer la famille : le pouvoir normatif de l’Église et de l’État

Chapitre 6

L’Église et la famille :  
religion, affaires publiques,  
affaires privées

[Retour à la table des matières](#tdm)

La religion, et particulièrement l'exceptionnelle religiosité américaine, ont été l'objet d'un très grand nombre d'études de qualité remarquable qui ont permis de mettre en lumière les enjeux sociaux, économiques, politiques et historiques au cœur des liens entre la religion et les sociétés nord-américaines. Historiquement, l'Église et l'État ont souvent été étroitement liés dans les sociétés occidentales ; toutefois, l'articulation entre l'État et la religion est très particulière en Amérique du Nord puisque les origines des États-Unis, du Canada et du Québec sont indissociables d'un certain projet religieux. Les premiers colons, catholiques et protestants, qui quittent l'Europe [[294]](#footnote-294) pour s'établir sur les territoires de la Nouvelle Angleterre sont poussés par l'exclusion et épris de liberté religieuse :

L'importance du fait religieux est indéniable. Puritains ou catholiques, les émigrés ont obéi à des considérations d'ordre religieux et la persécution ou l'intolérance dont ils ont fait l'objet établissent la prégnance du fait religieux dans l'Amérique des origines. Malgré les apports successifs de groupes finalement dispersés voire divisés sur le plan des convictions, les premiers colons sont unis par le sentiment d'être des élus et d'avoir été choisis par Dieu pour peupler et évangéliser le nouveau monde (Lacroix, 2006 : 41).

C'est ainsi que la religion dans les territoires britanniques en Amérique du Nord se démarque de celle des nations européennes dans lesquelles tous les sujets doivent adhérer à la religion de leur monarque. En inscrivant l'impossibilité d'une religion officielle dans leur Constitution, les anciens sujets britanniques devenus Américains s'assurent de la liberté de culte pour toutes les religions, même si le protestantisme, à [296] travers la multitude de confessions qui le composent, est de loin la religion dominante. À l'inverse, le « Canada » - qui désigne alors la Nouvelle France, extension outre-Atlantique du Royaume de France depuis que Samuel de Champlain [[295]](#footnote-295) a fondé la capitale de Québec en 1608 - est caractérisé par l'uniformité religieuse. L'identité des Canadiens français, plus que des Français eux-mêmes, est alors en partie fondée sur la catholicité :

Pour être français, il fallait donc plus spécifiquement être catholique, ceci en dépit du contexte de tolérance religieuse alors en vigueur en France. La nouvelle France étant la version régénérée de l'ancienne, le cardinal de Richelieu exclut les protestants (et les étrangers) de la colonie en 1627 afin d'obtenir une unité religieuse permettant au peuple de communier avec son roi. [...] L'indivision religieuse de la Nouvelle-France suppléait ainsi « l'anomalie religieuse du royaume » et anticipait la fiction d'une France catholique, établie par la révocation de l'Edit de Nantes (octobre 1685) et officiellement maintenue jusqu'à la promulgation de l'Edit de Tolérance (novembre 1787) (Belmessous, 2004 : 512) [[296]](#footnote-296).

En Nouvelle France, la religion catholique dépasse la simple foi et les rituels religieux. La vie entière des Canadiens français est régie par le catholicisme, si bien que l'Église, au-delà du culte, est étroitement associée à l'organisation sociale et politique de la Nouvelle France :

Le christianisme était profondément enraciné dans la communauté humaine et imprégnait chaque moment de la vie quotidienne. À la fois morale, école de pensée et système socioculturel, il gouvernait l'existence des fidèles et légitimait, en le sacralisant, le pouvoir politique - le monarque français se revendiquait fils aîné de l'Église ou encore roi « Très-Chrétien » (Belmessous, 2004 : 513).

Les missionnaires s'y rendent donc très tôt - à l'image des premiers Jésuites arrivés en 1611 en Acadie, puis en 1625 à Québec - pour christianiser les Amérindiens et assurer leur éducation religieuse, ainsi que celle des jeunes Canadiens français. Indéniablement, l'Église catholique joue un rôle prépondérant dans le développement du Canada français, en prenant la charge, en plus de la foi religieuse, de l'éducation et de la santé [297] des sujets français au Canada, rôle qu'elle n'abandonnera qu'au moment de la Révolution tranquille. Lorsqu'en 1760, la Nouvelle France devient britannique - pour prendre l'appellation de *Province of Québec* (Province du Québec) en 1763 au moment du Traité de Paris - les Canadiens français perdent le droit d'exercer leur religion. Ce n'est qu'avec l’*Acte de Québec* de 1774 que la religion catholique reprend la place qu'elle occupait auprès des Canadiens français, et que l'Église peut recommencer à exercer son influence. Elle permet alors véritablement aux Canadiens français d'asseoir leur légitimité sur le territoire, en maintenant, à travers le pouvoir qu'elle exerce sur ses fidèles, des codes qui leur donnent une unité. En outre, elle veille à augmenter leur poids démographique ; en plus d'encourager la natalité parmi ses propres rangs, elle rallie les immigrants irlandais, qui choisissent de s'assimiler à la culture et à la langue francophones parce qu'ils sont catholiques. Cette affirmation identitaire et numérique dans un territoire désormais acquis à la Couronne anglaise est d'autant plus importante que les sujets britanniques fuyant la Révolution américaine s'établissent en grand nombre dans la Province de Québec à partir de 1776. Selon l'historien George Rawlyk (1995), la conséquence première de la Révolution américaine est évidemment la création de la république américaine, toutefois son impact sur le Canada est considérable puisqu'elle a garanti l'existence d'un Canada britannique distinct, au nord de ce nouvel empire. Près de 80 000 loyalistes, fidèles au roi d'Angleterre, doivent quitter les États-Unis, où ils sont considérés comme des traîtres (Lacroix, 2006). La moitié d'entre eux trouvent refuge dans ce qui reste de l'empire britannique en Amérique du Nord (Temperley, 1979). Ils ne se mélangent pourtant pas avec les Canadiens français puisqu'ils n'ont ni la même langue, ni la même religion - la plupart des loyalistes sont protestants - ni les mêmes lois, ni les mêmes pratiques socioculturelles. L'installation des loyalistes dans des régions qui étaient peu habitées a conduit à la séparation, en 1991, de la Province de Québec en deux provinces distinctes : le Haut Canada, habité par les loyalistes britanniques, et le Bas Canada, occupé par les Canadiens français. Avec la création d'une véritable province anglophone et protestante, les loyalistes ont largement contribué à établir et à organiser les institutions religieuses, sociales et gouvernementales de ce qui deviendra plus tard l'État canadien.

C'est ici au rôle de la religion dans son rapport à la famille que nous nous intéressons, en cherchant de quelle manière le cadre qu'elle a pu représenter ou qu'elle [298] représente encore, ainsi que la nature de celui-ci, ont pu construire des représentations autour de la famille et influencer les comportements et les attitudes des Américains, des Canadiens et des Québécois à son égard. Historiquement, en Amérique du Nord, l'Église s'est très tôt retrouvée en position d'encadrer à la fois la société et la famille. Les premières colonies de la Nouvelle Angleterre - à l'image des premiers gouvernements du Massachusetts, dans lesquels l'appartenance à la religion protestante et la fréquentation assidue de l'église sont les seuls critères pour prendre part au gouvernement - sanctionnent les colons qui enfreignent les règles imposées par les instances religieuses pour organiser ces nouvelles sociétés par le biais des relations familiales. Aussi, les femmes qui n'obéissent pas à leur mari ou ne respectent pas la division traditionnelle des rôles, ainsi que les couples qui ont des relations sexuelles en dehors du mariage, sont sévèrement réprimandés. Plus au nord, dans la très catholique province francophone, l'influence des règles religieuses va plus loin encore, au point que ce sont souvent les prêtres qui donnent l'autorisation aux femmes de s'arrêter d'avoir des enfants quand ceux-ci estiment que ces dernières ont rempli leur devoir. Longtemps, les normes religieuses ont encadré plusieurs aspects des sociétés nord-américaines, certaines règles visant tantôt à instaurer un maintien de l'ordre social - à l'image des commandements enjoignant de ne pas tuer ou voler son prochain - d'autres cherchant directement à maintenir l'unité familiale, lorsqu'il est par exemple question de l'interdit de l'adultère ou du fait d'honorer ses parents. S'inspirant de la thèse de Durkheim (1960), Nevitte (1996 : 207) écrit que « traditionnellement, les orientations religieuses ont fourni des lignes directrices pour définir le Bien et Mal, le Juste et le Faux, et du moment que les gens partagent et croient à ces lignes directrices, elles servent de ciment moral pour les communautés » [[297]](#footnote-297). Ainsi, les règles concernant les questions familiales ont été non seulement soutenues mais également implantées par la religion, qui a érigé le modèle traditionnel de la famille en règle de vie familiale, garante du bon ordre social et moral de la société toute entière. Ainsi, les partisans du dogme religieux peuvent voir d'un mauvais œil les récentes évolutions de la famille, telles que la diversification des structures familiales, l'égalitarisme croissant entre hommes et femmes, la libération des mœurs sexuelles, et la plus grande tolérance de l'opinion publique à l'égard des questions familiales en général. Si tous ne vont pas [299] aussi loin que Pat Robertson, les idées du célèbre télévangéliste baptiste, affilié à la droite conservatrice chrétienne américaine, offrent tout de même un bon exemple de la dimension dramatique que revêt l'effritement de la famille traditionnelle aux yeux des fondamentalistes religieux. En 1992, dans une lettre visant à collecter des fonds pour soutenir l'association évangélique *Christian Coalition,* Pat Robertson - connu pour ses condamnations répétées à l'égard du féminisme, de l'homosexualité et de l'avortement - s'oppose à la proposition d'un amendement à la Constitution de l'Iowa à propos des droits égaux pour les sexes en ces termes :

le programme des féministes n'est pas le combat pour des droits égaux des femmes. C'est plutôt un mouvement politique socialiste et anti-famille qui encourage les femmes à quitter leur mari, tuer leurs enfants, pratiquer la sorcellerie, détruire le capitalisme, et devenir lesbiennes » [[298]](#footnote-298).

Quoique très extrême, cette déclaration indique à quel point, dans l'esprit de certains fondamentalistes religieux, valeurs familiales, valeurs morales et valeurs sociales sont très étroitement liées. Pour ceux-là, la chute du pilier que représente la répartition différenciée des rôles selon le sexe dans la famille traditionnelle menace clairement non seulement le concept de la famille et l'équilibre des liens familiaux, mais surtout tous les fondements (moraux, politiques et économiques) de la société.

Cependant, ces discours moralisateurs et alarmistes n'arrêtent pas les évolutions familiales en marche, en partie parce que leur auditoire est de plus en plus réduit. En véritable perte de vitesse, l'influence de la religion dans les sociétés s'amoindrit au fil des décennies, à mesure que l'État et les choix individuels prennent de l'importance. Au début de notre période d'étude, en 1971, moins de 1% de la population canadienne déclare n'avoir aucune religion. Lors du recensement de 2001, ce pourcentage passe à 16% de l'ensemble de la population, comparé à 12% dix ans plus tôt *(Statistique Canada,* 2003b). Cette tendance ne semble pas prête de s'arrêter si l'on en croit l'Enquête sociale générale de 2004, qui recense 19% de Canadiens sans confession religieuse (Clark et Schellenberg, 2006). L'irréligion occupe donc une place de plus en plus importante dans la société canadienne ; elle est même la troisième catégorie la plus [300] fréquemment invoquée lors du recensement de 2001. Pour leur part, malgré leur réputation de pays le plus religieux d'occident (Lacorne, 2007), les États-Unis sont également concernés par la montée de l'irréligion. Elle y a en effet progressé encore plus fortement qu'au Canada, passant d'une proportion totale de 8% de personnes ne déclarant aucune religion en 1990 à 14% en 2001 *(US Census Bureau,* 2008 : tableau 74). Pourtant, malgré l'importante baisse de l'appartenance religieuse aux États-Unis, le discours religieux traditionaliste y trouve encore un écho bien plus fort qu'au Canada. En effet, contrairement à la plupart des autres sociétés occidentales, la religion est encore bien vivante dans la société américaine, selon le professeur de théologie Grégory Baum :

Par le passé, de nombreux sociologues ont accepté la théorie de la sécularisation selon laquelle la diffusion de la modernité conduirait inévitablement à l'affaiblissement de la religion. Cette théorie s'est vérifiée dans plusieurs sociétés européennes, pourtant elle n'a jamais semblé correspondre aux preuves relevées aux États-Unis, où la religion continue de prospérer [[299]](#footnote-299) (Baum, 2000 : 149).

Cette persistance de la religion à l'échelle de la société américaine, malgré la progression constante du nombre de personnes qui s'en détournent, intrigue. La proportion de personnes qui déclarent n'appartenir à aucune religion est pourtant relativement semblable aux États-Unis et au Canada. L'exceptionnalisme religieux américain ne se situe donc pas au niveau de l'affiliation religieuse, mais plutôt dans l'intensité et la nature des convictions des personnes qui se déclarent religieuses. Notre hypothèse est que la plus grande acceptation des nouvelles structures et valeurs familiales au Canada et au Québec comparativement aux États-Unis est en partie liée à la différence dans la religiosité de ces trois populations. De fortes convictions religieuses devraient aller dans le sens d'une adhésion plus marquée à la famille traditionnelle, laquelle est soutenue par la morale protestante et l'orthodoxie catholique. Nous pensons également que l'acceptation des nouvelles formes familiales (tant dans la pratique sociodémographique que dans les opinions publiques) varie également selon les liens qu'entretient la religion avec la société et l'État. A ce sujet, les liens historiques [301] différents de l'Église avec les États-Unis, le Canada anglophone et le Québec devraient être de bons indicateurs de l'emprise de la religion sur ces trois sociétés, et sur les questions familiales.

6.1. Religiosité aux États-Unis,  
au Canada et au Québec

6.1.1. La place importante de la religion  
en Amérique du Nord

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le Canada et les États-Unis, tous deux peuplés à partir de différentes vagues d'immigration successives, se sont toujours construits avec une population d'une grande diversité religieuse (Christiano, 2000). Ce pluralisme religieux est toujours d'actualité si l'on en croit le record historique des 114 catégories religieuses utilisées pour le recensement canadien de 2001. Si cette diversification des appartenances se fait au détriment des grandes religions, elle n'entame pourtant toujours pas la domination écrasante de ces dernières puisque 76,6% de la population canadienne se disait encore chrétienne en 2001 *(Statistique Canada,* 2003b), de même que 76,7% de la population américaine *(US Census Bureau,* 2008 : tableau 74). L'Amérique du Nord est donc encore très largement chrétienne, malgré un recul évident (82,8% des Canadiens et 86,4% des Américains se considéraient chrétiens dix ans auparavant). Si la proportion de chrétiens est très similaire aux États-Unis et au Canada, la répartition n'y est pourtant pas la même. Avec environ 52% de la population américaine qui s'identifie à l'une de ses nombreuses confessions, la religion protestante est largement majoritaire au sud de la frontière. Néanmoins, ce chiffre représente tout de même une importante diminution en comparaison du nombre de protestants déclarés en 1990, soit 60,2% du paysage religieux américain. La baisse enregistrée par les catholiques, deuxième groupe en importance au pays, est moins vertigineuse, passant de 26,2% en 1990 à 24,5% en 2001 *(US Census Bureau,* 2008 : tableau 74). Il n'en reste pas moins que la proportion de protestants est toujours deux fois plus importante que celle des catholiques aux États-Unis ; le protestantisme domine alors le panorama religieux américain. Parmi les [302] religions non chrétiennes, c'est la religion juive qui est la plus fréquemment invoquée par les Américains (1,4% de la population américaine). Quant aux musulmans, bien qu'ils soient le deuxième groupe non chrétien le plus important, ils ne représentent que 0,5% du paysage religieux américain en 2001 *(US Census Bureau,* 2008 : tableau 74), une position clairement minoritaire.

Au nord de la frontière, la situation est inversée en tout point. Lors du recensement canadien de 2001, parmi les religions non chrétiennes, les musulmans représentent une part plus importante de la population au Canada (2%) qu'aux États-Unis, devançant ainsi les juifs (1,1%) dans le classement par ordre d'importance numérique au Canada. Les catholiques romains, quant à eux, représentent toujours le groupe religieux le plus important, près de 12,8 millions de Canadiens s'identifiant à cette religion. Ce chiffre représente 43% de la population canadienne, une proportion en baisse en comparaison des 45% en 1991 *(Statistique Canada,* 2003b). Comme aux États-Unis, la religion protestante, le deuxième groupe en importance au Canada, a connu une désaffection plus sévère, passant de 35% de la population en 1991 à 29% en 2001. La diminution au sein des confessions protestantes pendant les années 1990 a particulièrement touché les six principales confessions canadiennes (les anglicans, les baptistes, les presbytériens, les pentecôtistes, l'Église Unie, et les luthériens). Si celles-ci dominaient le paysage religieux canadien il y a 70 ans, elles montrent aujourd'hui une nette diminution, qui est le fait de l'immigration d'une part, et d'un désintérêt de la part des jeunes d'autre part. Ceux-ci s'identifient en effet de moins en moins à ces confessions, de sorte que l'âge médian des personnes ayant déclaré être protestantes (42 ans) en 2001 se situe bien au-dessus de l'âge médian de l'ensemble de la population canadienne (37 ans). Par ailleurs, de nombreux adeptes de ces confessions sont des descendants d'immigrants européens arrivés au Canada avant 1961. Depuis 1961, la proportion d'immigrants protestants a considérablement diminuée : de 4 immigrants protestants sur 10 (39%) arrivés au Canada avant 1961, ce ratio est passé à 1 sur 10 (11%) parmi ceux arrivés au cours des années 1990 *(Statistique Canada,* 2003b). C'est également grâce à l'immigration que le catholicisme a pu redevenir le premier groupe religieux en importance du pays, alors que les protestants ont été plus nombreux que les catholiques au Canada pendant plus de cent ans. En 1901, la foi protestante était majoritaire parmi la population (56%), alors que 42% de la population partageaient les croyances catholiques romaines. Cette répartition est le reflet direct des modèles d'immigration d'avant 1961, puisque la plupart des immigrants européens venaient [303] alors du Royaume-Uni, d'Italie, d'Allemagne et des Pays-Bas, ce qui explique le nombre important d'immigrants protestants. Toutefois, au moment où débute notre étude, les catholiques (46%) dépassent en nombre les protestants (44%) pour la première fois en 1971, période où les sources d'immigration commencent à changer. Cette récente hausse de la proportion de catholiques s'explique par le fait que près du quart des immigrants arrivés au Canada entre 1991 et 2001 sont catholiques. De plus, bien que la proportion d'immigrants de foi catholique arrivés au Canada au cours des quarante dernières années ait diminué, ils ont tout de même constitué la confession religieuse la plus importante au sein de chacune des nouvelles vagues d'immigration depuis les années 1960 *(Statistique Canada,* 2003b).

Evidemment, la forte présente du catholicisme au Canada est en partie due à sa relation privilégiée avec le Québec, puisque près de la moitié des catholiques canadiens vivent dans la province francophone (on recense environ six millions de catholiques au Québec, comparativement à un peu moins de treize millions pour l'ensemble du Canada). Ils constituent d'ailleurs 83% de la population totale du Québec en 2001, et, sans équivalent, la plus forte proportion parmi les provinces canadiennes [[300]](#footnote-300), quoique en baisse comparativement à 86% dix ans auparavant. Il est également intéressant de noter que la religion protestante (4,7% de la population en 2001) n'est que le troisième groupe en importance au Québec, derrière les catholiques et les personnes qui se déclarent sans religion. En effet, le phénomène le plus marquant au Québec n'est pas tant son impressionnante proportion de catholiques - qui s'explique aisément par ses origines françaises et sa relation historique avec l'Église catholique romaine dominante - mais plutôt la très faible proportion des personnes qui ne déclarent aucune religion. Avec seulement 5,6% de la population qui dit n'appartenir à aucune confession religieuse, le Québec se trouve être, avec Terre-Neuve-et-Labrador (2,5% de la population sans religion), la province dans laquelle l'irréligiosité est la plus faible. Au vu de l'orientation nettement plus libérale des comportements sociodémographiques et [304] indiscutablement plus ouverte des attitudes des Québécois, l'on aurait pu s'attendre à ce que la religion joue un rôle considérablement moins important au Québec que dans les autres provinces canadiennes, ou à plus forte raison qu'aux États-Unis. Il aurait alors semblé logique que la proportion de personnes ne déclarant aucune religion soit bien plus élevée que dans le reste de l'Amérique du Nord. Pourtant, c'est au Québec que la proportion des personnes sans aucune affiliation religieuse est la plus faible, presque trois fois inférieure à la proportion américaine (14,2% d'Américains sans religion), et nettement moins importante que les proportions des autres provinces canadiennes (environ 16% pour la Saskatchewan et l'Ontario ; 18,3% pour le Manitoba ; 23,1% pour la très conservatrice Alberta). En Colombie Britannique, c'est même près d'un tiers (35,1%) de la population qui se considère comme irréligieuse *(Statistique Canada,* 2003b). Cette incohérence, entre l'idée d'un Québec très religieux et les comportements et les attitudes observés, met précisément l'accent sur l'incapacité du critère de l'appartenance religieuse à représenter de façon fiable le caractère religieux d'une société. Dans le cadre du recensement canadien de 2001, les personnes interrogées avaient pour consigne de déclarer une confession religieuse précise, même s'ils n'étaient pas pratiquants, si bien que les données sur la religion rapportées par le recensement indiquent seulement l'appartenance religieuse et ne reflètent pas nécessairement la foi ou la pratique. Dans le cas du Québec, cette indication peut particulièrement fausser notre conception de l'aspect religieux de la province francophone puisque son histoire explique la faible proportion de personnes qui se déclarent sans aucune religion. En effet, il n'est pas étonnant que dans une province totalement dominée par le catholicisme il y a encore quatre décennies, les adultes interrogés se sentent encore appartenir à la tradition plus qu'à la religion catholique, dans laquelle ils ont grandi et à laquelle ils s'apparentent, sans pour autant la pratiquer. Dans une province chargée d'histoire et de tradition catholique, il n'est pas étonnant qu'une faible proportion des individus dont les parents sont Québécois et qui ont eux-mêmes grandi au Québec déclarent n'avoir aucune religion, tant l'évidence de la culture catholique revêt un aspect presque identitaire [[301]](#footnote-301). Il faudrait ajouter à cette remarque le [305] caractère distinctif que confèrent aux Québécois leur identité et leur culture catholiques par rapport au reste du Canada.

D'ailleurs, au Québec comme dans le reste du Canada, l'augmentation du nombre de personnes sans confession religieuse est en partie - et en partie seulement - liée à l'immigration : un cinquième des 1,8 million d'immigrants arrivés au Canada entre 1991 et 2001 a déclaré n'avoir aucune religion *(Statistique Canada,* 2003b). Le deuxième facteur de la progression de l'irréligion tient à l'impact du changement générationnel dans le recensement de 2001. Tous les cinq ans, le recensement officiel canadien prend en compte les nouveaux jeunes adultes, or les personnes n'ayant aucune religion ont tendance à être plus jeunes que la population en général (près de 40% des personnes sans religion étaient âgées de 24 ans et moins) *(Statistique Canada,* 2003b). Par ailleurs, l'Enquête sociale générale de 2004 indique que 30% des jeunes canadiens âgés de 15 à 29 ans déclarent n'avoir aucune religion comparativement à 20% des 30-44 ans et à 14% des 45-59 ans (Clark et Schellenberg, 2006). Ces nouveaux adultes, qui, contrairement à leurs aines, ont grandi dans une société séculaire - voire dans une société laïque dans le cas des Québécois - ont moins le sentiment d'appartenance à une religion que ces derniers. Ils contribuent ainsi, à l'échelle des sociétés occidentales, à l'évolution des valeurs postmodernes desquelles la religion est de plus en plus absente. Ces facteurs combinés de l'immigration et de la réticence des jeunes à intégrer une confession religieuse ont pour résultat que la catégorie des personnes qui n'ont déclaré « aucune religion » est celle qui a gagné le plus de terrain en 2001. En conséquence, elle se trouve être la troisième catégorie la plus souvent invoquée lors du recensement canadien de 2001 *(Statistique Canada,* 2003b), position qu'elle occupait également aux États-Unis lors du recensement de la même année *(US Census Bureau,* 2008). Cette progression très nette du nombre de personnes qui ne s'apparentent à aucune religion signale indéniablement que la religion a de moins en moins d'influence dans la vie de la population, et donc de moins en moins d'emprise sur les sociétés nord-américaines.

Toutefois, le seul constat de ce recul de l'appartenance religieuse ne permet pas de rendre compte de l'étendue de la désaffection de la religion, dans la mesure où il est probable que, à l'image des Québécois, un grand nombre d'individus déclarent appartenir à une religion qu'ils ne pratiquent pas. Si le recensement canadien recueille des renseignements uniquement sur l'appartenance religieuse, les données recueillies par l'Enquête sociale générale depuis 1985 sur la fréquence de participation aux services religieux montre que la proportion de la population canadienne qui s'est [306] détournée de la religion est bien plus importante que celle qui ne déclare aucune appartenance religieuse (Clark et Schellenberg, 2006). Selon ces données, si le Québec est bien la région canadienne dans laquelle on recense la plus petite proportion de gens sans appartenance religieuse (9% en 2004), elle est pourtant, sans surprise, la deuxième région dans laquelle la religion est la moins pratiquée. Si l'on cumule la proportion de personnes sans religion et celle de personnes qui ont déclaré avoir une appartenance religieuse mais ne participer à aucun service religieux (35%), c'est près de la moitié (44%) de la population québécoise qui ne s'intéresse plus à la religion (Clark et Schellenberg, 2006). En terme de désaffection religieuse, le Québec se situe alors juste derrière la Colombie Britannique, où 57% de la population n'a aucune activité religieuse en 2004 (36% sont sans religion et 21% ont une appartenance religieuse mais ne participent à aucun service religieux). En revanche, les Québécois paraissent ainsi moins attachés à la religion que la région des Prairies (43% de désaffection religieuse en moyenne), que l'Ontario (40%) et que les régions de l'Atlantique (33% en moyenne). Notre hypothèse selon laquelle la très faible proportion de personnes sans religion au Québec est davantage le résultat d'une culture identitaire catholique que le reflet d'un attachement à la religion se vérifie donc, puisque c'est au Québec que l'on retrouve la proportion la plus importante (35%) de personnes qui déclarent appartenir à une religion mais ne pas la pratiquer. Bien loin d'être attachés à la religion catholique, les Québécois, plus que la plupart de leurs compatriotes canadiens, ne pratiquent pas leur religion, et ne la laissent pas intervenir dans leur vie. Ce n'est donc pas l'appartenance religieuse à laquelle il faut s'attacher afin de voir dans quelle mesure la religion intervient dans les évolutions familiales américaines, canadiennes et québécoises, mais la pratique et la foi religieuses. Si le Canada et le Québec apparaissent globalement moins religieux que leurs déclarations d'appartenance religieuse ne peut le laisser croire, il n'est pas dit qu'il en soit autant pour les États-Unis.

6.1.2. Le degré de religiosité

Outre l'appartenance à une confession religieuse, qui n'est visiblement pas un indicateur fiable du degré d'attachement de la population à la religion, c'est l'adhésion à cette religion que l'on cherche à mesurer avec la religiosité. Si la proportion de personnes sans religion a été revue à la hausse entre 1990 et 2000 au Canada comme [307] aux États-Unis, l'importance de la religion dans la vie des Canadiens semble pourtant être restée stable si l'on en croit le *World Values Survey.* En effet, 31% de l'ensemble des Canadiens interrogés en 1990 déclaraient que la religion tenait une place très importante dans leur vie comparativement à 30% en 2000. En revanche, contrairement à la tendance indiquée par la baisse de l'affiliation religieuse, la religion semble prendre de plus en plus d'importance aux États-Unis puisqu'elle occupait une place très importante dans la vie de 57% des Américains en 2000 - soit plus de la moitié de la population américaine - en hausse par rapport à 53% en 1990. Ces données offrent un bon aperçu de l'exceptionnelle vigueur de la religion aux États-Unis comparativement aux autres pays occidentaux, voire du succès de la religion en Amérique du Nord par rapport à l'Europe, car si la religion parait deux fois plus importante aux États-Unis qu'au Canada, ce dernier se détache également comme étant assez religieux au regard des autres pays. Nous nous proposons par exemple de reprendre les douze pays industrialisés sélectionnés par Nevitte (1996) afin de placer le Canada dans une perspective comparatiste et de nous attarder sur l'importance de la religion telle qu'elle apparaît dans les données du *World Values Survey* de 2000 [[302]](#footnote-302). Il en ressort que seuls les Américains, les Irlandais (la religion tient une très grande place dans la vie de 33% d'entre eux) et les Italiens (33%) - trois pays souvent reconnus pour leur fort attachement culturel à la religion - accordent davantage d'importance à la religion que le Canada. Pour le reste, le Canada se situe loin des tendances des autres pays européens, dans lesquels une faible proportion d'individus accorde une très grande importance à la religion, à l'image de la Belgique (18%), des Pays Bas (17%), de l'Espagne (15%), de la Grande Bretagne (13%), de la France (11%), de l'Allemagne (10%) et du Danemark (8%). En termes d'attachement religieux, le Canada se situe une fois encore entre la très religieuse Amérique et une Europe dans laquelle la religion a globalement peu d'emprise sur la population. Les Québécois, pour leur part, semblent attacher moins d'importance à la religion que leurs compatriotes si l'on en croit l'Enquête sur la diversité ethnique conduite par *Statistique Canada* en 2002-ils sont significativement moins nombreux (41%) que la moyenne des Canadiens (44%) à accorder une grande importance à la religion (Clark et Schellenberg, 2006).

[308]

Afin de mesurer la religiosité des populations américaine, canadienne et québécoise, nous nous attacherons à deux aspects de l'implication religieuse (Reimer, 1995). Le premier concerne la pratique même de la religion, à travers l'assiduité aux services religieux ou encore la participation à des activités religieuses. Le deuxième concerne plus particulièrement la foi de ces pratiquants, et leur degré d'adhésion et de croyance dans les préceptes de la religion auxquelles ils appartiennent. Dans un premier temps, une analyse de l'assiduité des Américains, des Canadiens et des Québécois aux services religieux nous permet rapidement de constater que les églises sont bien plus fréquentées aux États-Unis qu'au Canada et au Québec. Interrogés sur la fréquence à laquelle ils participent aux services religieux, en dehors des mariages, des enterrements ou des baptêmes, la moyenne [[303]](#footnote-303) de la participation américaine (3,85) en 1982 témoigne d'une plus grande assiduité de la part des Américains que des Canadiens (4,52) à l'échelle nationale. En 1990, les Américains (3,98) sont toujours significativement plus assidus aux services religieux que les Québécois (4,44) ; le reste des Canadiens, quant à eux, vont moins fréquemment à l'église que leurs compatriotes québécois et que leurs voisins du sud. L'année 2000 est marquée par un léger regain d'assiduité des Américains (3,74), alors que les Québécois (4,92) rattrapent la fréquence de participation de leurs compatriotes (4,96).

Tableau 8 - Fréquence de la présence aux services religieux  
Résultats moyens, de 1- « Plus d'une fois par semaine » à 8-  
« Jamais ou pratiquement jamais »

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | 1982 | 1990 | 1999 (US) 2000 (Can) |
| Québec | 4.52 | 4.44 | 4.92 |
| Can (sans Qc) | 4.98 | 4.96 |
| US | 3.85 | 3.98 | 3.74 |

Question posée : « *En dehors des mariages, des enterrements et des baptêmes, à quelle fréquence assistez-vous à un service religieux ?*» Source : World Values Survey

[309]

Cependant, si le *World Values Survey* met clairement en relief la différence de pratique religieuse entre les États-Unis et le Canada dans son ensemble - plus concrètement, 36% des Canadiens assistent aux offices religieux au moins une fois par mois en 2000, soit deux fois moins que les Américains (60%) - elles ne permettent pas de rendre compte de la rapidité de la baisse de la dévotion au Québec en comparaison avec les autres sociétés, notamment entre 1980 et 1990. En 1980, encore un peu plus du tiers (35%) des Canadiens francophones [[304]](#footnote-304) assistent à un service religieux au moins une fois par semaine (Nevitte, 1996). Si leur assiduité est certes moindre que celle des Américains (43% d'entre eux se rendent à l'office religieux au moins une fois par semaine cette même année), cette fréquentation reste bien plus élevée que celle de leurs compatriotes anglophones (29%). Il ne faudra que dix ans aux francophones pour renverser cette tendance, puisqu'en 1990, seulement un quart de la population canadienne francophone (25%) assiste aux offices religieux sur une base hebdomadaire, alors que c'est le cas d'encore 27% des anglophones. Aux États-Unis, l'on compte encore 44% de la population qui maintient cette fréquence, ce qui totalise une augmentation dans la fréquentation de 1 point de pourcentage pour les Américains - seul pays occidental, à l'exception de l'Italie, à gagner en fréquentation - alors que les Canadiens anglophones ont connu une baisse de 3 points dans leur participation. Avec une baisse de 10 points entre 1980 et 1990, la population québécoise est celle dont l'assiduité a le plus diminué parmi les autres pays occidentaux au cours de cette décennie (Nevitte, 1996).

Cette baisse accélérée de la participation religieuse est le résultat de la Révolution tranquille, qui arrive si tardivement au Québec que les transitions vers les valeurs modernes se font plus rapidement. L'influence très nette de cette transition culturelle sur la participation aux services religieux des Québécois se voit clairement si l'on observe leurs comportements religieux avant et après cette période. Entre 1957 et 1975, la participation hebdomadaire aux services religieux est passée de 53% à 31% de la population canadienne à l'échelle nationale (Bibby, 2002). En comparaison, alors que près de neuf Québécois sur dix (88%) allaient à l'église au moins une fois par semaine en 1957, soit quelques années avant la Révolution tranquille, ils n'étaient plus que 42% [310] en 1975. La proportion de fidèles québécois assistant aux offices religieux de manière hebdomadaire a été divisée par deux au moment de la Révolution tranquille. A titre de comparaison, la fréquentation hebdomadaire chez les protestants dans l'ensemble du Canada n'est passée que de 38% à 27% à la même époque, signe que cela semble bien être à la Révolution tranquille et à la sécularisation de la province que l'on peut attribuer cette chute à vitesse accélérée dans la participation religieuse des Québécois. Toutefois, il est encore plus impressionnant de noter que les Québécois n'ont pas arrêté leur transition, rattrapant de plus en plus leur retard par rapport aux valeurs postmodernes des autres sociétés occidentales. Entre 1975 et 2000, la participation religieuse hebdomadaire des Québécois catholiques est passée de 42% à 20% de la population, proportion là encore divisée par deux en l'espace de vingt ans, là où l'ensemble des Canadiens en moyenne ne sont passés que de 31% à 21% et les protestants (à l'échelle nationale) de 27% à 25% (Bibby, 2002). Le Québec enregistre donc une baisse globale de 68 points de pourcentage entre 1957 et 2000 dans sa fréquentation hebdomadaire de l'église, alors que la baisse canadienne à l'échelle nationale n'est que de 32 points de pourcentage et celle des protestants de 13 points. De plus, cette transition religieuse est véritablement celle du Québec et non celle de la religion catholique, puisque si seulement 20% de la population catholique québécoise assiste encore aux services religieux au moins une fois par semaine en 2000, c'est le cas d'encore 32% des catholiques en dehors du Québec (Bibby, 2002), signe que c'est bien la révolution moderniste de la société québécoise qui est en cause dans le recul de la religion au Québec et non la modernisation de l'Église catholique.

Partis d'une société très religieuse, les Québécois ont aujourd'hui rejoint, grâce à cette transition religieuse exceptionnelle, les tendances de participation religieuse de leurs compatriotes canadiens ; ils ont même moins tendance que les protestants à assister à des offices religieux. Compte tenu de la vitesse de la transition dans les comportements religieux québécois, on pourrait s'étonner que leur participation actuelle aux services religieux ne soit pas plus détachée de la religion que celle de leurs compatriotes. En effet, la participation hebdomadaire aux services religieux concerne une proportion assez similaire de Québécois et de Canadiens à l'échelle nationale. C'est en partie à cause des générations les plus âgées que l'écart entre la pratique religieuse québécoise et celle du reste du Canada n'est pas plus important. Pour les années 1990 et 2000, les Québécois âgés de 18 à 54 ans ont bien moins tendance que leurs homologues du reste du Canada à assister fréquemment aux services religieux (Bibby, 2002). En [311] revanche, 59% des Québécois âgés de plus de 55 ans en 1990 - qui avaient au minimum trente ans au moment de la Révolution tranquille - et 35% de ceux du même âge en 2000 - alors âgés de 20 ans minimum en 1965 - fréquentaient l'église toute les semaines, ce qui les place bien au-dessus de la moyenne nationale pour les plus de 55 ans (39% en 1990 et 30% en 2000 dans l'ensemble du Canada). L'emprise de l'Église catholique qui existait au Québec avant la Révolution tranquille a donc marqué les générations qui étaient adultes à cette époque et se retrouve encore chez les Québécois les plus âgés. Avec le renouvellement des générations et la baisse du nombre d'individus qui étaient adultes avant la Révolution tranquille, la distinction entre les Québécois les plus âgés et les plus jeunes tend à s'affaiblir. Selon Adams (2003), le changement draconien du Québec a tiré le Canada tout entier d'une situation de plus grande dévotion religieuse vers une voie plus postmoderne et plus séculaire :

À l'origine, le Canada était plus respectueux de la religion. En effet, au milieu des années 1950, 60% des Canadiens déclaraient aller à l'église tous les dimanches. À cette époque, la proportion pour les États-Unis n'était que 50%. Cependant, pendant les années 1960, la Révolution tranquille a modernisé le Canada, qui est ainsi devenu plus socialement libéral, et a également eu une influence sur la religion, transformant le Canada religieux en une société moins conventionnelle du point de vue de la religion. En conséquence, aujourd'hui, selon Ekos, seulement 22% des Canadiens disent se rendre à l'église tous les dimanches, alors que la proportion américaine est de 42% [[305]](#footnote-305) (Adams, 2003 : 50).

Outre la présence aux offices, la participation à des activités religieuses est un bon indicateur de l'implication accrue dans la vie religieuse. Au Canada, 29% des personnes sondées par le *World Values Survey* en 2000 déclarent faire partie d'organisations religieuses ou participer à la vie de leur église, à l'instar de 57% des Américains, traduisant un engagement très actif dans la religion aux États-Unis. Parallèlement, interrogés sur leurs activités bénévoles, 18% des répondants canadiens et 38% des répondants américains déclarent faire du bénévolat pour une église ou une organisation religieuse. Plus surprenant encore, alors que la proportion de bénévoles canadiens reste assez stable entre 1980 et 2000 (une hausse de 2 points de pourcentage), [312] le bénévolat religieux séduit une part accrue d'Américains, si l'on en croit la hausse de 16 points de pourcentage entre les données de 1980 et celles de 2000. Les Américains semblent donc s'impliquer de plus en plus dans la vie religieuse, et ce faisant, creusent l'écart avec les comportements et les valeurs des Canadiens.

Le deuxième aspect qui nous permet de mesurer le niveau de religiosité des sociétés américaine, canadienne et québécoise, en plus de la pratique religieuse, est le degré d'adhésion aux croyances et aux préceptes diffusés par les différentes confessions religieuses. Deux sondages Gallup menés la même année aux États-Unis et au Canada mettent en lumière la différence dans la foi des Américains et celle des Canadiens. En 2004, 71% des Canadiens (Kiefer, 2004) et 90% des Américains (Winseman, 2004) déclarent croire en Dieu. Ces résultats vont dans le sens d'autres enquêtes menées sur la religiosité de ces deux peuples ; Crosley et Furstenberg (2004) montrent pour leur part qu'au-delà de la croyance en Dieu, la certitude de son existence est bien plus forte aux États-Unis puisque 61% d'Américains affirment qu'ils savent que Dieu existe et « qu'ils n'ont aucun doute à ce propos », comparativement à seulement 39% de Canadiens. Par ailleurs, les auteurs montrent que la croyance en Dieu est plus stable dans la vie des Américains, puisque 75% d'entre eux indiquent avoir toujours cru en Dieu, alors que seulement 57% des Canadiens ont cru en Dieu tout au long de leur vie. Outre la foi en Dieu, l'adhésion aux préceptes bibliques offre également un bon indicateur de la religiosité des Américains et des Canadiens, et de leur différence. Si 78% des Américains croient aux anges (Winseman, 2004), seuls six Canadiens sur dix (56%) sont convaincus de leur existence (Kiefer, 2004) ; ils sont d'ailleurs 58% à croire au paradis, comparativement à 81% des Américains. Quant au diable et à l'enfer, sept Américains sur dix (70%) croient en leur existence, alors qu'ils n'inquiètent respectivement que 37% et 42% des Canadiens (Winseman, 2004 ; Kiefer, 2004). Un sondage Environics de 2003 avait pour sa part trouvé seulement 29% de Québécois croyant au diable et 26% à l'enfer, soit de loin les proportions les plus faibles de toutes les régions du continent (Adams, 2003 : 82). Lemieux (2002), en comparant directement les croyances religieuses des jeunes Québécois âgés de 16 à 35 ans à celles de leurs homologues à l'échelle canadienne, affirme lui aussi que « les Québécois présentent à peu près toujours un niveau de croyances traditionnelles inférieur à la moyenne canadienne ». Ainsi, alors que 47% des jeunes Canadiens dans l'ensemble du pays croient au diable et à l'enfer, ce n'est le cas que de respectivement 27% et 24% des jeunes Québécois. De même, les miracles semblent possibles aux yeux de près de trois [313] quarts des Canadiens dans le pays (74%) mais seulement pour 58% des Québécois (Lemieux, 2002).

Cette différence de croyances religieuses de la part des Américains, des Canadiens et des Québécois tend à indiquer que la foi aux États-Unis est plus entière que celle des Canadiens et des Québécois, qui se veut peut-être plus « rationnelle », ou moins radicale. Il en est de même pour le rapport que les Canadiens et les Américains entretiennent avec la Bible. En 2004, dans un sondage Gallup, les Canadiens et les Américains doivent choisir entre les trois options suivantes : 1) « la Bible est la véritable parole de Dieu et doit être comprise littéralement, mot pour mot » ; 2) « la Bible est inspirée de la parole de Dieu mais tout ne doit pas être pris littéralement » ; et 3) « la Bible est un livre ancien de fables, de légendes, d'histoire et de préceptes moraux rapportés par l'homme ». Si environ la moitié des Américains (48%) et des Canadiens (51%) s'accordent à dire que la Bible est inspirée par Dieu mais qu'elle ne doit pas être prise littéralement, les Américains sont proportionnellement deux fois plus nombreux (34%) que les Canadiens (17%) à penser que la Bible est la véritable parole de Dieu, et qu'en tant que telle, il faut l'appliquer de manière littérale (Mazzuca, 2005). En revanche, la proportion de répondants qui ne croient pas au caractère sacré de la Bible est deux fois plus importante au Canada (29%) qu'aux États-Unis (15%). Cette adhésion littérale à la parole biblique de la part des Américains s'est d'ailleurs récemment indirectement retrouvée dans un sondage Angus Reid sur le créationnisme mené en 2010 aux États-Unis et au Canada ; celui-ci révèle que les Américains adhèrent davantage au créationnisme qu'à la théorie de l'évolution. En effet, presque la moitié d'entre eux (47%) semblent penser que Dieu a créé les êtres humains dans leur forme présente au cours des 10 000 dernières années, comme il est mentionné dans la Bible, et seulement 35% de la population américaine adhèrent à la théorie de l'évolution selon laquelle les êtres humains sont l'évolution sur des millions d'années de formes vivantes moins avancées (Angus Reid, 2010a). Au Canada, la situation est inversée, puisqu'une très large majorité (61%) choisit la théorie de l'évolution et seulement un quart des Canadiens (24%) adhèrent au créationnisme. Le Québec est la province dans laquelle on a le plus tendance à croire en l'évolution des êtres humains (66%) et à rejeter la théorie créationniste inspirée d'une vision littérale de la Bible. Il apparaît donc clairement que le rapport à la religion des Canadiens et des Québécois d'une part, et des Américains de l'autre, est totalement différent. Si les Canadiens et les Québécois semblent bien moins engagés dans la religion que les Américains - tant par leur participation moins fréquente [314] aux offices religieux que par leur implication moins grande dans les diverses activités qui ont trait à la religion - ils sont également moins dogmatiques. Ils ont en outre moins tendance à croire en Dieu que les Américains, mais c'est surtout leur approche plus raisonnée de l'univers religieux que celle de leurs homologues au sud de la frontière qui fait la différence. Le rapport très littéral et entier des Américains aux croyances religieuses et bibliques peut les pousser à embrasser des vues plus absolues de la religion, et à développer des codes de valeurs plus intransigeants, qui vont nécessairement entraîner des jugements plus sévères que ceux des Canadiens et des Québécois sur les conduites sociales et familiales s'écartant de l'ensemble de valeurs morales dictées par la Bible et par le dogme.

6.1.3. Le fondamentalisme religieux :  
le poids du dogme

Parmi tous les pays industrialisés, c'est sans conteste aux États-Unis que l'on relève le degré de religiosité le plus élevé [[306]](#footnote-306). Plus important encore, cette religiosité n'est pas simplement le signe d'un attachement fort à la religion, mais elle témoigne, au vu de l'importance accordée au dogme, d'une approche fortement traditionnelle, conservatrice et littérale de la religion. Selon Himmelfarb, la ferveur religieuse augmente grandement aux États-Unis, laissant la part belle aux tendances plus radicales, telle que l'évangélisme :

Le renouveau actuel, que l'on appelle le Quatrième Grand réveil *[Fourth Great Awakening]* [...] - environ 60 millions de gens en 1988, selon les estimations de l'historien Robert Fogel, soit environ un cinquième de la population adulte – est [315]dominé par les confessions protestantes fondamentaliste, pentecôtiste et charismatique (généralement rassemblées sous l'appellation « évangéliques ») [[307]](#footnote-307) (Himmelfarb, 2001 : 91).

En effet, cette foi très dogmatique dans les préceptes traditionnels de la religion ainsi que dans la parole de la Bible est symptomatique d'une approche évangélique de la religion. Compte tenu de la diversité interne de ce mouvement interconfessionnel, des pratiques variables qu'il génère, et de son caractère décentralisé - aucune institution ne représente tous les évangéliques - sans compter le nombre de dénominations qui se réclament de l'évangélisme et l'instabilité de certaines, il est difficile d'identifier et de comptabiliser les églises évangéliques. L'évangélisme est le dénominateur commun d'une pléiade de courants protestants conservateurs, dont le pentecôtisme, le baptisme, l’adventisme ou encore le méthodisme sont peut-être parmi les dénominations les plus importantes. Ces nombreuses églises protestantes se retrouvent autour de quatre caractéristiques communes à tous les courants évangéliques, identifiées par l'historien britannique David Bebbington (1989) : le biblicisme, la conversion, le crucicentrisme et le militantisme [[308]](#footnote-308). L'évangélisme repose tout d'abord sur la reconnaissance de la Bible comme l'autorité religieuse ultime - tant dans la vie religieuse que dans les domaines sociaux, scientifiques et historiques - les faits rapportés dans la Bible devenant alors vérités absolues, qui, selon les évangéliques, devraient être appliquées à la vie publique du pays. Parallèlement à cet intégrisme, l'évangélisme accorde une place essentielle à l'expérience personnelle de la conversion (c'est-à-dire qui résulte d'un choix individuel, à la différence du baptême chez les enfants), considérée comme l'expérience religieuse de la « renaissance » (qui explique la désignation des *Born Again Christians)* qui marque un nouveau départ dans la vie. En outre, les évangéliques s'accordent sur le caractère central de la crucifixion de Jésus, don de soi ultime qui est considéré comme un point tournant de l'histoire de l'humanité, sans lequel celle-ci ne pourrait exister. Enfin, le militantisme, ou la nécessité de répandre les vérités bibliques, est un devoir pour les protestants évangéliques qui, grâce à des ressources financières et humaines [316] importantes aux États-Unis notamment, se transforme rapidement une en croisade pour la conversion des non croyants.

Les évangéliques sont plus importants et plus nombreux aux États-Unis qu'au Canada. Les estimations quant à leur proportion dans les populations américaine et canadienne sont fluctuantes, mais elles varient généralement entre 10 et 12% de la population canadienne, et 25 et 35% de la population américaine (Bean, Gonzalez et Kaufman, 2008). Ce sont grâce à ces quatre lignes directrices communes à tous les évangéliques que l'on peut faire une estimation plus précise de leur nombre au Canada et aux États-Unis, plutôt que par la déclaration individuelle d'appartenance à une confession religieuse. En effet, les enquêtes ou sondages fondés sur l'auto déclaration des participants se heurtent à deux obstacles : le caractère difficilement identifiable des nombreuses dénominations évangéliques ; et la confusion quant à la définition de l'évangélisme aux yeux de l'opinion publique. De fait, nombreux sont ceux qui pensent qu'être évangélique signifie simplement être très croyant ou être de confession chrétienne. Il est donc fort possible que le nombre de personnes qui se déclarent évangéliques soit surévalué dans le cadre de ces enquêtes. Ainsi, depuis 1991, Gallup a très régulièrement posé la question suivante aux Américains : « Vous décririez-vous comme un *born again* ou comme un évangélique ? ». Selon ces sondages, entre 1991 et 2005, la proportion d'évangéliques aux États-Unis aurait varié entre 35% à 47% de la population (Newport et Carroll, 2005). En revanche, interrogés par Gallup en 2005 sur leur croyance en la conversion, le militantisme et le biblicisme, seulement 22% des Américains sont en accord avec les trois indicateurs, et pouvaient donc être considérés comme évangéliques (alors que cette même année, 47% des personnes interrogées par Gallup se considèrent spontanément comme évangéliques). Ainsi, plutôt que de se fier à une définition confessionnelle de l'évangélisme, Hoover et ses collaborateurs (2002) ont préféré mesurer la réaction des participants à l'égard de plusieurs indicateurs portant sur les quatre dénominateurs communs de l'évangélisme afin d'avoir une idée plus précise de la proportion d'évangéliques dans la population nord-américaine. Dans cette enquête de 1996, les évangéliques sont donc identifiés grâce à leur assentiment (qu'il soit modéré ou fort) à l'égard des quatre affirmations suivantes : « Je crois que la Bible est la parole de Dieu », « Je consacre ma vie au Christ et je me considère comme étant un chrétien converti », « Il est très important d'encourager ceux qui ne sont pas chrétiens à le devenir », et « Je pense qu'à travers la vie, la mort et la résurrection de Jésus, Dieu m'a montré le chemin pour le pardon de mes péchés ». Il ressort de cette étude que [317] 36,2% des participants américains et 12,2% des Canadiens sont évangéliques (Hoover *et al.,* 2002) [[309]](#footnote-309). La proportion des évangéliques est donc trois fois supérieure aux États-Unis qu'au Canada, ce qui semble aller dans le sens du moins grand intérêt que les Canadiens portent aux croyances religieuses traditionnelles et au dogme. Cependant, il est intéressant de noter l'importante disparité régionale que l'on constate aux États-Unis : presque la moitié (47%) des évangéliques américains vivent dans le sud des États-Unis, et presque la moitié de la population du sud américain est composée d'évangéliques (44%). Au Canada, les évangéliques ne sont ni aussi nombreux, ni aussi concentrés dans une région, toutefois les Prairies semblent incarner le pendant canadien du sud américain : 27% de l'ensemble des évangéliques canadiens vivent dans les provinces des Prairies, région dans laquelle ils constituent 20% de la population (Hoover *et al.,* 2002). Si les idées des évangéliques sur les questions familiales sont plus morales que celles du reste de la population, il ne semble guère étonnant que les comportements familiaux et les attitudes des résidents de ces régions tels que nous avons pu les voir jusqu'à présent soient presque toujours plus traditionnels que ceux des autres provinces.

Dans la mesure où l'évangélisme élève les préceptes bibliques et les croyances religieuses traditionnelles au rang de vérités morales et sociales absolues, l'appartenance à un courant évangélique devrait se traduire par une condamnation encore plus sévère des comportements familiaux qui s'écartent de la norme familiale traditionnelle. En effet, l'adhésion entière au dogme religieux paraît aller de pair avec un jugement intransigeant à l'égard des mœurs morales et familiales dictées par la religion. Si l'abandon des piliers fondamentaux de la famille traditionnelle - le mariage, la sexualité reproductrice, la différentiation des rôles selon les sexes - est le signe d'un déclin de la morale, il est difficile d'imaginer que l'évangélisme cautionne de telles évolutions. Hoover et ses collaborateurs (2002) cherchent à savoir si les évangéliques accordent plus d'importance à la morale que le reste de la population, et s'il existe une différence entre les attitudes des évangéliques canadiens et celles de leurs homologues américains. Les Canadiens et les Américains sont ainsi sondés sur leur attitude à l'égard de l'avortement et de l'homosexualité [[310]](#footnote-310), ainsi que sur leurs priorités nationales. Pour ce [318] dernier aspect de l'étude, on demande aux participants de hiérarchiser un certain nombre de priorités nationales, d'ordre économique, écologique, politique ou moral (« préserver et promouvoir la famille », et « augmenter les standards moraux ») [[311]](#footnote-311). Les résultats signalent que l'évangélisme est fortement associé à l'opposition à l'avortement dans les deux pays. Par ailleurs, les évangéliques sont plus opposés à l'égalité des droits des homosexuels que ne l'est la population qui n'est pas évangélique, et ce, dans les deux pays [[312]](#footnote-312). En ce qui concerne les priorités nationales, le moralisme s'avère être bien plus élevé aux États-Unis qu'au Canada, tant chez les évangéliques que chez les non évangéliques - 32% des Américains dans l'ensemble ont accordé la priorité aux deux propositions d'ordre moral comparativement à 12% des Canadiens, et les deux propositions morales étaient les moins importantes pour 21% des Canadiens et seulement 11% des Américains. Cette enquête permet donc de confirmer que l'ensemble de la population américaine est plus moraliste que la population canadienne ainsi que la population québécoise, puisque les données montrent que la variable de la francophonie réduit le degré de moralisme. Par ailleurs, elle établit clairement que dans les deux pays, les évangéliques sont plus moralistes dans leurs priorités nationales et dans leurs attitudes familiales que le reste de la population. Enfin, même si l'effet de l'évangélisme est similaire dans les deux pays, ces travaux montrent que les évangéliques américains sont bien plus moralistes que les évangéliques canadiens. Il nous semble intéressant d'essayer de trouver des raisons à ce phénomène. En effet, dans la mesure où les évangéliques canadiens et américains sont pourtant d'accord sur les quatre principes communs à ce mouvement, la différence entre ces deux groupes doit tenir à la nature même des caractères américain et canadien, et pourrait nous aider à comprendre leur différent rapport à la religion, et par extension, à la famille.

Plusieurs facteurs permettent d'expliquer cette différence entre les évangéliques américains et les évangéliques canadiens. En premier lieu, la relative faiblesse du [319] moralisme au sein de l'évangélisme canadien est en partie due au fait que l'on compte peu de fondamentalistes parmi les protestants évangéliques au Canada comparativement à la composition du courant évangélique américain :

Dans un essai qui mettait en avant les raisons pour lesquels ils croyaient que la « structure profonde » de la société canadienne atténuait une « politique des causes morales » dans le même style que celui de la *Moral Majority* [américaine], Simpson et McLeod (1985 : 228) avançaient « l'insipidité historique du fondamentalisme comme force culturelle au Canada ». En effet, les évangéliques fondamentalistes [...] ont toujours une présence relativement mineure dans l'évangélisme canadien [[313]](#footnote-313) (Hoover *et al.,* 2002 : 354).

Cette moins grande présence des fondamentalistes au Canada a une influence sur le différent degré de moralisme des deux communautés, ainsi que sur leur rapport divergent sur les questions familiales. En effet, lorsqu'il dresse un portrait-robot des fondamentalistes, Haynes (2009 : 160) écrit que « les fondamentalistes religieux se tournent vers les textes religieux fondateurs - telle que la Bible [...] - pour y trouver 'l'opinion' de Dieu sur divers sujets sociaux et politiques » [[314]](#footnote-314). Les fondamentalistes cherchent donc la réponse à toutes leurs questions dans la parole de Dieu, et suivent ses instructions à la lettre. Or, les sujets sociaux sur lesquels ils cherchent des directives sont précisément les questions familiales, si l'on en croit Himmelfarb (2001 : 92), selon laquelle les questions sociales centrales à ce dernier « Grand Réveil » sont « l'avortement et la promiscuité sexuelle ». Dans la mesure où la proportion de la population qui interprète la Bible comme la parole littérale de Dieu est deux fois plus importante aux États-Unis qu'au Canada selon Gallup, le mouvement fondamentaliste semble bien plus fort chez les premiers. C'est d'ailleurs aux États-Unis que le terme de « fondamentalisme religieux » a été employé pour la première fois, il y a plus d'un siècle, par des chrétiens conservateurs qui souhaitaient décrire leur revendication d'un retour aux « fondamentaux » de la religion, tels qu'ils étaient présentés dans la Bible (Haynes, 2009). Ainsi, le fondamentalisme religieux s'inscrit dans une démarche [320] militante d'opposition à ce que ses fidèles perçoivent comme une marche inexorable vers la sécularisation, menant à la marginalisation publique de la religion :

Le fondamentalisme religieux contemporain trouve ses racines dans la promesse ratée de la modernité, il se fait en réaction à ce qui est perçu comme des manifestations importunes de la modernité, particulièrement le déclin des valeurs morales ou tout ce qui est perçu comme sapant le statut de la famille en tant qu'institution sociale [[315]](#footnote-315) (Haynes, 2003 : 160).

Le fondamentalisme va donc au-delà de l'évangélisme ; en s'opposant à la modernisation, ses adeptes se coupent davantage du reste de la société et du monde public. Alors que l'évangélisme concerne essentiellement des doctrines, le fondamentalisme insiste sur les comportements et le style de vie de la population, d'où une condamnation plus sévère des structures familiales qui dérogent à la norme traditionnelle et des individus dont les choix de vie apparaissent en contradiction avec la morale aux yeux des traditionalistes. Les évangéliques canadiens - ainsi que l'ensemble de la population canadienne - sont moins influencés par les fondamentalistes puisque ceux-ci sont peu nombreux ; ils sont donc moins intransigeants à l'égard des mœurs sociales et familiales que ne le sont leurs homologues américains.

Par ailleurs, parce qu'il est inspiré de l'évangélisme britannique, qui était bien plus accommodant, l'évangélisme canadien ne s'est pas totalement éloigné du protestantisme, et conserve donc des attitudes moins empreintes d'absolu que celles de l'évangélisme américain, à qui la nette distinction du protestantisme classique assure une identité plus affirmée (Hoover *et al.,* 2002 ; Bean, Gonzalez et Kaufman, 2008). En effet, en se coupant des églises protestantes établies *(mainline churches),* ces derniers ont dû se retrancher dans des attitudes plus radicales afin de développer une identité propre qui se distingue clairement des églises protestantes classiques, faisant du moralisme une de leurs marques distinctive. La revendication identitaire, moins forte chez les évangéliques canadiens que chez leurs homologues américains, a nécessairement contribué à la différence que l'on constate entre la force du mouvement aux États-Unis et au Canada. Aux États-Unis, les évangéliques trouvent un écho important sur tout le territoire car ils peuvent mobiliser l'ensemble des Américains autour des valeurs protestantes, dans lesquels ceux-ci peuvent se reconnaître. Cette [321] mobilisation à grande échelle est rendue plus compliquée, sinon impossible, par les origines même du Canada :

Ayant été fondée, en partie, par des protestants contestataires fuyant la persécution religieuse en Grande Bretagne, la culture politique américaine tourne souvent autour de l'axe de ses origines évangéliques chrétiennes. Les territoires qui sont devenus le Canada, au contraire, ont été très tôt installés par des missionnaires catholiques, et les catholiques ont constitué une part importante de la population canadienne jusqu'à la moitié du vingtième siècle. Cette forte présence catholique a compliqué les efforts des protestants canadiens pour définir une identité nationale qui excluait les catholiques. L'histoire de compromis religieux du Canada n'a pas permis aux évangéliques canadiens de faire de la mobilisation autour de la défense de l'héritage protestant du pays [[316]](#footnote-316) (Bean, Gonzalez et Kaufman, 2008 : 929-930).

En d'autres termes, la division religieuse au Canada et l'absence de valeurs religieuses communes qui en découle a empêché l'évangélisme de trouver un écho soutenu auprès de la population canadienne et a donc beaucoup moins de force au nord de la frontière. En outre, dans la mesure où l'évangélisme est un mouvement protestant, il s'est implanté moins facilement au Canada, d'une part parce que la société canadienne est le fruit d'un héritage dans lequel les cultures protestante et catholique sont étroitement mêlées, d'autre part simplement parce qu'une part importante de sa population est catholique. Le Québec et les catholiques se sont donc maintenus en dehors de ces courants évangéliques, ce qui contribue également à leur attitude moins conservatrice à l'égard de la famille aujourd'hui.

Le lien entre les croyances religieuses et les croyances à l'égard de la famille semble donc se dessiner de plus en plus précisément. Premièrement, le Canada et le Québec sont moins engagés dans la religion, comme en atteste leur fréquentation beaucoup plus faible des services religieux que leurs voisins du sud. Ensuite, les Canadiens et les Québécois ont beaucoup moins tendance que les Américains à accorder de l'importance au dogme religieux et aux textes sacrés. Enfin, les Canadiens sont beaucoup moins susceptibles de faire partie d'un mouvement évangélique, et encore [322] moins de faire partie de la mouvance fondamentaliste, qui prône une stricte application des préceptes religieux à la sphère publique. Ainsi, nous nous attendons à ce que l'influence de la religion sur les questions familiales soit beaucoup moins marquée au Canada, et particulièrement au Québec, qu'aux États-Unis.

6.2. Le rôle de la religion  
dans les affaires familiales

6.2.1. Le loup dans la bergerie :  
la place de l'Église au sein de la famille

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si la vie privée était jadis désignée comme telle en regard de la vie publique, elle ne l'était pourtant pas par rapport à l'Église. Avant la sécularisation des sociétés, l'Église faisait partie intégrante de l'intimité des familles, elle était en leur sein, à chaque étape de la vie familiale. Le baptême représentait ainsi l'accueil officiel du nouveau-né dans ce monde, et les différentes cérémonies religieuses qui suivent l'enfance et l'adolescence - comme la première communion, la profession de foi et la confirmation des catholiques - étaient autant d'étapes importantes qui accompagnaient la croissance de l'enfant et le guidaient vers l'âge adulte. Enfin, la cérémonie du mariage marquait l'entrée dans le monde des adultes et célébrait la création d'une nouvelle famille. À travers les derniers sacrements et les funérailles, c'est également entre les mains de l'Église que l'on confiait les derniers instants de sa vie sur terre. En plus de toutes ces étapes officielles, l'homme d'église était en tout temps impliqué dans la vie des membres de la famille, les accompagnant, les conseillant, tantôt confesseur, tantôt confident. L'Église s'est donc invitée au sein des familles et jouait un rôle considérable auprès d'elles, influençant leur formation, leurs décisions, leur fonctionnement ou leur idéologie, avec ses préceptes ou de façon plus directe à travers les conseils des ecclésiastiques. Avant la laïcisation des sociétés, l'homme d'église était donc l'interlocuteur principal des familles dans tous les domaines, mais ce n'est plus exactement le cas à présent que la religion est de plus en plus marginalisée. L'État, les hommes de loi, les médecins, sont maintenant à même de prodiguer des conseils ou de [323] trouver des solutions aux problèmes juridiques, financiers, de santé ou psychologiques. Restent toutefois les problèmes moraux ou éthiques, ou encore les problèmes de conscience ou de spiritualité, mais là encore, il n'est pas certain que les psychologues n'aient pas remplacé les ecclésiastiques à mesure que l'État a remplacé l'Église dans la gestion de la vie des individus. En conséquence, on s'attend à ce que les sociétés qui font preuve d'une tendance séculaire plus forte aient moins tendance à se tourner vers la religion pour résoudre leurs problèmes et pour leur fournir des directives sur la manière de mener leur vie de famille.

Afin de vérifier cette hypothèse, nous cherchons à voir dans quelle mesure les sociétés ont recours à la religion pour faire face à leurs difficultés, et surtout dans quelle mesure la religion intervient dans le fonctionnement de leurs familles. Le *World Values Survey* permet d'évaluer le degré de confiance que les sociétés accordent à la religion pour régler leurs problèmes familiaux en demandant aux Américains, aux Canadiens et aux Québécois si les églises les aident à trouver des réponses à leurs problèmes familiaux. En 1990, environ 69% des Américains pensent que c'est le cas, comparativement à seulement 58% des Canadiens hors Québec. Au Québec, moins de la moitié de la population (49%) prête attention aux directives ecclésiastiques quant au fonctionnement de leur famille. En 2000, malgré un net recul de l'intrusion des églises dans la vie familiale, celles-ci sont encore les conseillères privilégiées de plus de la moitié les Américains (61%) et des Canadiens hors Québec (51%) en cas de problèmes familiaux. En revanche, seuls deux Québécois sur cinq (40%) pensent que les églises apportent une réponse adéquate aux problèmes familiaux.

Tableau 9 - Les églises apportent des réponses adéquates  
aux problèmes familiaux  
Personnes qui répondent positivement (%)

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
|  | 1982 | 1990 | 1999 (US) 2000 (Can) | 2006 |
| Québec | 63,62 | 49,14 | 39,57 | 28,31 |
| Can (sans Qc) | 58,06 | 50,45 | 52,42 |
| US | 73,83 | 69,21 | 60,96 | 58,33 |

Question posée : « *D'une façon générale, pensez-vous que dans votre pays les églises apportent de bonnes réponses aux problèmes qui se posent dans la vie de famille*» Source : World Values Survey

[324]

La perte de confiance en l'église s'accélère entre 2000 et 2006 au Québec et seulement 28% des Québécois trouvent des réponses à leurs problèmes familiaux dans la religion. La sécularité québécoise nous apparaît encore plus particulière au regard des données américaines et canadiennes pour cette période. En effet, pendant que la proportion québécoise chute de 10 points de pourcentage en l'espace de seulement six ans, les tendances canadiennes et américaines, quant à elles, restent stables (58% des Américains et 52% des Canadiens se tournent encore vers l'église pour trouver des réponses lorsqu'ils rencontrent des difficultés familiales en 2006). En d'autres termes, deux fois moins de Québécois que d'Américains font aujourd'hui entrer la religion dans leurs histoires familiales. L'influence des églises au cœur de la vie intime des familles québécoises a ainsi connu un recul très important entre 1990 et 2006, puisque la proportion des Québécois cherchant un recours à leurs problèmes familiaux dans les directives ecclésiastiques a baissé de 21 points de pourcentage en l'espace de quinze ans, ce qui représente une baisse deux fois plus importante que celle enregistrée aux États-Unis (11 points) et bien plus que celle du reste du Canada (6 points).

Par ailleurs, si les directives de leurs églises influencent moins le fonctionnement organisationnel et idéologique des familles, la religion occupe également une place moins importante dans leur formation, et en particulier dans le choix du partenaire. En effet, la compatibilité religieuse représente pour certains un critère essentiel dans la quête du partenaire (Lehrer, 1998), bien que dans des sociétés devenues laïques et dans lesquelles la religion joue un rôle de plus en plus mineur, le critère religieux tend à perdre de son importance (Voas, 2003). Ainsi, dans les pays occidentaux, alors que les unions interreligieuses étaient autrefois interdites, ou autorisées à la seule condition que l'un des deux partenaires se convertisse à la religion de l'autre, les frontières religieuses sont aujourd'hui bien plus perméables qu'elles ne l'étaient auparavant (Kalmijn, 1998). En Amérique du Nord, la diversité culturelle accrue entraîne une augmentation des unions conjugales interreligieuses. Ainsi, *Statistique Canada* rapporte que 19% des Canadiens en couple vivent en union interreligieuse en 2001 [[317]](#footnote-317), en hausse par rapport à 15% en 1981 (Clark, 2006). Le déclin [325] de l'appartenance religieuse est également un facteur non négligeable dans la croissance des unions interreligieuses puisque au Canada, si plus de la moitié de ces unions ont lieu entre catholiques et protestants (les deux plus grands groupes religieux au Canada), les deuxième et troisième grands groupes d'unions interreligieuses en 2001 sont les couples formés d'une personne n'ayant aucune religion et d'une personne catholique ou protestante. À l'évidence, l'hétérogamie religieuse semble plus facile à vivre chez les partenaires pour lesquels les convictions religieuses sont moins fortes. À l'inverse, « les groupes religieux qui observent leur doctrine religieuse de façon plus traditionnelle affichent un taux élevé de participation à la communauté religieuse et sont moins susceptibles d'être en union interreligieuse » (Clark, 2006 : 17). Ainsi, on retrouve des proportions plus faibles d'unions interreligieuses parmi les confessions évangéliques que dans les communautés protestantes conventionnelles [[318]](#footnote-318). Une implication plus profonde et plus conservatrice dans la religion semble donc influencer négativement la tendance à l'union interreligieuse. Les individus qui présentent un niveau de religiosité élevé sont en effet plus susceptibles d'accorder une plus grande importance à la compatibilité religieuse entre les partenaires que les personnes qui ont un niveau de religiosité plus faible (Sherkat, 2004). C'est pourquoi il n'est guère surprenant de constater que pour une proportion plus importante d'Américains que de Canadiens, partager les mêmes croyances religieuses est un facteur jugé essentiel à la réussite du couple. Selon le *World Values Survey,* en 1990, 44% des Américains pensent que la compatibilité religieuse est très importante pour la réussite d'un mariage, alors que seulement 28% des Canadiens y accordent une très grande importance.

C'est donc l'érosion de la religion dans les sociétés - la baisse de sa présence mais également l'affaiblissement de ses interdits - qui a ouvert la voie à ces unions mixtes autrefois très mal perçues, voire interdites. Cependant, la démocratisation des unions interreligieuses entraîne à son tour des répercussions sur la place de la religion dans les sociétés. Selon Voas (2003), les unions interreligieuses contribuent à l'affaiblissement de la religion, tant pour les partenaires que pour leurs enfants. Dans les sociétés dont le processus de sécularisation est avancé, les partenaires qui vivent en couple tout en appartenant à deux communautés religieuses différentes ont globalement [326] tendance à atténuer leur attachement à la religion puisque ce n'est pas une activité qu'ils peuvent partager, voire dont les différentes pratiques peuvent parfois se heurter. En outre, ces couples sont en moyenne moins susceptibles d'élever leurs enfants dans l'une de leurs deux religions puisque le choix se ferait nécessairement au détriment de l'autre. En privant leurs enfants d'une éducation religieuse, ils augmentent les chances que ceux-ci ne développent aucune appartenance religieuse, ce qui au fil des générations conduit à une disparition progressive de l'appartenance religieuse, processus que Voas (2003) qualifie de « stérilité religieuse » [[319]](#footnote-319). Si ce schéma se vérifie dans la plupart des pays européens, il est primordial de noter que celui-ci ne se retrouve pas aux États-Unis, où l'union interreligieuse ne conduit pas systématiquement à une érosion de la religion, ni entre les partenaires, ni au niveau de leurs enfants. Cette différence entre l'Europe et les États-Unis s'explique par l'avancement très nettement moins marqué de la sécularisation de la société américaine : « Dans les pays moins laïcs, en particulier aux États-Unis, le mariage hétérogame ne semble pas se solder par une perte de l'affiliation religieuse. [...] Cette situation ressemble à celle de l'Angleterre d'avant-guerre » [[320]](#footnote-320) (Voas, 2003 : 92). En somme, les États-Unis ne sont globalement pas réticents aux unions interreligieuses et modernisent leurs comportements vis-à-vis des barrières religieuses autrefois en place (et encore présentes dans les communautés religieuses plus conservatrices), mais les Américains diffèrent des Européens car leur attachement à la religion est si fort que l'homogamie religieuse ne remet pas en cause leur adhésion à la religion :

Le mariage dans les pays occidentaux devient de plus en plus séculaire [...]. [N]on seulement les mariages interreligieux sont devenus de plus en plus courants aux États-Unis au cours du XXe siècle, mais la conversion qui était associée au mariage est également devenue moins fréquente. En même temps que le fait de trouver un partenaire d'un autre groupe religieux est devenu plus acceptable, en d'autres termes, il est également devenu plus acceptable pour les époux de garder leur appartenance religieuse même après le mariage. Il reste à voir si les États-Unis vont suivre la route que semblent avoir prise l'Angleterre, les Pays Bas et d'autres pays européens, à savoir que les unions interreligieuses poussent à l'érosion de l'appartenance religieuse [[321]](#footnote-321) (Voas, 2003 : 97).

[327]

Quant au Canada, s'il est certes plus laïc que les États-Unis, l'état d'avancement de la sécularisation de la société canadienne, et par conséquent l'impact des unions interreligieuses sur la force de la religion, n'est pas encore au niveau de celui des pays européens.

La religion a donc de moins en moins sa place au cœur des familles canadiennes et américaines ; c'est moins souvent vers elle que l'on se tourne pour trouver des réponses aux problèmes familiaux, et elle n'est plus un critère essentiel dans le choix du partenaire pour la plupart des Canadiens et des Américains. Toutefois, bien que les Américains, comme leurs voisins du nord, laissent moins entrer la religion dans le processus décisionnel des différents aspects de leur vie familiale, le fort attachement qu'ils portent à la religion confère tout de même à celle-ci une place bien plus grande dans les familles américaines que dans les familles canadiennes. En 1990, selon le *World Values Survey,* 86% des Américains pensent qu'il est important d'avoir une cérémonie religieuse lors d'un mariage. En comparaison, 82% des Canadiens hors Québec et 79% des Québécois pensent qu'un mariage doit nécessairement passer par une cérémonie religieuse. Si ces données permettent dans une certaine mesure de montrer que les Américains accordent davantage d'importance que les Québécois ou que les autres Canadiens à l'accompagnement religieux pour cette étape de leur vie, le résultat est probablement biaisé par la popularité des cérémonies religieuses, très fortement ancrées dans l'imaginaire des sociétés occidentales. Il est en effet habituel de voir des couples se marier à l'église non pour l'importance que ceux-ci accordent à la symbolique religieuse en elle-même mais plutôt pour le faste d'une telle cérémonie ou simplement au nom de la tradition [[322]](#footnote-322). L'importance de l'Église dans l'intimité des Canadiens et Américains se mesure peut-être alors mieux à travers la place accordée à la religion dans l'éducation quotidienne des enfants. Ainsi, selon le *World Values Survey,* 52% des Américains pensent que la religion doit être présente à la maison pour l'éducation des enfants en 2000, alors que seulement 31% de l'ensemble des Canadiens partagent cette conception sur l'éducation religieuse. La religion est donc plus présente [328] au cœur des foyers américains, alors que les Canadiens tendent de plus en plus à limiter son intrusion dans la vie de leurs familles.

6.2.2. L'influence de la religion  
sur les attitudes à l'égard de la famille

Si la religion occupe encore une place certaine - bien que réduite depuis la fin des années 1960 - dans les familles nord-américaines, celle-ci devrait en toute logique influencer les opinions des croyants sur les questions familiales. En effet, les bases de la famille traditionnelle ayant été historiquement dictées par la religion, il paraît vraisemblable que les personnes qui adhèrent fortement aux préceptes religieux condamnent tout écart par rapport à cette doctrine. En outre, nous avons montré que les individus et les sociétés les plus religieux font preuve d'un attachement plus fort à la morale ; il est donc probable qu'ils condamnent plus sévèrement des comportements qui participent selon eux au déclin de la morale. En 2002, un sondage Angus Reid mené auprès des Américains et des Canadiens permet de mesurer l'acceptation à l'égard de l'avortement de la part des protestants et des catholiques. Aux États-Unis, une proportion similaire de protestants (55%) et de catholiques (54%), soit la majorité dans les deux groupes, estiment que cette pratique est immorale (Mazzuca, 2002). Au Canada, à l'inverse, la majorité des protestants (56%) et des catholiques (51%) jugent l'avortement comme étant moralement acceptable, les deux groupes religieux faisant preuve ici encore de proportions assez semblables. En d'autres termes, dans les deux pays, l'appartenance religieuse, qu'elle soit catholique ou protestante, ne semble pas avoir une influence considérable sur les attitudes à l'égard de la moralité de l'avortement. Dans la mesure où l'avortement est sans doute l'une des questions familiales qui rencontre la plus forte opposition de la part des églises, il est probable que l'appartenance religieuse n'influence pas notablement l'attitude à l'égard des autres questions familiales. Widmer, Treas et Newcomb (1998) confirment d'ailleurs l'absence d'influence de celle-ci lors d'une étude portant sur les attitudes de 24 pays à l'égard de la sexualité en dehors du mariage. Selon eux, les pays les plus conservateurs en matière de sexualité, dont font partie les États-Unis, se démarquent non pas par leur appartenance religieuse à proprement parler mais plutôt par leur religiosité :

[329]

Les États-Unis se distinguent [des autres pays occidentaux] : ils sont manifestement plus conservateurs que les pays européens dans leur attitude sexuelle. En fait, les attitudes américaines à l'égard de la sexualité en dehors du mariage les classent du côté de l'Irlande, de l'Irlande du Nord et de la Pologne, trois pays que l'on associe à des populations catholiques conservatrices. D'autres pays en principe catholiques (par exemple l'Italie) ne se retrouvent pas dans ce groupe, donc le dénominateur commun des Conservateurs Sexuels n'est pas la religion en elle-même. Une analyse des données de *Y International Social Survey Program* (ISSP) sur la fréquentation de l'église, en revanche, indique que les pays regroupés sous la dénomination des Conservateurs Sexuels sont ceux dans lesquels la population rapporte une participation fréquente à l'église [[323]](#footnote-323) (Widmer, Treas et Newcomb, 1998 : 356).

Ce n'est donc pas seulement la religion qui est en cause, puisque d'autres pays officiellement religieux n'ont pas la même attitude par rapport à la morale et à la sexualité, mais bien la religiosité, puisque une fréquentation assidue des services religieux entraine une attitude plus moralisatrice à l'égard de la sexualité. Il est alors vraisemblable de penser que le même schéma s'applique aux autres questions familiales. Flouri et Buchanan (2001) ont du reste montré en Grande Bretagne qu'en se fondant sur la religiosité des Britanniques, il est possible de prédire leurs attitudes à l'égard du mariage. Nous cherchons alors à vérifier cette hypothèse en confrontant la variable de la fréquentation des offices religieux et l'attitude à l'égard des comportements familiaux. Nous choisissons de comparer, à l'aide des données du *World Values Survey,* les attitudes des Canadiens et des Américains très pratiquants - assistant aux offices religieux plus d'une fois par semaine - avec celles de ceux qui ne sont pas du tout pratiquants - ne se rendant à l'église jamais ou pratiquement jamais. Nous espérons ainsi mesurer l'influence de la religion dans certaines questions familiales emblématiques, telles que le rôle des sexes, le mariage, la sexualité hors mariage, l'homosexualité, et l'avortement.

[330]

La religion et le rôle des sexes

Au sujet de toutes les évolutions familiales qui n'ont pas reçu le soutien de l'Église ou qui vont à l'encontre des fondements traditionnels du mariage, nous nous attendons à ce que les croyants les plus pratiquants se montrent moins ouverts. De plus, dans la mesure où les Américains adhèrent à la religion d'une manière plus entière que les Canadiens ou les Québécois, l'influence de la religiosité devrait être plus importante au sud de la frontière. Nous l'avons dit, la famille traditionnelle repose, entre autres, sur la répartition différentiée des tâches selon le sexe, ce que prône la plupart des religions, de même que la nécessaire soumission de la femme à l'homme dans la sphère privée. Dans le christianisme par exemple, le statut inférieur de la femme doit beaucoup aux écrits de Paul, qui affirme dans le 1er Epître aux Corinthiens : « Je veux cependant que vous le sachiez : le chef de tout homme, c'est le Christ ; le chef de la femme, c'est l'homme ; et le chef du Christ, c'est Dieu » [[324]](#footnote-324). On peut également lire dans l'Epître aux Ephésiens une déclaration au contenu assez similaire :

Soyez soumis les uns les autres dans la crainte du Christ. Que les femmes le soient à leurs maris comme au Seigneur : en effet le mari est le chef de sa femme, comme le Christ est le chef de l'Église, lui le Sauveur du Corps ; or l'Église se soumet au Christ ; les femmes doivent donc, et de la même manière, se soumettre en tout à leurs maris.

Plus récemment, les évangéliques ont réaffirmé cette soumission des femmes à l'autorité des hommes au travers du préambule au Message de la foi baptiste de 2000, qui soutient que « la femme doit se soumettre avec grâce à la volonté de son mari, serviteur de Dieu, de même que l'Église se soumet volontairement à la volonté du Christ » (Betz, 2008 : 61). On s'attend alors à ce que les plus pratiquants soulignent davantage l'attachement de la femme au foyer, puisque cela semble être sa place aux yeux de la religion. Selon le *WVS,* en 1990, parmi les Américains qui assistent à un office religieux plus d'une fois par semaine, 64% sont tout à fait d'accord ou d'accord pour dire que « ce que la plupart des femmes veulent vraiment c'est un foyer et un enfant », comparativement à 44% des Américains qui ne se rendent jamais ou pratiquement jamais à l'église. Au Canada, la même différence se retrouve entre les pratiquants et les non pratiquants, mais l'écart entre les deux est plus important qu'aux [331] États-Unis : la proportion des pratiquants d'accord avec la place de la femme au foyer est presque deux fois supérieure (62%) à celle des non pratiquants (34%). Nous noterons que chez les non pratiquants, les Américains semblent plus opposés à l'égalité entre hommes et femmes que les Canadiens. En revanche, curieusement, les pratiquants et les non pratiquants dans les deux pays tombent d'accord sur la participation des femmes dans la sphère publique. Cet écart n'existe en effet presque plus en 2000 aux États-Unis, où 66% des Américains assistant aux offices religieux plus d'une fois par semaine et 71% de ceux n'y assistant jamais pensent que l'homme et la femme doivent tous deux contribuer au revenu de la famille. Au Canada, la proportion des pratiquants (73%) et des non pratiquants (74%) en accord avec cette affirmation est même similaire. Si les pratiquants se rangent du côté des préceptes religieux plutôt clairs en matière du rôle de la femme à la maison et dans sa famille, en l'absence de directives de leur église quant à la participation des femmes dans la sphère publique, ils adoptent les attitudes de leurs compatriotes. Ainsi, les pratiquants canadiens - à l'image de leurs compatriotes non pratiquants - ont plus tendance à soutenir la double contribution de l'homme et de la femme au foyer que les pratiquants américains, et même davantage que les Américains non pratiquants. Selon Lipset (1991), la différence entre les attitudes américaines et canadiennes à l'égard du rôle des femmes est directement liée à la présence plus forte de la religion dans la société américaine :

L'augmentation de la participation des femmes dans l'enseignement supérieur et sur le marché du travail au Canada, qui les place à présent statistiquement dans une meilleure position que leurs homologues au sud de la frontière, semble refléter la force moindre des valeurs traditionnelles fondées sur la religion au sujet des sexes au nord [de la frontière]. Comme nous l'avons vu, les États-Unis sont l'une des sociétés les plus religieuses et traditionnelles de la chrétienté, et les croyances fondamentalistes sont liées aux attitudes à l'égard du rôle des femmes dans la famille et dans l'économie. Moins de femmes sont retenues par des valeurs traditionnelles au Canada qu'aux États-Unis [[325]](#footnote-325) (Lipset, 1991 : 191).

Si la plus grande égalité entre les hommes et les femmes au Canada est le résultat de l'attachement moins fort des Canadiens à la religion, on comprend à présent pourquoi [332] les Québécois font preuve d'attitudes bien plus égalitaires que le reste des Canadiens et que les Américains. D'ailleurs, Rindfuss, Brewster et Kavee (1996) avancent, quant à eux, que les catholiques sont moins susceptibles que les protestants de croire que les jeunes enfants souffrent lorsque leur mère occupe un emploi rémunéré. Ce dernier point confirme le caractère plus égalitaire des Canadiens, dont la majorité est catholique, et à plus forte raison des Québécois, comparativement aux Américains, dominés par la religion protestante.

La religion et le mariage

Outre la répartition différenciée des rôles selon les sexes, l'un des principes constitutifs de la famille traditionnelle repose sur le mariage entre un homme et une femme comme fondement du couple. Sans surprise, cette vision sacralisée de l'institution du mariage est bien plus présente chez les pratiquants que chez les non pratiquants, et ce dans les deux pays. Ainsi, si l'on en croit les données du *WVS,* 32% des Canadiens et 33% des Américains assistant aux offices religieux plus d'une fois par semaine en 1990 pensent que le divorce ne peut jamais être justifié. En revanche, seulement 7% des Canadiens et 10% des Américains ne se rendant jamais ou pratiquement jamais à l'église rejoignent cette condamnation absolue du divorce. Dans les deux pays, la religiosité exerce donc une influence considérable sur la représentation du mariage, lui conférant un statut bien plus intouchable aux yeux des pratiquants qu'à ceux des non pratiquants. Cette différence se retrouve également chez les jeunes adultes, bien que ceux-ci soient moins religieux que leurs aînés et qu'ils aient grandi dans une société séculaire. Chez les jeunes Canadiens, par exemple, l'écart entre les attitudes des pratiquants et des non pratiquants est très important, y compris sur des pratiques familiales extrêmement répandues parmi leur génération, à l'image de l'union libre. Au Canada, selon Bibby (2004), 37% des jeunes adultes âgés de 18 à 34 ans qui assistent à des services religieux chaque semaine « désapprouvent et n'acceptent pas » l'idée que leurs enfants vivent en union libre, comparativement à seulement 3% de ceux qui ne s'y rendent pas aussi fréquemment. La condamnation de l'union de fait de la part de ces jeunes pratiquants les oppose résolument aux autres individus du même groupe d'âge, puisqu'ils ne sont que 21% à adhérer à l'idée selon laquelle « les personnes qui vivent ensemble avant de se marier sont plus susceptibles d'avoir un bon mariage », [333] comparativement à 73% de ceux qui n'assistent pas de manière hebdomadaire aux services religieux. Les jeunes pratiquants ont davantage tendance à associer ce mode de vie conjugale à une forme de décadence sexuelle et morale, puisque pour une majorité d'entre eux (53%), la cohabitation ne sous-entend pas le même niveau de fidélité sexuelle que le mariage, alors que seulement 26% des jeunes adultes canadiens moins pratiquants voient un engagement sexuel plus faible dans l'union libre que dans le mariage (Bibby, 2004). La forte adhésion de ces jeunes pratiquants aux valeurs traditionnelles et religieuses du mariage les pousse à la condamnation des autres structures conjugales, alors même que celles-ci sont courantes parmi les jeunes de leur groupe d'âge, et tout particulièrement au Canada.

La religion et la sexualité hors mariage

Au-delà de la structure familiale qu'est l'union libre - et bien que son existence représente une menace pour l'institution du mariage - c'est surtout le mode de relation sexuelle véhiculé par l'union de fait qui est réprouvé par les pratiquants. Désapprouver l'union libre revient à ne pas cautionner les relations sexuelles entre conjoints de fait, et appliquer ainsi les principes religieux du mariage comme cadre unique de la sexualité. Au Canada, Wu (2000) constate une corrélation entre une fréquentation élevée de l'église et une attitude négative et plus conservatrice à l'égard des relations sexuelles avant le mariage et à l'égard de l'union libre. Bibby (2004) apporte la preuve de la réticence à l'égard de la sexualité prénuptiale chez les pratiquants, au sein même du groupe dans laquelle elle est pourtant la plus fréquente. A l'échelle nationale, parmi les Canadiens âgés de 18 à 34 ans, 37% des jeunes adultes qui assistent à des services religieux chaque semaine admettent désapprouver et ne pas accepter les relations sexuelles avant le mariage chez les plus de 18 ans, comparativement à 3% Canadiens de ce même groupe d'âge qui vont à l'église moins d'une fois par semaine. L'âge ou l'irresponsabilité ne sont pourtant pas en cause dans cet indicateur puisqu'il est clairement question de sexualité prénuptiale chez les personnes majeures. C'est donc explicitement le fait que les partenaires ne soient pas mariés qui dérange près de deux jeunes Canadiens pratiquants sur cinq. De même, les pratiquants ont également davantage tendance que les autres à condamner la sexualité extra conjugale, dans la mesure où les époux se jurent fidélité devant Dieu et où la sexualité ne doit pas être un [334] instrument de plaisir - or, le plus souvent, ce n'est pas de procréation dont il est question dans les relations adultères. Ainsi, les données du *World Values Survey* de 1990 indiquent qu'au Canada, l'adultère n'est jamais justifié aux yeux de 78% des Canadiens très pratiquants et de 45% de ceux qui ne se rendent jamais à l'église. Aux États-Unis, ces proportions sont respectivement de 87% et de 57% pour les personnes très pratiquantes et celles qui sont non pratiquantes. Ainsi, si l'écart entre les pratiquants et les non pratiquants est assez similaire au Canada et aux États-Unis, les Canadiens pratiquants sont résolument moins conservateurs que leurs homologues américains à l'égard de la sexualité extra conjugale. Parallèlement, une fois encore, les Canadiens non pratiquants condamnent moins fermement l'adultère que les Américains non pratiquants. Par conséquent, s'il est certain que la religiosité pousse les individus vers des attitudes plus morales, il est délicat de la tenir pour unique responsable du caractère plus conservateur de la société américaine à l'égard des questions familiales.

La religion et l'homosexualité

L'Église catholique et la plupart des églises protestantes réaffirment régulièrement leur ferme condamnation de l'homosexualité. Les personnes qui font preuve d'une adhésion aux préceptes religieux et d'une implication dans leur église plus fortes devraient donc avoir tendance à condamner davantage l'homosexualité que les non pratiquants. Ainsi, 65% des Canadiens et 53% des Américains qui se rendent à l'église plus d'une fois par semaine déclarent que l'homosexualité ne peut en aucun cas être justifiée, comparativement à respectivement 21% et 16% des Canadiens et des Américains qui n'assistent jamais ou pratiquement jamais aux offices religieux, si l'on en croit les données du *WVS* de 2000. En outre, cette même année, 30% des Canadiens et 31% des Américains très pratiquants ont mentionné les couples de même sexe parmi les gens qu'ils n'aimeraient pas avoir comme voisin, alors que seulement 11% et 15% des non pratiquants au Canada et aux États-Unis respectivement n'aimeraient pas vivre à côté d'homosexuels. En regardant plus en détails les attitudes des jeunes pratiquants canadiens, 71% des jeunes âgés de 18 à 34 ans qui ont une fréquentation hebdomadaire de l'église « désapprouvent et n'acceptent pas » l'idée que leurs enfants aient des relations homosexuelles, alors que cette position est partagée par seulement 18% des non pratiquants dans ce même groupe d'âge (Bibby, 2004). L'écart entre les pratiquants [335] et les non pratiquants semble donc être d'autant plus important que la condamnation de la part des instances religieuses est forte. Si la plupart des religions condamnent l'homosexualité en tant que telle, elles lui confèrent également souvent un caractère menaçant envers les valeurs familiales traditionnelles et envers l'institution de la famille. Avec l'acceptation grandissante des structures familiales homoparentales par les sociétés nord-américaines, l'opposition des pratiquants à l'homosexualité prend la tournure d'un combat contre le déclin moral qui guette les familles, comme l'explique Butler (2007 : 150) : « Les personnes qui s'opposent au mariage entre personnes de même sexe considèrent par conséquent qu'elles sont investies du devoir religieux de protéger les valeurs familiales d'une société de plus en plus laïque et insensible » [[326]](#footnote-326). Ce sentiment d'être engagé dans une mission dont le but ultime est la protection de la famille explique probablement pourquoi les attitudes des Canadiens pratiquants sont aussi tranchées et différentes de celles de leurs compatriotes non pratiquants. En effet, ils sont bien plus sévères à l'égard de l'implication de l'homosexualité dans la famille : seulement 37% des Canadiens qui se rendent à l'église chaque semaine trouvent que les couples de même sexe réussissent bien à élever leurs enfants alors que c'est le cas de 69% des Canadiens qui ne fréquentent pas aussi souvent l'église (Bibby, 2004). Ainsi, les Canadiens pratiquants font preuve d'un soutien bien plus faible que leurs compatriotes moins pratiquants à l'égard des structures homoparentales : seulement 37% des Canadiens pratiquants voudraient que les gouvernements agissent afin de s'assurer que les familles homoparentales reçoivent les mêmes bénéfices que les autres familles, comparativement à 76% des Canadiens qui pratiquent moins souvent leur religion. De plus, alors que trois quarts (74%) des Canadiens moins pratiquants soutiennent le droit au mariage des couples de même sexe, seulement 21% des pratiquants soutiennent le mariage homosexuel, et 22% pensent que ces couples devraient pouvoir adopter des enfants (par rapport à 58% des moins pratiquants) (Bibby, 2004). Devant la menace qu'elle représente pour la famille et la société aux yeux de l'Église, les opinions des plus fervents pratiquants reflètent leur volonté de voir l'homosexualité exclue des familles canadiennes, alors que les individus qui ne sont pas influencés par la religion ont davantage tendance à l'accepter largement, ce qui se traduit immanquablement par un écart très marqué entre les attitudes des pratiquants et celles des non pratiquants.

[336]

La religion et l'avortement

Nous retrouvons à peu près les mêmes résultats concernant la question de l'avortement, très sévèrement condamnée par la plupart des instances religieuses puisqu'elle enfreint un certain nombre de leurs principes. Dès le début des années 1970, alors même que le Québec se libère à peine du joug de l'Église catholique, Henripin et Lapierre-Adamcyk (1974 : 114) notent déjà « un lien très net entre la religiosité et une attitude plus stricte à l'égard de l'avortement » chez les Québécoises. Des années après, cette influence de la pratique religieuse sur les attitudes face à l'avortement se retrouve, au Canada et aux États-Unis, et semble même s'être amplifiée. Ainsi, en 1990, les données du *WVS* révèlent que la moitié des Canadiens non pratiquants (50%) et 44% des Américains non pratiquants approuvent le fait qu'une femme ait recours à l'avortement lorsque celle-ci ne souhaite pas avoir d'enfants supplémentaires. En revanche, chez les croyants très pratiquants, ce soutien chute à seulement 6% au Canada et aux États-Unis, ce qui équivaut à une condamnation quasi totale de l'avortement lorsque celui-ci est motivé par des raisons « pratiques ». L'influence des convictions religieuses nous apparaît alors pleinement sur cet indicateur, et transparaît également, même si l'écart n'est pas aussi flagrant, lorsque d'autres raisons sont invoquées. Ainsi, lorsque la femme choisit d'avorter suite à un diagnostic de handicap de l'enfant qu'elle porte, moins d'un tiers des nord-américains très pratiquants (31% au Canada et 30% aux États-Unis) donnent leur approbation, alors que respectivement 75% et 70% des Canadiens et des Américains non pratiquants soutiennent sa décision. Même dans des cas extrêmes, lorsque la vie de la femme est engagée, les pratiquants très fervents ont une position plus radicale ; certains sont prêts à sacrifier la vie de la femme au nom de la vie qu'elle porte, puisque 75% d'entre eux au Canada et 67% aux États-Unis approuvent l'avortement lorsque la vie de la femme est menacée par la grossesse, quand près de la totalité des individus qui ne sont pas pratiquants (97% des Canadiens et 95% des Américains) font passer la vie de la mère avant celle du fœtus.

L'adhésion aux préceptes religieux et la pratique religieuse exercent sans conteste une influence considérable sur les attitudes à l'égard des questions familiales, et l'écart entre les pratiquants et les non pratiquants est d'autant plus grand que l'opposition de l'Église à ces pratiques et à ces comportements familiaux est forte. Cependant, deux remarques émergent de cette comparaison des attitudes familiales des pratiquants et des non pratiquants. La première est que presque systématiquement, les [337] Canadiens non pratiquants se sont montrés plus ouverts que les Américains non pratiquants sur les questions familiales. Ceci semble indiquer qu'au-delà de l'influence de la religion, les valeurs même de la société influencent les populations, même celles qui ne sont ni pratiquantes ni croyantes. La seconde est que presque toujours, les Canadiens pratiquants se sont avérés moins conservateurs que les Américains pratiquants, signe que la religion canadienne en elle-même est peut-être moins conservatrice que la religion américaine (ce qui serait en cohérence avec les différences entre les évangélismes américaine et canadiens que nous avons vues précédemment), ou encore que les pratiquants canadiens subissent également l'influence des valeurs plus ouvertes de leur société. C'est en tout cas la réflexion que mène Tatalovitch (1996 : 11) au sujet de l'attitude adoptée par les Églises américaines et canadiennes au sujet de l'avortement : « Là où la hiérarchie catholique américaine a entrepris de mener une offensive politique véhémente contre l'avortement, les évêques canadiens ont adopté une approche résolument plus mesurée » [[327]](#footnote-327). Ainsi, si la religion influence l'attitude des populations au sujet des questions familiales, la nature même des sociétés, selon qu'elles sont plus éprises d'absolu comme les États-Unis, plus tournées vers le compromis comme le Canada, ou plus libérales comme le Québec, influence en retour la nature de la religion.

6.2.3. Quand les choix familiaux priment sur la religion :  
l'exemple du recul de l'Église catholique  
au Québec

Récemment, Wu (2000), dans son étude sur les attitudes des Canadiennes à l'égard de certains comportements familiaux, a démontré que les catholiques accordent moins d'importance au mariage que les protestantes. Plus surprenant, les catholiques accordent même moins d'importance au mariage que les femmes qui déclarent ne pas avoir de religion. Suivant la même logique, il s'avère également que les catholiques manifestent une bien plus grande approbation à l'égard de l'union libre et des rapports sexuels avant le mariage que ne le font les protestantes et les femmes avec d'autres [338] orientations religieuses. En outre, les catholiques font montre du même niveau d'acceptation de ces pratiques que les femmes sans orientation religieuse. Dans la mesure où la moitié des catholiques canadiens vivent au Québec, où ils représentent plus de 80% de la population *(Statistique Canada,* 2003b), ces tendances nous renseignent sur la plus grande ouverture des Québécois en la matière, ainsi que sur leur total détachement des préceptes de l'Église catholique. Le succès de l'union libre au Québec et sa tendance à remplacer progressivement le mariage sont d'ailleurs bien le signe que les Québécois passent à présent outre les consignes de l'Église. Ils cherchent même à officialiser cette désunion entre l'Église et eux-mêmes en institutionnalisant des comportements familiaux autrefois réprouvés par la religion, en supprimant par exemple dans le nouveau Code civil de 1980 la distinction légale entre les enfants nés de parents mariés et ceux nés en dehors du mariage. Le fait que la filiation ne se fasse plus sous condition du mariage facilite la transformation de l'union libre en structure familiale et marque une dissociation très claire de la tradition catholique. L'Église catholique a ainsi définitivement perdu son caractère normatif au Québec, ce que confirme ironiquement un sondage de 2006 révélant que 76% des Québécois sont en faveur du mariage des prêtres hétérosexuels, et que 40% se déclarent même favorables au mariage des prêtres gays (Lisée, 2006). Malgré leurs vaines tentatives pour relancer la popularité du mariage, il n'est pourtant pas certain que ce soutien ostentatoire à l'institution du mariage comble véritablement les responsables de l'Église.

En réalité, cela fait déjà quelques décennies que les Québécois se sont détournés des directives catholiques, précisément à cause de l'incompatibilité de celles-ci avec les comportements familiaux auxquels ils aspiraient, et en particulier les comportements reproductifs. Longtemps, le dilemme entre rester un bon catholique en suivant les préceptes de l'Église et opter pour le contrôle des naissances a été un véritable cas de conscience pour les Québécois, comme le rapporte Gauvreau (2004 : 22) :

Ainsi, l'évolution à la baisse des niveaux de fécondité ne signifie pas nécessairement qu'il y a transgression des règles de l'Église catholique, comme en témoigne la très grande proportion de couples qui tentent de limiter la taille de leur famille en inscrivant leur démarche à l'intérieur des paramètres définis par l'Église catholique. Il serait faux toutefois de conclure que ce respect des règles de l'Église témoigne d'une adhésion complète et inconditionnelle des couples aux prescriptions de l'Église. Pour beaucoup, la situation était source de tensions ; ces couples étaient souvent tourmentés et vivaient très difficilement les contraintes découlant de leur appartenance religieuse.

[339]

Ce sentiment de tourmente s'explique aisément par la dialectique de culpabilisation, au-delà de la moralisation, qui émane des instances catholiques dans le Québec d'avant la Révolution tranquille. L'idée du péché, de la culpabilité, voire de la sanction - humaine et divine - est omniprésente dans le discours catholique québécois ; cette culpabilisation représente certainement un frein à l'évolution des comportements familiaux, et particulièrement à ceux qui touchent à la question tabou de la sexualité. Jusqu'à la fin des années 1960, les Québécois tentent donc tant bien que mal de concilier contrôle des naissances et préceptes religieux, mais l'entêtement de l'Église à interdire la contraception alors même que celle-ci se répand dans le reste de l'Amérique du Nord pousse les Québécois à remettre en question la doctrine catholique. Pour Pollard et Wu (1998 : 350), « il est devenu de plus en plus difficile de se tenir au système de valeurs catholique qui interdisait l'utilisation des nouvelles technologies contraceptives plus efficaces du début des années 1960, et l'adhésion à ces valeurs a semblé de moins en moins adaptée aux yeux des Québécoises » [[328]](#footnote-328). À partir des années 1970, les comportements québécois s'écartent ouvertement des règles catholiques : en 1971, les trois quarts (73%) des Québécoises de moins de 35 ans expriment leur désaccord avec l'interdiction catholique de la contraception, et 78% d'entre elles déclarent qu'il n'y a aucune obligation morale à se conformer à cette interdiction (Henripin et Lapierre-Adamcyk, 1974). Dès 1974, ces résultats forcent Henripin et Lapierre-Adamcyk à faire le constat suivant : « Il est inutile de faire de longs commentaires ; 1' 'obstacle religieux' à la pratique de la contraception ne touche plus qu'une petite minorité des catholiques du Québec » (Henripin et Lapierre-Adamcyk, 1974 : 104).

De nombreux travaux (Pollard et Wu, 1998 ; Laplante, 2006 ; McLaren et McLaren, 1997) laissent entendre que c'est en fait la réaction conservatrice de l'Église catholique face à l'arrivée de la pilule dans les années 1960 qui déclenche la remise en cause des préceptes catholiques en tant que guides moraux pour les Québécois. Durant le XXe siècle, l'Église catholique aurait en effet fait en sorte d'entretenir le manque d'accès à l'information sur la contraception afin de maintenir volontairement un taux de fécondité élevé au Québec (McLaren et McLaren, 1997). Mais dans les années 1960, les fidèles se montrent très désireux de savoir ce que pense l'Église de la nouvelle pilule contraceptive. Nombre d'entre eux fondent beaucoup d'espoir sur cette méthode car ils [340] la croient compatible avec les préceptes catholiques dans la mesure où elle ne bloque pas le sperme - à la différence des préservatifs ou du diaphragme - et, ainsi, ne contrevient pas directement à la vie. Alors que les Québécois espèrent que l'Église assouplisse un peu sa position morale sur la sexualité, l'Encyclique *Humanae Vitae* de Paul VI en 1968 réaffirme au contraire l'interdiction de la contraception artificielle. Parallèlement à cela, le rapport de la *Commission d'étude sur les laïcs et l'Église,* paru en 1971 - dont les Québécois attendaient beaucoup puisque cette commission était censée moderniser l'Église catholique au Québec - évite soigneusement le sujet des questions morales et sexuelles (Laplante, 2006). La déception est donc double pour les Québécois, qui décident alors de contourner les ordres papaux et d'utiliser la contraception malgré l'interdiction de leur Église. Ainsi, si la religion influence les attitudes et les comportements familiaux, l'inverse est également possible, comme au Québec, où les envies familiales ont poussé de nombreux individus à se détourner de la religion. À partir de cette incompréhension entre les catholiques québécois et leur Église, le catholicisme perd son pouvoir normatif sur les comportements reproductifs dans un premier temps, puis familiaux dans un second (Pollard et Wu, 1998).

À la fin des années 1960, certains évêques canadiens sont convaincus que l'opposition de l'Église à la contraception est la raison principale de la perte de fidèles, en particulier chez les femmes. Ainsi, ils décident de répudier l'Encyclique de 1968 et consentent à la légalisation de la contraception, en affirmant dans une lettre collective que l'usage de la contraception est une question de conscience individuelle (McLaren et McLaren, 1997). Toutefois, le fossé entre la réalité de la vie quotidienne des Québécois d'une part, et la conception de la société et de la famille selon l'Église catholique d'autre part, demeure irréconciliable. Le Concile de Vatican II avait par ailleurs réaffirmé en 1966 le caractère sacré du mariage et de la famille en faisant la promotion de la chasteté au sein du mariage, et condamné l'érotisme, la contraception et le divorce. À cette occasion, l'Église avait d'ailleurs rappelé aux femmes leur infériorité par rapport aux hommes et leur devoir de soumission à l'autorité de leur mari. En outre, les comportements contraires à la procréation - tels que la contraception, la masturbation et l'homosexualité - avaient été élevés au deuxième rang dans la hiérarchie des péchés, juste derrière les homicides (McLaren et McLaren, 1997). Cette vision traditionnelle et moralisatrice de la famille - voire archaïque en regard des évolutions familiales et sociétales de la deuxième partie des années 1960 en Amérique du Nord - tranche résolument avec la réalité et les envies de modernité des familles québécoises. Dès lors, [341] c'est ce durcissement de l'Église catholique qui va précisément pousser le Québec à s'en détourner, à la différence du Canada anglophone, dont le rapport à l'Église n'est pas aussi discordant. Laplante, Miller et Malherbe (2006) mettent en avant deux grandes différences entre le catholicisme et le protestantisme, qui expliquent les deux réactions très différentes des populations québécoise et canadienne anglophone à l'égard des questions familiales.

La première concerne la position de ces deux courants religieux au sujet du divorce. Alors que le pape condamne fortement le divorce, celui-ci est accepté par toutes les églises protestantes, et le remariage y est autorisé et même encouragé. La *Loi sur le divorce* de 1968 [[329]](#footnote-329) instaure donc une forte différence entre les Canadiens de ces deux confessions : alors que les protestants peuvent obtenir un divorce qui met fin à leur mariage d'un point de vue civil et religieux, les catholiques obtiennent un divorce qui a uniquement un effet civil. Ils restent donc mariés religieusement et ne peuvent pas se remarier dans leur religion. Dans les provinces anglophones, les protestants sont libres de leur comportement familial et ne se sentent aucunement jugés par leur église à ce sujet, alors que les catholiques québécois peuvent déjà prendre la mesure du fossé entre la société civile et la réaction conservatrice de leur Église, et faire face à ses conséquences. La seconde différence entre ces deux courants religieux est d'ordre structurel. Le catholicisme est une religion très centralisée, dans laquelle la voix du pape est la seule autorité reconnue dans le monde. Les Églises protestantes, pour leur part, ont préféré au centralisme catholique l'autonomie des églises locales. Alors que tous les catholiques du monde, et donc du Québec, sont soumis aux directives papales, dans le monde protestant, la morale est constamment sujet d'un débat auquel les fidèles sont invités à prendre part. Cette participation des protestants à la définition des questions morales et familiales inspire à Laplante, Miller et Malherbe (2006 : 221) le constat suivant :

La décentralisation et la conviction que les sujets liés à la foi et à la moralité doivent être définis par l'assemblée des fidèles [...] donnent aux Églises protestantes une marge de manœuvre suffisante pour traiter des questions de moralité de manières très variées. Ce qui est important est que cette marge de manœuvre existait et a été utilisée - et est toujours utilisée - afin de concilier un grand éventail de conceptions à l'égard de la morale, ce qui permet de conserver le divorce, le remariage des divorcés, la contraception, les femmes pasteurs, et [342] même, dans certains cas, l'homosexualité et l'avortement, dans le domaine de la morale religieuse [[330]](#footnote-330).

Cette latitude n'existe pas au Québec dans l'Église catholique des années 1960, ce qui donne inévitablement naissance à ce fossé entre les comportements familiaux plus modernes - jugés contraire à la morale chrétienne par l'Église - auxquels les Québécois aspirent, et les directives traditionnelles de l'Église. Les Canadiens anglophones protestants, quant à eux, ont pu adapter la définition de la morale aux nouvelles réalités sociales puisque de leur point de vue, la morale religieuse est ouverte au changement. Ainsi, cette marge de manœuvre accordée aux églises et aux fidèles protestants permet à ces derniers de continuer à croire dans les préceptes religieux et à vivre selon l'éthique protestante tout en adoptant les comportements familiaux qui se démocratisent vers la fin des années 1960. Par ailleurs, grâce à la décentralisation et à la liberté de choix de chaque église locale, si un fidèle protestant estime qu'une église n'a pas suffisamment ouvert ses critères éthiques et moraux, il s'en trouvera toujours une autre plus compatible avec ses idées pour l'accueillir. Au contraire des Canadiens anglophones, les Québécois, quant à eux, doivent faire un choix entre suivre les directives de leur religion ou adopter des comportements familiaux réprouvés par l'Église :

Les protestants anglophones ontariens, qui appartenaient en grande partie aux principales Églises protestantes à cette époque, ont pu se servir du pouvoir ou de l'influence que les fidèles avaient dans leur église pour adapter leur morale religieuse aux nouvelles réalités. Ce processus continu permet au croyant de conserver, à mesure que la morale religieuse évolue, la tradition chrétienne comme fondement intellectuel des normes selon lesquelles il vit. Les catholiques francophones québécois se retrouvaient face aux mêmes réalités que les Ontariens, mais la combinaison, au sein de l'Église catholique romaine, de l'autorité ecclésiastique et morale centralisée et de la lourde dépendance envers le rationalisme religieux en ce qui concerne la morale a entravé l'adaptation de la morale religieuse du fidèle aux nouvelles réalités. Cela a créé une situation dans laquelle l'individu devait choisir entre les croyances religieuses et des normes comportementales adaptées aux nouvelles réalités. À la différence des protestants anglophones ontariens, les catholiques francophones québécois ne pouvaient pas avoir les deux. Les circonstances ont permis aux catholiques [343] francophones québécois de choisir les normes contemporaines plutôt que les croyances religieuses [[331]](#footnote-331) (Laplante, Miller et Malherbe, 2006 : 231).

Si les Québécois ont pu faire le choix de comportements familiaux plus modernes au détriment des directives religieuses, tournant ainsi soudainement le dos à l'Église catholique, c'est parce que le contexte de sécularisation de la société québécoise a permis à sa population de contrevenir aux préceptes de l'Église sans en subir les conséquences, sinon morales, au moins pratiques. En effet, cet agrandissement du fossé normatif entre le monde catholique et les réalités sociales et familiales arrive à un moment où presque toutes les institutions qui structuraient la vie quotidienne des Québécois catholiques francophones sont en mutation. Pendant la Révolution tranquille, alors qu'elle en a porté la responsabilité pendant des décennies, l'Église catholique cède son pouvoir au gouvernement québécois sur un certain nombre d'institutions fondamentales, telles que l'éducation, la santé, les services sociaux, et les registres civils. Parallèlement, les principaux syndicats abandonnent leur affiliation religieuse, protégeant par conséquent les travailleurs qui ne seraient pas en règle avec l'Église. Pour la première fois dans l'histoire du Québec depuis la conquête, « ne pas être en conformité avec l'Église catholique a cessé d'avoir des conséquences pratiques sur le droit de chacun à la santé, à l'éducation et à une myriade d'autres services liés à la vie quotidienne ou à des occasions importantes » [[332]](#footnote-332) (Laplante, Miller et Malherbe, 2006 : 222). Ainsi, au moment même où l'Église catholique cesse d'exercer son contrôle sur les institutions sociales québécoises, et par là même abandonne le moyen le plus efficace de déterminer la vie et les comportements de ses membres, elle resserre encore davantage son contrôle sur la définition du Bien et du Mal en matière de famille. La combinaison de ces deux courants contraires a encouragé les Québécois à ne plus [344] considérer l'Église - et plus globalement, la religion - comme apte à juger les questions familiales, et les a poussés à tout simplement s'en affranchir au lieu d'essayer de la réformer :

Apparemment, une fois qu'un grand nombre de catholiques québécois en sont arrivés à la conclusion que la morale catholique était devenue impraticable et qu'elle avait peu de chance de changer, ils ont saisi l'occasion de s'en libérer sans aucune conséquence pratique dans leur vie quotidienne. Au lieu de chercher une manière différente de traiter de la morale au sein de la religion, ils l'ont simplement remplacée, tirant les indications sur leurs comportements d'une perspective résolument non religieuse. Depuis ce moment, ils ont essentiellement vécu leur vie en dehors du domaine de la morale religieuse [[333]](#footnote-333) (Laplante, 2006 : 15).

Les Québécois ont donc entrepris ce tournant aussi rapide que draconien qu'a été leur abandon de la norme catholique en matière de morale et de famille, dont le caractère unique en Amérique du Nord explique à présent l'exceptionnalisme québécois. En revanche, les protestants nord-américains - c'est-à-dire une grande partie des Canadiens anglophones et des Américains - ont pu faire évoluer leurs comportements familiaux tout en restant attachés à leur religion. En conséquence, ils sont restés sous son contrôle puisque celle-ci demeure pertinente sur les questions familiales à leurs yeux et conserve donc un pouvoir de régulation des comportements familiaux.

6.3. La religion et la sphère publique

6.3.1. Sociétés séculaires, sociétés laïques :  
la séparation de l'Église et de l'État en question

[Retour à la table des matières](#tdm)

Plusieurs chercheurs ont remarqué que le féminisme avait eu plus d'influence au Québec que dans d'autres sociétés, et ce, particulièrement dans l'évolution des lois et [345] des normes. Or la tradition catholique au Québec a longtemps enseigné aux femmes qu'elles devaient soumission à leur époux. Laplante, Miller et Malherbe (2006) suggèrent par conséquent que dans une société où la population a décidé du jour au lendemain d'abandonner la tradition catholique en tant que guide moral, l'égalité des sexes dans la loi et dans les faits a sûrement avancé plus rapidement que dans d'autres sociétés dans lesquelles la tradition chrétienne est demeurée la référence légitime pour les législateurs. Dans les sociétés principalement protestantes, comme la plupart des provinces anglophones, et à plus forte raison aux États-Unis, la religion est toujours restée adaptée aux questions familiales et aux comportements plus modernes des fidèles, en les incluant dans le débat sur la définition de la moralité. En conséquence, on continue ainsi à légitimer le contrôle des comportements familiaux par les Églises, mais également par la communauté protestante elle-même. Les croyances religieuses demeurent donc une référence dans la construction des normes familiales et sociétales pour les populations protestantes américaine et canadienne, à l'inverse du Québec qui construit à présent ses normes et ses lois à partir de critères uniquement laïcs. Ainsi, si les comportements familiaux ont en partie entraîné ce détachement du système de valeurs catholique comme réfèrent moral, la rapidité de cette transition normative a à son tour causé une libéralisation accélérée des opinions, des normes et des comportements québécois à l'égard de la famille [[334]](#footnote-334). L'histoire du lien entre l'État québécois et la religion est unique en Amérique du Nord, et diffère des rapports instaurés aux États-Unis et dans le reste du Canada. Dans ces deux sociétés, encore aujourd'hui, la place de la religion dans la vie publique est l'héritage du statut qui lui a été assigné au moment de la fondation de ces deux pays, et aucune n'a connu un processus de laïcisation fulgurant renversant la nature des liens entre Église et État comme cela a été le cas au Québec. Il est pourtant vrai que, depuis plusieurs décennies, la plupart des sociétés occidentales ont laissé de moins en moins de place à la religion dans la vie publique, la reléguant au seul cadre de la vie privée. Si l'on s'en tient à la [346] définition de Therrien (2005) dans ses travaux sur la religion et les institutions publiques, cette évolution est synonyme de sécularisation :

La sécularisation s'applique au processus interne à une société par lequel le religieux perd peu à peu sa dimension englobante sous l'influence des autres champs sociaux (culture, économie, etc.). Le religieux peut demeurer pertinent pour les individus, mais ne peut plus s'imposer à l'ensemble de la société. [...] Elle se présente comme un processus socio-culturel progressif, alors que la laïcisation, qui touche le fonctionnement des institutions, entraîne souvent des débats et des rapports de force (Therrien, 2005 : 81-82).

Toutefois, contrairement aux autres sociétés occidentales, le reflux de la religion n'a pas concerné uniquement les domaines de la culture ou de l'économie au Québec, et la province a vécu une véritable révolution laïque de ses institutions. Nés dans des hôpitaux tenus par des religieux, instruits dans des écoles catholiques et mariés religieusement, les Québécois catholiques ne peuvent obtenir comme seul certificat d'identité, même de la part des autorités civiles, qu'une copie de leur certificat de baptême, et ce jusque dans les années 1990. Au Québec, la séparation de l'Église et de l'État au niveau des institutions a donc été tardive, mais elle est nette et profonde :

À la différence de la sécularisation, la laïcisation n'est pas un processus social global à grande échelle, mais plutôt une construction intellectuelle et un projet politique concrétisés dans la loi. En tant que construction intellectuelle, elle légitime l'implication de l'État en tant qu'institution non religieuse et l'expulsion de l'Église - et de la religion - des institutions qui organisent la vie des gens et leur fournit des services qui, dans l'histoire occidentale, ont longtemps été le domaine de l'Église (par exemple l'enregistrement des naissances ; la légitimation, l'enregistrement et la dissolution des mariages ; la gestion des écoles et des hôpitaux) [[335]](#footnote-335) (Laplante, Miller et Malherbe, 2006 : 233).

La séparation entre la religion et l'État est donc consommée en ce qui concerne les affaires familiales, et par ce processus de laïcisation de la société québécoise à la fin des années 1960, la naissance et le mariage - et par là même la famille - deviennent des [347] questions purement civiles, qui concernent uniquement l'État, et dans lesquelles l'Église n'a plus à intervenir, tant sur un plan pratique que moral.

L'histoire très différente des rapports entre l'Église et l'État dans nos trois sociétés d'étude est l'une des raisons pour lesquelles la place que la religion occupe dans les sociétés américaine, canadienne et québécoise - et dans leurs comportements familiaux - n'est pas la même. Au Québec, la soudaineté de cette laïcisation très tardive est en partie le résultat d'une saturation de la part de la population, ce qui explique pourquoi les Québécois n'entretiennent pas de nostalgie à l'égard de la religion. Aux États-Unis, la nature du lien entre la religion et la vie publique, pourtant en apparence coupé net, est plus ambiguë. Guidés par la mémoire des premiers colons américains fuyant les Églises établies d'Europe en quête de liberté religieuse et poussés par un idéal de liberté de religion, les Pères fondateurs, qui étaient déistes, agnostiques ou même athées, inscrivent le principe de séparation de l'Église et de l'État dans le premier amendement de la Constitution américaine (« Le Congrès ne fera aucune loi qui confère un statut institutionnel à une religion ou qui interdise le libre exercice d'une religion [...] » [[336]](#footnote-336)). Cette idée nouvelle et révolutionnaire contraste résolument avec celle des loyalistes, qui après avoir fui la révolution américaine au nom de l'attachement qu'ils portaient à leurs origines européennes et à leurs Églises établies, trouvent refuge dans les territoires britanniques du nord, qui héritent alors, comme le note Adams (2003 : 106), « de la tradition britannique de l'implication directe de l'État dans la religion ». Dans ces colonies qui deviendront le Canada, alors que l'Église anglicane domine la partie anglophone, les territoires réservés aux Canadiens français sont régis par l'Église catholique puisque les Britanniques leur garantissent dans *l'Acte de Québec* (en 1774) la liberté de pratiquer leur religion. Ils y stipulent également leur décision de laisser à l'Église catholique la responsabilité de l'éducation des enfants francophones. Cette inscription de la religion catholique dans *l'Acte de Québec* porte au nombre de deux les religions au statut institutionnel reconnues par l'État. Afin de mettre les deux religions sur un pied d'égalité, une clause est ajoutée dans l’*Acte de l’Amérique du Nord britannique de 1867* - désormais rebaptisé *Loi constitutionnelle de 1867* - qui spécifie que l'Église catholique contrôle l'éducation de tous les catholiques au Québec mais également dans les autres provinces. Ainsi, alors que la constitution américaine sépare de manière très explicite l'Église et l'État, la constitution canadienne reconnaît [348] l'existence de deux religions officielles et finance l'école paroissiale. La contradiction entre le statut de la religion dans ces textes fondateurs et le bilan que nous avons pu faire jusqu'ici de la présence de la religion dans la vie des populations américaine et canadienne est flagrante. En comparant le lien entre la religion et la vie publique au Canada et aux États-Unis, Noll (2001) en vient d'ailleurs au même constat lorsqu'il se prend à imaginer ce que penserait un visiteur venu de Mars s'il n'avait que les textes fondateurs de ces deux pays à lire. Pour cet exercice, il prend à témoin la *Charte canadienne des droits et des libertés* de 1982 - dont les premiers mots sont « Attendu que le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit » - et la Constitution des États-Unis de 1789 - dont les premiers mots ne font aucunement référence à la religion mais au peuple [[337]](#footnote-337). Selon lui, ce visiteur extérieur en conclurait que la religion est très largement répandue dans la vie publique canadienne en comparaison de l'histoire séculaire de la vie publique américaine. Il serait alors excessivement surpris de constater que les Canadiens, qui rappelaient pourtant leur attachement à Dieu dans leur constitution, sont très nettement moins religieux que leurs voisins américains, et que le caractère séculaire de la constitution américaine n'est en fait que théorique.

Il n'a en réalité jamais été question d'écarter la religion de la vie publique américaine. Selon Himmelfarb (2001), les architectes de la Constitution américaine ont bâti le système de gouvernance de la nation en prenant en compte la religion comme partie intégrante du fonctionnement social :

Ce que les Pères fondateurs avaient également compris c'est que dans une république, la vertu est intimement liée à la religion. Aussi sceptiques ou déistes qu'ils aient été dans leurs propres croyances, aussi déterminés à éviter tout ce qui ressemblerait à une Église établie, ils n'avaient aucun doute quant au fait que la religion soit une partie essentielle de l'ordre social car elle est une part vitale de l'ordre moral [[338]](#footnote-338) (Himmelfarb, 2001 : 85).

[349]

Pour appuyer cette thèse, Himmelfarb (2001 : 86) rapporte les propos de John Adams, l'un des Pères fondateurs, au sujet du lien entre la vie publique et la religion : « Notre constitution a été uniquement conçue pour un peuple moral et religieux. Elle serait totalement inadéquate pour le gouvernement de tout autre peuple » [[339]](#footnote-339). Par ailleurs, George Washington, pour sa part, affirme dans son discours d'adieux de 1796 que « de toutes les dispositions et habitudes qui mènent à la prospérité politique, la religion et la moralité sont des supports indispensables » [[340]](#footnote-340). Il ajoute même que les fondations intellectuelles du système ne suffisent pas à l'ordre public et social américain : « Quoiqu'il puisse être concédé à l'influence d'une éducation raffinée sur des esprits de structure particulière, raison et expérience nous interdisent toutes deux de compter que la moralité nationale puisse prévaloir dans l'exclusion du principe religieux » [[341]](#footnote-341). Ainsi, la religion a été conçue pour jouer un rôle prépondérant dans la vie publique américaine [[342]](#footnote-342), jusqu'à conditionner l'existence d'une démocratie, selon de Tocqueville (1986 : 436) :

C'est le despotisme qui peut se passer de la foi, mais non la liberté. La religion est beaucoup plus nécessaire dans la république qu'ils préconisent, que dans la monarchie qu'ils attaquent, et dans les républiques démocratiques que dans toutes les autres. Comment la société pourrait-elle manquer de périr si, tandis que le lien politique se relâche, le lien moral ne se resserrait pas ?

Ce rôle fondamental de la religion comme condition *sine qua non* de la liberté n'a été possible que parce que la religion n'était pas établie ; c'est dans ce but même qu'elle a délibérément été exclue de l'État. Empruntant les mots de Tocqueville, Himmelfarb (2001) explique que « la religion est 'la première de leurs institutions politiques' précisément parce que ce n'était justement pas, *stricto sensu,* une institution politique » [[343]](#footnote-343) (Himmelfarb, 2001 : 87). La séparation de l'Église et de l'État, aux États-Unis, [350] n'a donc pas été conçue, comme ce sera le cas au Québec dans les années 1960, dans le but d'évacuer la religion de la vie publique et de laïciser la société et les institutions afin de vivre sans l'influence de celle-ci. Bien au contraire, cette mise à distance de la religion visait à donner encore plus de marge de manœuvre et de pouvoir à celle-ci, comme le rappelle Donegani (2003 : 69) :

s'il est nécessaire ainsi de séparer les institutions religieuses des institutions politiques, c'est afin de mieux assurer l'influence de la religion sur les mœurs et de permettre sa contribution à la réalisation de l'ordre démocratique. Aux États-Unis, la religion n'exerce ainsi aucune influence sur les lois ni sur le détail des opinions politiques, mais elle dirige les mœurs et favorise l'égalité et la liberté. [...] Une société individualiste a besoin d'opinions communes et de croyances semblables : c'est la religion qui remplira cette fonction. Une société démocratique a besoin d'un principe régulateur du vouloir : c'est la religion qui remplira ce rôle de recteur de la volonté. Car un des principaux dangers d'une société individualiste et démocratique est le matérialisme : la religion est là pour moraliser la démocratie.

Ainsi, pour soutenir l'idéal de liberté sur lequel la nation américaine a été bâtie, la religion a en charge la régulation de l'ordre social, par le biais de la morale : « La liberté voit dans la religion la compagne de ses luttes et de ses triomphes, le berceau de son enfance, la source divine de ses droits. Elle considère la religion comme la sauvegarde des mœurs ; les mœurs comme la garantie des lois et le gage de sa propre durée » (De Tocqueville, 1986 : 91). En d'autres termes, le système de gouvernance américain abandonne entièrement à la religion la responsabilité de garantir l'ordre moral. Washington, dans son discours d'adieu, mettait d'ailleurs en garde ses compatriotes contre « la supposition que la moralité puisse être maintenue sans la religion » [[344]](#footnote-344). Ainsi, tout en étant coupée des institutions politiques à proprement parler, la religion est pleinement intégrée à la vie publique américaine puisqu'elle en est l'institution fondamentale, à savoir l'institution morale :

Ainsi donc, en même temps que la loi permet au peuple américain de tout faire, la religion l'empêche de tout concevoir et lui défend de tout oser. La religion, qui, chez les Américains, ne se mêle jamais directement au gouvernement de la société, doit donc être considérée comme la première de leurs institutions politiques (De Tocqueville, 1986 : 433).

[351]

Bien loin de brider la religion, la séparation de l'Église et de l'État aux États-Unis semble donner encore plus de pouvoir à celle-ci. Dès le début, les Américains en paraissent conscients puisque de Tocqueville (1986 : 437) écrit que « tous attribuent principalement à la complète séparation de l'Église et de l'État l'empire paisible que la religion exerce en leur pays » (De Tocqueville, 1986 : 437). La séparation de l'Église et de l'État a en effet permis à la religion de s'épanouir et aux églises de se développer. De fait, en l'absence d'une Église établie, rien ne s'oppose à l'essor d'autres églises, qui fleurissent alors aux États-Unis (Lipset, 1991). L'absence d'une religion imposée par l'État mène à une diversité de dénominations (protestantes), parmi lesquelles les Américains peuvent faire leur choix. Rodney Stark (1987) est le premier à théoriser ce pluralisme religieux selon une approche de marché. Ce marché libre de l'économie religieuse, selon lui, pousse les individus à la consommation. Lester résume la vision de Stark sur l'économie religieuse de la sorte :

Dans une économie religieuse de libre marché, il y a une abondance considérable de choix (le pluralisme religieux), qui conduit naturellement à une compétition vigoureuse et à une offre efficace (les mouvements religieux nouveaux et anciens). Plus il y a de compétition, plus le niveau de consommation est élevé (Lester, 2002) [[345]](#footnote-345).

Cette compétition entre les différentes dénominations religieuses pourrait accroître l'attrait de la religion aux yeux des Américains, de la même manière que l'offre crée la demande. Ainsi donc, la religiosité élevée de la société américaine serait une conséquence indirecte de la séparation de l'Église et de l'État : « La quasi-absence de régulation sur le marché religieux aux États-Unis pourrait en fait augmenter la religiosité de la population. En quelque sorte, l'absence de régulation (et de soutien) à l'égard de la religion aux États-Unis pourrait être causalement reliée à l'exceptionnalisme religieux américain » [[346]](#footnote-346) (Jelen, 2006 : 331). Dans ce contexte de compétition, les différentes dénominations se doivent « d'attirer le consommateur », comme le sous-entendait en 2008 le directeur du groupe *Pew Forum on Religion & Public Life,* Luis E. Lugo : « c'est un marché très compétitif et si vous vous reposez sur [352] vos lauriers, vous ne serez rapidement plus qu'un souvenir » [[347]](#footnote-347) (Kang, 2008). En conséquence, les différentes dénominations essayent davantage de répondre aux besoins de leurs « clients », ce qui accroît le phénomène d'adhésion. Elles incitent également davantage à la pratique assidue de la religion, ce qu'elles ne feraient pas si l'une d'entre elles avait le monopole (Bibby, 1987), ce qui est le cas au Canada.

Si cette compétition et ce marketing de la religion expliquent en partie la forte présence de celle-ci dans la société américaine et dans la vie de sa population, elle n'est pas le seul héritage indirect de la séparation de l'Église et de l'État. Au fil des années, détachée des institutions et impliquée dans sa mission morale, la religion américaine est demeurée plus conservatrice que la religion canadienne. L'Église canadienne étant en effet financée par l'État, au même titre que les Églises européennes, elle a donc dû évoluer au gré des modernisations de celui-ci et a subi la même méfiance et les mêmes remises en question que celles auxquelles les institutions politiques ont été soumises (Adams, 2003 ; Lipset, 1996). Par ailleurs, n'étant pas astreinte à une obligation de maintien de l'ordre moral - responsabilité qui impose peut-être à la religion américaine une ligne de conduite plus stricte - la religion canadienne a ainsi pu se moderniser alors que la religion américaine a préservé son côté conservateur et traditionnel. Dès lors, le Canada a pu se libérer de l'attitude plus conservatrice à l'égard de la religion sur laquelle il s'était construit, alors que les États-Unis, qui étaient pourtant partis d'un concept bien plus progressiste que celui des autres sociétés occidentales au moment de sa fondation, se retrouve aujourd'hui avec une société plus traditionnelle que les autres sociétés industrialisées. La prise en charge de la religion par l'État canadien a permis à la société canadienne de moderniser sa religion et de graduellement y attacher moins d'importance, alors que la séparation de l'Église et de l'État aux États-Unis a mis l'accent sur la religion et lui a accordé une place et un rôle encore plus importants dans la société, et par conséquent dans la vie de sa population.

[353]

6.3.2. La religion, ciment de la société américaine  
et agent du multiculturalisme canadien

L'importance que les architectes de la république américaine ont accordée à la religion a conduit à mêler l'élément religieux de la morale au mythe des pères fondateurs. Aux États-Unis, la religion revêt un caractère sacré, autant pour la nature divine de son existence que pour le rôle fondateur qu'elle incarne au regard de la société américaine. La morale, dans une certaine mesure, représente ainsi un élément identitaire sur lequel la société américaine s'est construite. Vallet (2007 : 29) écrit d'ailleurs à ce propos que « l'exceptionnalisme de la République est un double legs des Lumières et des persécutions religieuses : la supériorité morale des États-Unis est inhérente à cet héritage ». Le rôle de la morale comme fondation de la vie publique américaine fait explicitement partie de la religion civile américaine selon Kim (1993 : 258-259) :

Provenant principalement des personnes et des événements de l'histoire américaine, la religion civile inclut la croyance dans cette notion américano-israélienne des États-Unis comme nation élue de Dieu, la perception que les lois civiles reposent sur une morale supérieure, la glorification des valeurs (le « mode de vie américain ») et de l'histoire partagées, et l'attribution d'un sens sacré à des symboles laïcs tels que le drapeau, les jours fériés nationaux, et les investitures présidentielles [[348]](#footnote-348).

Rendue populaire par Bellah (1968, 1975), la notion de religion civile renvoie à « l'ensemble des croyances, rites, et symboles qui relient le rôle d'un homme en tant que citoyen et la place de sa société dans l'espace, le temps et l'histoire aux conditions de l'existence et du sens ultimes » (Coleman, 1970 : 70) [[349]](#footnote-349). En d'autres termes, la religion civile renvoie à différents référents culturels et historiques qui acquièrent un statut mythique et sacré et qui sont partagés par les citoyens d'une même société. Aux États-Unis, elle s'avère être en partie fondée sur la morale, ce qui n'est pas le cas au Canada. La religion civile, très présente aux États-Unis, contient un volet patriotique [354] prépondérant, un hommage permanent à la nation, qui passe par les mythes fondateurs et les mythes nationaux, le culte de certains personnages historiques et politiques et la mise en exemple de leur vie pour enseigner des idéaux moraux, ainsi que la glorification des vétérans de guerre par exemple. En outre, aux États-Unis, la religion civile contient un aspect religieux que l'on ne retrouve pas nécessairement dans les autres sociétés occidentales. C'est ainsi qu'il est fréquent d'entendre invoquer la religion dans les discours politiques, de retrouver des symboles religieux sur les monuments publics, ou encore de voir des dirigeants politiques impliquer la population dans des événements religieux. La forte empreinte du protestantisme, religion historique et majoritaire aux États-Unis, a permis cette cohésion nationale et distinctive autour des symboles religieux, là où depuis le début, l'identité religieuse des Canadiens scindée entre les deux Églises établies a empêché la création d'une religion civile :

La formation d'une religion civile pancanadienne a été perturbée par les deux organisations religieuses rivales au Canada. En insistant sur leur propre vision religieuse du Canada, ces confessions ne sont pas parvenues à contribuer de manière significative à la formation d'une religion civile pancanadienne [[350]](#footnote-350) (Kim, 1993 : 268).

Outre le partage du Canada entre deux religions officielles, cette forme de « biculturalisme » [[351]](#footnote-351) compte parmi les autres facteurs clés qui ont empêché la formation d'une religion civile canadienne. En effet, les différences linguistiques et culturelles entre la communauté des Canadiens anglophones et celle des Canadiens francophones, de même que le fort régionalisme canadien, et québécois en particulier, empêchent le développement d'une identité pancanadienne. Les Québécois francophones ont en effet leurs propres croyances, valeurs, symboles et autres attributs culturels qui font office, en quelque sorte, de religion civile. Selon Kim (1993), c'est l'impossible existence de cette identité canadienne commune qui entrave l'émergence d'une religion civile pancanadienne. Par ailleurs, l'histoire des origines canadiennes joue également en la défaveur d'une religion civile. De fait, à la différence des Américains, les Canadiens ne [355] se retrouvent pas autour de la glorification de héros nationaux - Lipset (1991 : 1-2) remarque que le Canada ne compte « aucun dirigeant national inspiré, aucun idéologue » au contraire du « panthéon de héros » américains - ni autour de la mythification de l'expérience de la révolution (Bellah et Hammond, 1980). En d'autres termes, l'absence de croyances, de symboles, de valeurs et de mythes fondateurs communs à tous les Canadiens indique clairement qu'il n'existe pas de religion civile au Canada. La religion et la morale canadiennes sont donc privées de ce moyen privilégié qui les rendent accessibles et normatives aux yeux des Américains. En effet, si la morale est inhérente à la religion civile américaine, s'y opposer revient en quelque sorte à renier ce qui fait l'identité et le style de vie américains, ce qui est difficilement concevable aux États-Unis.

Au Canada, l'absence de religion civile ne force pas au conformisme moral et religieux attenant à la religion civile américaine. Or, la pression du conformisme aux États-Unis explique en partie, selon Reimer (1995), la différence que l'on retrouve entre la religiosité américaine et canadienne et l'implication de la religion dans la vie politique de ces deux sociétés. Selon cette thèse, la religiosité américaine serait plutôt le résultat d'un soutien culturel pour la religion plutôt que le reflet d'une conviction religieuse authentique. A ce titre, elle indique « une certaine conformité par rapport à un comportement socialement admis, un phénomène que l'on qualifiera de religiosité 'conventionnelle' » [[352]](#footnote-352) (Reimer, 1995 : 446). A cet égard, Hadaway, Marier et Chaves (1993) montrent que les taux de participation aux services religieux sont beaucoup plus élevés lorsqu'ils sont rapportés par les Américains eux-mêmes que les taux de fréquentation réels, signe de la désirabilité sociale de la pratique religieuse et de l'appui culturel dont bénéficie la religion (Reimer, 1995). Dès lors, aux États-Unis, la religion semble dépasser son caractère privé et devenir un élément pleinement intégré à la culture. Comme Lipset (1963) avant lui, Reimer (1995 : 454) soutient que « la culture-religion américaine encourage la religiosité à travers la convention sociale » [[353]](#footnote-353). Par cet entremêlement étroit entre la culture et la religion, cette dernière est même devenue un trait de l'identité nationale américaine selon Vallet (2007 : 30) :

[356]

l'appartenance à une église, quelle qu'elle soit, est un attachement à ce mythe fondateur et constitue l'une des matrices de la nation, dans sa conception tant subjective (car elle représente un des éléments du vouloir-vivre ensemble) qu'objective (en ce qu'elle constitue un dénominateur commun).

La religion constitue donc le ciment de la nation américaine ; elle est l'élément culturel qui, à travers la religion civile, lie le peuple américain, et qui contribue à l'identité américaine. En revanche, l'absence d'une identité nationale pancanadienne joue une fois encore en la défaveur de la religion puisqu'il n'est alors pas possible de construire l'identité canadienne autour de la convention de la religion :

Si les Canadiens peuvent sauver une quelconque identité nationale, ce serait probablement autour de la notion de « mosaïque » [[354]](#footnote-354) - une société racialement et culturellement hétérogène dans laquelle la diversité ethnique et linguistique n'est pas seulement tolérée, mais célébrée. Dans une société qui fait la promotion de la différence, il est difficile d'envisager comment une pression culturelle envers la conformité peut exister (Reimer, 1995 : 447). [[355]](#footnote-355)

La théorie d'une religion conventionnelle aux États-Unis nous fournit quelques éléments de réponse sur une tendance que nous avions observée dans les résultats du *World Values Survey* sur le lien entre la pratique de la religion et les questions familiales. À cette occasion, nous avions constaté que les Américains non pratiquants étaient plus conservateurs que les Canadiens non pratiquants dans leurs attitudes sur les différentes questions familiales. S'il est évident que les croyances religieuses influencent les attitudes des croyants pratiquants, l'on pourrait en revanche s'attendre à [357] ce que les individus qui se tiennent éloignés des préceptes religieux partagent les mêmes opinions à l'égard des questions familiales, quelle que soit leur société d'origine. Or, si tous les Américains, qu'ils soient pratiquants ou non, subissent l'influence culturelle de la religion conventionnelle, tous devraient être affectés par les croyances religieuses, y compris ceux qui ne sont ni croyants ni pratiquants. Dans la mesure où des éléments religieux font partie de la religion civile, l'ensemble des Américains qui adhèrent à cette religion civile, même s'ils ne sont pas pratiquants, ont intégré certains principes religieux comme des éléments de la norme sociale. Ceci expliquerait pourquoi les Américains qui n'ont aucune pratique religieuse font preuve d'attitudes plus proches des préceptes religieux que les Canadiens qui ne pratiquent aucune religion. Ainsi, parce qu'elle revêt un caractère culturel, la religion, en plus d'infiltrer la vie publique américaine, influence de manière constante les attitudes et les comportements à l'égard des questions familiales, ce qui n'est pas le cas au Canada. L'absence de religion civile y rend en effet le critère de la morale nettement moins pertinent dans la vie publique et familiale des Canadiens :

Le Canada n'a pas de mythe de la bénédiction divine, il n'a pas le sentiment qu'il est une nation élue à qui l'on a confié une mission particulière. De même, les tentatives historiques de la part des Canadiens protestants anglophones et également des Canadiens catholiques francophones pour insuffler à leur histoire et à leurs activités un sentiment de religion civile ont décliné, de telle sorte que la religion civile porte un poids limité dans chacune des ces deux solitudes aujourd'hui. En conséquence, l'invocation de la nostalgie d'un temps où la nation jouissait soi-disant de la faveur divine parce que les valeurs de la morale traditionnelle et l'indépendance économique dominaient n'a que très peu d'écho dans la politique canadienne [[356]](#footnote-356) (Hoover *et al.,* 2002 : 353).

Les discours politiques renvoyant avec nostalgie à un « âge d'or » de la morale et de la famille traditionnelle ne semblent donc résonner ni chez les Canadiens, ni chez les Québécois, qui ont délibérément épuré leurs institutions de toute connotation religieuse ou morale. En conséquence, l'argument religieux du déclin moral face aux nouveaux comportements familiaux a moins d'emprise sur les sociétés canadienne et québécoise [358] que sur la société américaine, et n'a donc que peu de place dans la vie publique et politique du pays, à la différence des États-Unis qui lui réservent une place de choix sur la scène publique, politique et médiatique.

Conclusion :  
la place de la religion sur la scène publique

[Retour à la table des matières](#tdm)

S'il semble à présent évident que le rôle joué par la religion dans la vie publique américaine dépasse celui qu'il tient dans les sociétés canadienne et québécoise, nous avons voulu nous en assurer en cherchant à savoir dans quelle mesure la religion était invoquée dans les questions sociales par l'opinion publique américaine, canadienne et québécoise. Dans une société entièrement laïque, les questions sociales relèvent uniquement de l'État et sont du ressort des différentes institutions civiles qui leur sont consacrées. Dans une société encore imprégnée de religion, la population a davantage tendance à se référer au dogme religieux afin d'obtenir des directives quant à la solution à apporter aux différents problèmes sociaux que sont par exemple la pauvreté, l'éducation ou la santé. Nous avons donc extrait des données du *World Values Survey* les réponses des Américains, des Québécois et des autres Canadiens à la question suivante : « En général, pensez-vous que les églises dans votre pays apportent de bonnes réponses aux problèmes sociaux qui se posent aujourd'hui ? ». Ces résultats mettent en lumière une première tendance, qui montre que dans nos trois sociétés d'étude, la religion est de moins en moins impliquée dans les décisions associées aux questions sociales. Dans un deuxième temps, les données confirment le recours plus fréquent à la religion dans la vie publique américaine en comparaison avec le Canada et le Québec en ce qui concerne les questions sociales. En 1990, plus de la moitié des Américains interrogés (57%) se tournent vers les églises pour obtenir une réponse aux problèmes sociaux de leur pays, alors que seulement 46% de Canadiens (hors Québec) et 36% de Québécois cherchent ces réponses dans la religion. Quinze ans plus tard, les Américains ont moins tendance à faire intervenir la religion dans les questions sociales [359] qu'auparavant, mais ils sont toujours 44% à penser que les églises sont pertinentes dans le domaine social, rejoignant presque la proportion canadienne (41%). En revanche, seulement un quart des Québécois (27%) pensent que la religion a voix au chapitre en ce qui concerne les questions sociales, maintenant ainsi un écart très important avec la proportion américaine.

Si la religion intervient à ce point dans la sphère publique, c'est qu'elle est largement relayée par la politique américaine. En effet, la présence de la religion dans la vie politique américaine semble donner toute la légitimité à cette première de se déclarer compétente pour juger les questions sociales. À ce sujet, Jelen (2006 : 340) note d'ailleurs qu'il « semble probable que la religion dans la politique américaine persiste à remplir son rôle de critique sociale, mais qu'elle est peu susceptible de fournir la base pour un quelconque consensus social, moral ou politique » [[357]](#footnote-357). Selon Jelen (1996), si la religion a toujours été présente dans la vie politique américaine c'est parce que les valeurs qu'elle porte transcendent la politique. En effet, les dénominations religieuses ne sont pas fondamentalement de nature politique, or la religion a souvent été source d'action politique aux États-Unis. Les traditions religieuses américaines sont le plus souvent consacrées à la sacralisation de l'individu et à la sauvegarde de son âme, des valeurs qui se retrouvent dans les questions politiques ; c'est en leur nom que les activistes religieux interviennent dans les affaires publiques :

Dans l'histoire américaine, de nombreux mouvements politiques motivés par des questions religieuses sont fondés sur la notion de valeur sans réserve de la vie humaine (par exemple les mouvements contre la guerre ou les mouvements pro vie) ou sur la valeur fondamentale, irréductible de chaque personne, quelles que soient les circonstances (les abolitionnistes, les mouvements pour les droits civiques) [[358]](#footnote-358) (Jelen, 1996 : 333).

Parce que la religion a pignon sur rue dans la vie politique américaine, les questions familiales y sont régulièrement débattues puisqu'elles sont ramenées sur la scène publique par les mouvements politiques religieux. Ces questions familiales, fondées sur des principes religieux et portées par des principes moraux, deviennent très explosives une fois sur la scène publique américaine, puisque l'idéal moral qui sous-tend l'action [360] ne tolère pas de compromis et le statut flou de la relation de l'Église et de l'État ouvre la brèche à ces protestations. Des groupes politiques religieux accusent par exemple le gouvernement d'avoir violé un consensus moral en place depuis longtemps en supprimant la prière des écoles publiques, en légalisant l'avortement, en encourageant des formes alternatives à la famille traditionnelle, ou encore en promulguant l'obligation de non-discrimination envers les homosexuels pour le logement et pour l'embauche (alors même que certaines religions interdisent tout contact avec ceux qu'ils considèrent comme des êtres immoraux). Bean (2008) avance que c'est la séparation même de l'État et de la religion qui a ouvert la faille par laquelle les groupes religieux, et particulièrement les évangéliques, ont pu s'infiltrer dans le débat public et politique :

Les institutions politiques ont créé différentes structures grâce auxque

lles les évangéliques ont eu l'occasion de prendre du pouvoir dans la vie publique, mais elles ont également façonné la manière dont les mouvements évangéliques perçoivent leur propre identité et leurs buts. Ironiquement, par exemple, la séparation légale officielle de l'Église et de l'État aux États-Unis a suscité des conflits répétés à propos même de cette séparation, fournissant ainsi de multiples « points d'entrée » pour les évangéliques inquiets du caractère religieux indirect des institutions publiques. A l'inverse, au Canada, où la conquête de la Nouvelle France par les Anglais a eu pour conséquence la reconnaissance des institutions francophones catholiques, il y a bien moins de débat autour du rôle de la religion dans la vie publique. Il n'y a pas de séparation officielle de l'Église et de l'État au Canada, donc les Canadiens contemporains peuvent moins en faire un objet de contestation dans le débat politique [[359]](#footnote-359) (Bean, 2008 : 929).

Chandler et son équipe (1994) notent d'ailleurs à ce propos que là où la religion canadienne augmente l'obéissance à l'autorité gouvernementale, l'accent mis sur la séparation entre l'Église et l'État aux États-Unis suppose qu'il y aura de fréquents conflits entre l'autorité du gouvernement et les consciences individuelles, qui seront le plus souvent tranchés en faveur de la conscience. C'est typiquement le cas lorsque les questions familiales, bien que le gouvernement ait statué à leur égard, sont débattues sur la scène publique, poussées par des groupes religieux et conservateurs au nom de leur [361] rôle de régulation morale de la société et de l'État. Au Canada, la religion et les questions familiales ne sont pas en permanence au coeur du débat public, en partie à cause de l'héritage de la non séparation formelle de ces deux institutions. Ce statut si exceptionnel de la religion américaine, qui permet à cette dernière de juger les questions familiales sur la scène publique, a tout à voir avec l'institutionnalisation de la morale. Dans l'ensemble de ces travaux, Lipset avance que la société américaine se retrouve à la croisée de trois facteurs qui, une fois combinés, ont donné à la morale l'importance fondamentale qu'on lui connaît à présent tant dans la vie publique que dans la gouvernance même du pays : la séparation de l'Église et de l'État, la philosophie protestante en elle-même, et la culture sectaire [[360]](#footnote-360) des Églises américaines. Nous avons déjà eu l'occasion de développer le premier élément ; en revanche, l'analyse du protestantisme comme source d'obligation morale mérite que l'on s'attarde un peu sur le sujet. Pour Lipset, ce sont à la fois les origines et les croyances protestantes qui sont en cause. Selon lui, la nature même de la religion protestante américaine, à la différence des Églises canadiennes, pousse ses fidèles à adopter la morale comme unique ligne directrice :

La philosophie religieuse du protestantisme américain est sous-tendue, du moins dans la pratique sinon dans la théologie, par l'idée de la perfectibilité de l'humanité et par l'obligation d'éviter le péché, alors que les Églises qui prédominent en Europe, au Canada et en Australie ont accepté la faiblesse inhérente des hommes, leur impossibilité à échapper au péché et à l'erreur, et la nécessité de l'Église d'accorder son pardon et sa protection [[361]](#footnote-361) (Lipset, 1991 : 76).

[362]

De plus, selon Lipset (1996 : 63), les origines sont également en cause puisque « les traditions religieuses de la 'contestation' protestante ont poussé les Américains à être moralistes, à suivre leur conscience avec une insistance sans équivoque que l'on ne retrouve pas dans les pays dont les confessions prédominantes découlent d'Églises d'État » [[362]](#footnote-362). Enfin, il avance que la clé de ce moralisme exceptionnellement élevé pour un pays développé réside également dans le fait que les États-Unis sont composés de protestants sectaires qui, à la différence des Églises d'État européennes et canadiennes organisées autour d'une hiérarchie stricte, sont congrégationalistes. En tant que tel, le pasteur est l'employé des fidèles, et celui-ci exige de ses membres une connaissance parfaite de la Bible, dont une étude régulière doit permettre de tirer des conclusions morales auxquels les membres doivent obligatoirement se tenir [[363]](#footnote-363). Lipset (1996 : 63) en conclut que « les Américains, en accord avec leurs racines sectaires, ont un sens d'absolutisme moral plus fort que les Européens et même que les Canadiens » [[364]](#footnote-364). Dès lors, la combinaison de ces trois éléments donne une importance fondamentale à la morale, qui ne peut plus, en conséquence, rester qu'une simple question de conscience individuelle ou une éthique personnelle. La morale déborde largement de la sphère privée pour s'étendre à la sphère sociale et politique, imposant le moralisme comme critère à toutes les questions publiques. Lipset (1996 : 63) considèrent les Américains comme des « moralistes utopiques » qui « ont tendance à envisager les drames sociaux et politiques comme étant des pièces morales, des combats entre Dieu et le Diable, de sorte que le compromis est quasiment impensable » [[365]](#footnote-365). De fait, parmi les questions soumises à la morale, la famille occupe une place de choix puisque sa nature même ne tolère aucun compromis au nom de l'absolutisme moral.

Hoover et son équipe (2002) avancent que c'est en opposition à cette importance exagérée accordée à la morale dans la vie publique américaine que les Canadiens refusent de voir leur vie politique encombrée par la religion. Selon eux, le nationalisme canadien s'est construit en opposition à l'identité nationale américaine, si bien que dès qu'un trait est identifié comme étant typiquement américain, les nationalistes canadiens [363] ont tendance à aller à l'opposé. C'est particulièrement le cas pour la présence de la religion dans le domaine public : « alors que peu d'Américains sont surpris de voir la rhétorique religieuse évangélique imposée pour servir un programme politique conservateur, les règles non écrites du discours public canadien appellent à rejeter avec dédain ce genre de politique religieuse » [[366]](#footnote-366) (Hoover *et al.,* 2002 : 354). Le Québec, quant à lui, a banni avec force la religion de ses institutions politiques et sociales ; il ne faut alors pas s'étonner de l'absence de la religion de la vie politique, et plus généralement, de la vie publique. Pour autant, les questions familiales ne sont pas absentes du débat politique québécois, mais en l'absence de morale et de religion, la teneur du discours est totalement différente. En effet, la famille et l'État entretiennent des liens privilégiés, qui ne sont certes pas remis en question mais dont la nature peut changer selon le niveau de religiosité de chaque société. En conséquence, il est fort probable que les rapports directs entre la famille et l'État ne soient pas les mêmes aux États-Unis, au Canada et au Québec.

[364]

[365]

**Troisième partie.**  
Encadrer la famille : le pouvoir normatif de l’Église et de l’État

Chapitre 7

Les liens entre la famille  
et l’État

[Retour à la table des matières](#tdm)

En 1959, Richard Nixon, alors vice-président des États-Unis, se rend à Moscou à l'occasion de l'Exposition nationale américaine, où il rencontre le dirigeant soviétique Nikita Khrouchtchev. Communément appelé le « Kitchen Debate », cet épisode surprend par le contenu de l'échange entre les deux dirigeants. Au cœur de la guerre froide, les deux hommes ne manquent bien évidemment pas de vanter les mérites respectifs des systèmes qu'ils représentent - le capitalisme contre le communisme. Cependant, alors que la compétition fait rage dans le domaine de l'armement, de la technologie ou encore de la course à l'espace, ce n'est pas au sujet de la puissance militaire ou des gouvernements que Nixon et Khrouchtchev s'affrontent, mais à propos du mode de vie des familles américaines et soviétiques. En présentant un modèle de maison américaine typique des années 1950 et son équipement électroménager, Nixon explique fièrement à son interlocuteur que « en Amérique, on aime rendre la vie plus facile aux femmes » [[367]](#footnote-367). En lui rétorquant que son « attitude capitaliste à l'égard des femmes n'existe pas dans le communisme » [[368]](#footnote-368), le dirigeant soviétique met ouvertement le modèle domestique au service d'un modèle politique et économique. Nixon confère, lui aussi, une dimension bien plus grande à la vie domestique que celle de la simple organisation familiale en objectant que cette attitude à l'égard des femmes est universelle et que les Américains veulent uniquement faciliter la vie de leurs ménagères [[369]](#footnote-369). Pour le vice-président, la supériorité des États-Unis semble tenir au mode de vie américain, et le modèle du pourvoyeur et de la femme au foyer représente l'essence de la liberté américaine, comme il le dira plus tard lors de cette conversation : [366] « Pour nous, la diversité, le droit de choisir [...] est la chose la plus importante. [...] Nous avons plusieurs fabricants et plusieurs modèles de machines à laver, de sorte que la ménagère a le choix » [[370]](#footnote-370) (May, 1999 : 11). En cette période tendue de la guerre froide, où deux pays et deux systèmes s'affrontent sur le plan politique, économique et militaire à des fins impérialistes, la famille devient une arme entre les mains de la diplomatie américaine. Dans ce débat absurde sur les vertus des cuisines américaines et soviétiques, le vice-président américain, taquin, ira même jusqu'à formuler clairement le rôle de la famille dans l'opposition des deux blocs : « Ne serait-ce pas mieux si nous rivalisions sur les avantages respectifs des machines à laver plutôt que sur la force de nos roquettes ? » [[371]](#footnote-371) (May, 1999 : 11). Le modèle familial nucléaire traditionnel incarne donc le succès du capitalisme et se fait la façade de la réussite et de la supériorité américaine dans le monde. En convoquant le concept de la famille de la sorte, l'État procède à une instrumentalisation idéologique certaine de la famille.

Depuis que l'Église a transféré la gestion de la famille à l'État, c'est ce dernier qui donne à l'institution familiale sa reconnaissance civile et son cadre légal. Toutefois, au-delà de la simple définition légale de la famille, l'État a également, dans une certaine mesure, le pouvoir de sa définition sociale. En effet, à travers les lois, il dicte les formes familiales acceptables, et à travers sa législation, il indique les comportements familiaux qu'il soutient, et au contraire ceux qu'il condamne. La plupart des sociétés occidentales, par exemple, n'interdisent plus les relations sexuelles entre personnes du même sexe, ni même l'adultère. Pour autant, certaines d'entre elles les condamnent toujours dans une certaine mesure en interdisant le mariage entre personnes du même sexe ou en conservant le critère de l'adultère dans le divorce pour faute. En outre, à travers les allocations qu'il verse aux familles, l'État définit ses priorités en matière de structures familiales. C'est pourquoi un regard porté sur la législation familiale de 1969 à 2005 ainsi que sur les politiques familiales mises en place pendant cette période devrait nous permettre de voir si les mesures prises par le législateur vont dans le sens des nouvelles réalités familiales ou cherchent à favoriser le modèle familial traditionnel. Nous pourrons ainsi apprécier dans quelle mesure les gouvernements américain, canadien et québécois acceptent les récentes évolutions familiales ou au contraire, s'y opposent.

[367]

Si de multiples facteurs ont motivé les évolutions familiales auxquelles l'on assiste depuis quarante ans, l'on a pu voir à travers les attitudes exprimées par l'opinion publique qu'elles étaient inégalement acceptées par les sociétés américaine, canadienne et québécoise. Il nous semble que pour que l'adoption de ces nouvelles réalités familiales soit pérenne, celle-ci doit se faire tant au niveau de l'opinion publique qu'à celui de l'État. Il paraît en effet difficilement concevable qu'un changement démographique condamné - ouvertement ou non - par l'État puisse être accepté en profondeur par l'ensemble de la société. À l'inverse, si les différentes mesures prises par l'État vont dans le sens de ce changement démographique, l'opinion publique devrait finir par s'y rallier progressivement. Pour autant, peut-on toujours constater un alignement entre les comportements familiaux, les attitudes de l'opinion publique à l'égard des questions familiales et les actions gouvernementales en la matière ? L'État joue un rôle indéniable dans la diffusion de l'idée d'une norme familiale, sans pour autant toujours intervenir de la même manière selon les sociétés. Il peut en effet se faire le relais des changements sociodémographiques et attitudinaux de ses familles en agissant dans le sens de ces évolutions, mais il peut également être l'instigateur d'une certaine norme familiale en mettant en avant le modèle auquel il donne sa préférence. Ainsi, afin d'avoir une idée du degré d'acceptation des changements familiaux par une société ou au contraire pour avoir une indication sur l'attachement au modèle et aux valeurs traditionnels de la famille, il est intéressant d'étudier la nature des liens que l'État entretient avec la famille. La famille peut être considérée par l'État comme une unité sociale dont la réalité sociodémographique changeante appelle à une intervention qui prend la forme de mesures et de lois s'adaptant à ces nouvelles réalités. Notre hypothèse est que le Canada et le Québec relèvent de cette catégorie. C'est du moins ce que laisse penser le sociologue canadien John F. Conway lorsqu'il écrit à propos des mutations des familles canadiennes que « la conclusion évidente est qu'il faut soutenir les nouvelles formes familiales émergentes, tant sur le plan personnel que sur celui des politiques » [[372]](#footnote-372) (Conway, 2003 : 44). À l'inverse, l'exemple de Nixon et l'invocation fréquente des questions familiales dans le discours politique américain - tant dans les stratégies des partis politiques que dans les campagnes électorales - nous laisseraient plutôt penser que l'État américain soutient une vision particulière de la famille, qui ne [368] correspond pas nécessairement à la réalité démographique. C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle se livre l'historienne américaine Coontz (2000 : xi) :

Malgré les preuves de plus en plus nombreuses que les familles du passé n'étaient pas aussi idylliques et que les familles du présent pas aussi dysfonctionnelles qu'elles sont souvent dépeintes, de nombreux dirigeants politiques et faiseurs d'opinion aux États-Unis continuent à déformer la réalité de nos changements familiaux au moyen d'une lentille qui mythifie la vie familiale d'autrefois [[373]](#footnote-373).

Si les États se positionnent par rapport au concept de la famille, c'est nécessairement qu'ils accordent une grande importance à celle-ci. Il reste alors à déterminer de quel ordre est l'intérêt que revêt la famille aux yeux de l'État.

7.1. Les questions familiales :  
un enjeu pour l'État ?

7.1.1. Le rapport de l'État à la famille

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le lien entre la famille et l'État est complexe et revêt de multiples facettes. L'État a un intérêt supérieur à prendre soin de ses familles puisque c'est par leur intermédiaire qu'un pays assure sa suivie démographique et économique, ainsi que la formation nécessaire de ses citoyens. Cependant, les enjeux entourant la famille dépassent souvent ces questions, les États imposant alors de plus grandes responsabilités aux familles. Les États-Unis, en particulier, érigent la famille en rempart contre leurs ennemis et contre tous les maux qui affligent leur société, qu'ils soient le fait des populations immigrées, des classes ouvrières, du communisme ou encore de la crise économique. Au début du XXe siècle, le président Théodore Roosevelt est le premier à placer la famille au centre du débat politique et social. En mettant la [369] population en garde contre un déclin de la famille, il s'inquiète publiquement du « suicide racial » *(race suicide)* au devant duquel la population américaine courrait si elle ne s'investissait pas davantage dans la famille. En réalité, grâce au fort apport de l'immigration, la population américaine est en augmentation (May, 2003), si bien que ce n'est pas la baisse de la population qui préoccupe véritablement le dirigeant américain, mais plutôt le faible taux de fécondité de la communauté blanche protestante. Inquiet à l'idée que la population immigrée puisse dépasser en nombre la communauté *WASP,* Roosevelt, face à cette menace de l'identité nationale américaine, confie la responsabilité de la société à la famille, en faisant plus particulièrement appel au devoir de procréation des Américaines (May, 2003). Famille se confond alors clairement avec patriotisme dans l'esprit des dirigeants américains, si l'on en croit la déclaration de Roosevelt selon laquelle « la femme qui recule devant la naissance se trouve à égalité avec le soldat qui lâche son fusil et s'enfuit du champ de bataille » [[374]](#footnote-374) (McLaren et McLaren, 1997 : 15). A partir de ce moment, à chaque fois que l'identité nationale semble menacée, c'est vers la famille que les dirigeants américains se tournent. La famille citoyenne doit alors servir l'État, tantôt par sa fécondité, tantôt en adoptant le modèle normatif traditionnel, tantôt par la défense des valeurs familiales et morales.

Ainsi, pendant la guerre froide, les familles nucléaires blanches de classe moyenne et propriétaires d'une maison en banlieue semblent incarner un rempart face à la menace du communisme. Elles deviennent alors le haut lieu des vertus civiques, qui se réalisent tout particulièrement à travers la maternité et la domesticité de la femme :

Les experts appelaient les femmes à adopter la domesticité pour servir la nation, dans le même esprit que lorsqu'elles étaient venues en aide à leur pays en travaillant pendant la guerre. [...] Il fallait insuffler une motivation nationale au rôle domestique des femmes » [[375]](#footnote-375) (May, 1999 : 89).

Ces familles prospères dont les membres sont de bons consommateurs de produits américains représentent le triomphe du capitalisme américain. Elles bénéficient à ce titre du soutien de l'État - qui se matérialise à travers des aides financières ou des emprunts avantageux (May, 1999) - alors que les individus qui ne se conforment pas à la norme [370] familiale s'exposent à de lourdes conséquences. En effet, la respectabilité politique et sexuelle étant profondément liée, l'ordre politique et social repose sur une conception traditionnelle des rôles et de la sexualité :

La déviance sexuelle, qu'elle soit de l'ordre des relations homosexuelles, de la promiscuité sexuelle, des rapports sexuels interraciaux, ou de tout autre arrangement qui violerait le chemin préconisé de l'expression sexuelle monogame au sein du mariage, était associée à de la subversion politique. En même temps, le lien marital et la satisfaction sexuelle qui était censée en découler étaient considérés comme les pierres angulaires du bonheur familial et de la stabilité nationale [[376]](#footnote-376) (Reumann, 2005 : 9).

Par leur comportement subversif, ces individus ne contreviennent pas uniquement à la norme familiale mais menacent plutôt le bon ordre social, tout en reniant les valeurs de leur pays. Le refus d'adopter le modèle familial traditionnel risque alors d'être considéré comme un geste non-américain *(un-American),* à l'image des accusations portées contre certaines femmes qui refusent de se plier au rôle de ménagère qu'on leur assigne à une époque où la domesticité des femmes est envisagée par le gouvernement comme étant une forme de patriotisme (Staggenborg, 1998). Ainsi, en plein contexte de guerre froide, Elaine Tyler May (1999 : 13) écrit que « les femmes qui subvenaient seules à leurs besoins étaient en quelque sorte non-américaines. En conséquence, les militants anticommunistes voyaient d'un œil suspicieux les femmes qui ne se conformaient pas à l'idéal domestique » [[377]](#footnote-377). Si en respectant la norme familiale, on sert son pays, toute entorse aux comportements familiaux admis est vue comme antipatriotique.

Dans les années 1980, l'instrumentalisation de la famille prend un nouveau tournant. Les Américains se rendent compte que la société souffre d'une importante érosion de l'engagement civique et de la responsabilité sociale de ses citoyens, sous l'influence de l'individualisme qui règne en maître aux États-Unis. C'est donc cet ennemi immatériel que l'État américain charge la famille de combattre. Face au constat que de nombreux Américains, les jeunes en particulier, favorisent la réussite [371] professionnelle et financière au détriment de la communauté, de la morale et même des liens familiaux [[378]](#footnote-378), le président Ronald Reagan en appelle à la responsabilité de chacun en matière de valeurs familiales. Selon lui, l'irresponsabilité sociale et familiale est symptomatique de l'érosion des valeurs familiales traditionnelles. En 1984, Reagan met en place la *National Family Week* et lui donne pour objectif premier de « renouveler [1'] engagement à l'égard de la force de la famille ». Les premiers mots de sa proclamation sont alors les suivants : « Des familles solides sont le fondement de la société » [[379]](#footnote-379). Ainsi, la redécouverte des valeurs familiales devrait mettre un frein au matérialisme et à l'égoïsme des années 1970 et 1980, ce qui place une fois de plus la responsabilité du bien-être de la société sur la famille. Comme au temps de Roosevelt, les mauvaises familles sont accusées d'être la cause des problèmes sociaux. Si pour Reagan la menace semble venir principalement des féministes et des mères célibataires qui bénéficient d'aides sociales, aujourd'hui, ces idées font écho aux discours des militants traditionalistes qui rendent les familles dysfonctionnelles responsables des taux élevés de violence, de délinquance et de criminalité de la société américaine. L'État américain semble donc prêter beaucoup de pouvoir à la famille depuis que Roosevelt a soutenu que le salut de la société repose sur « le bon modèle de vie familiale » [[380]](#footnote-380), ce que Reagan réaffirme des années plus tard en déclarant au peuple américain que « les valeurs privées doivent être au cœur des politiques publiques » [[381]](#footnote-381).

De son côté, l'État canadien se sert également depuis longtemps de la famille. Comme au temps de Roosevelt, le rôle dévolu à la famille canadienne se cristallise autour d'un enjeu démographique plutôt qu'autour du modèle familial en lui-même. Au début du siècle, la famille canadienne se retrouve ainsi chargée d'assurer l'équilibre démographique du pays. Pour le Canada anglophone, l'enjeu est grand, puisque au-delà d'assurer la prospérité du pays, il s'agit surtout de ne pas se laisser dépasser numériquement par les francophones. En effet, au tournant du XXe siècle, les [372] gouvernants anglophones s'inquiètent de voir la fécondité de leur population baisser, alors que les francophones ont toujours un taux de natalité très élevé. Les dirigeants anglophones reprennent alors l'argument du « suicide racial » évoqué par Roosevelt. Dès lors, c'est la sauvegarde de l'identité qui se joue, et la famille devient une arme précieuse dans le combat que se livrent les gouvernements anglophones et francophones pour affirmer leur poids démographique, territorial, culturel et linguistique au Canada. Par ailleurs, en appelant à la fécondité des familles anglaises de classe moyenne, les gouvernements anglophones espèrent également que ces dernières restent numériquement supérieures aux familles irlandaises - puis à celles des autres vagues d'immigration non britanniques - dont la forte fécondité préoccupe tout autant que la revanche des berceaux québécoise (McLaren et McLaren, 1997). Comme aux États-Unis, dans cette entreprise, c'est l'égoïsme des femmes qui est mis en cause, lorsqu'elles font passer leur bien-être avant le bien global de leur pays [[382]](#footnote-382). Afin d'empêcher les femmes de réaliser leur dessein destructeur qu'est le contrôle des naissances et de s'assurer que les familles continuent à mener le combat démographique, l'État a successivement pris plusieurs mesures. Du début du siècle aux années 1960, l'État canadien met tout en œuvre pour empêcher l'accès à la contraception, en inscrivant en 1892 dans le Code criminel l'interdiction de la vente et de la publicité de produits pouvant servir à la contraception ou à l'avortement. Plus récemment, l'instrumentalisation de la famille et de la fécondité est devenue plus subtile. Dans les années 1980, alors que la natalité est en baisse au Canada, l'État tente par exemple de redresser la barre de la fécondité en diminuant progressivement son soutien à l'égard de la contraception (McLaren et McLaren, 1997). En 1979, Ottawa met fin à son financement du *Family Planning Federation of Canada,* un organisme qui fournit de l'information et de l'aide sur les questions reproductives (dont fait partie la contraception), après seulement huit ans de financement. En 1985, l'État ferme tout simplement le *Family Planning Division of Health and Welfare Canada,* non pas pour faire obstruction aux droits des femmes mais avec le dessein politique d'encourager les naissances.

[373]

Le gouvernement fédéral n'a pas l'apanage de l'instrumentalisation étatique de la famille et de la fécondité. On aurait pu croire qu'au Québec, après des années d'encouragement à la procréation par l'Église catholique, la Révolution tranquille aurait mis fin à la pression démographique exercée sur les familles. Pourtant, si la survie de l'identité n'est plus un enjeu pour le Canada anglophone, la question est toujours d'actualité pour le Québec, qui fait face à la dénatalité et au vieillissement de sa population, ce qui met en péril son poids politique à l'intérieur de la fédération canadienne, et à l'extérieur du Canada dans un contexte de mondialisation (Desmarais, 2005). En 1989, le gouvernement québécois instaure son « bébé-boni » en donnant 500 dollars aux couples pour leur premier enfant, 1000 dollars pour le deuxième, et 4500 dollars pour le troisième et les suivants. Deux ans plus tard, en 1991, les parents d'un troisième enfant obtiennent 7000 dollars du gouvernement (Collectif Clio, 1992 : 541). Bien que l'État québécois se défende bien d'avoir un projet nataliste, la progression des bonus octroyés laisse penser que celui-ci encourage ainsi la procréation et semble bien compter sur ses familles.

Pour Commaille et Martin (1998), qui essayent de théoriser les rapports entre le politique et la famille dans les sociétés occidentales, le politique se sert de la famille et se construit à partir de celle-ci. Ce rapport d'instrumentalisation et de dépendance explique à la fois le recours à la famille pour assurer le bon ordre social et le désarroi né du constat d'un effritement des modèles traditionnels :

L'imaginaire de la famille est construit comme espace d'amour de l'autre, de générosité illimitée, de solidarité, de réciprocité affective et matérielle, de fusion des âmes, c'est-à-dire comme porteur d'universalité et de sublimation des différences. Il sert ainsi à construire un imaginaire du politique qui est toujours présent, au moins sur le mode de la nostalgie, celle d'un passé révolu, ou de l'utopie, celle d'un avenir à atteindre. La famille en fonctionnant ainsi comme mythe fondateur du politique désigne bien plus que des forme d'organisation de la vie privée au sein desquelles s'exerceraient des fonctions utiles pour la société et qui, à ce titre, conduiraient celle-ci à exercer son contrôle. Cette représentation des rapports entre famille, société et politique s'est progressivement imposée à partir de cette fonction de conservation de l'ordre social, que la puissance publique s'est de plus en plus préoccupée de faire assumer par la famille (Commaille et Martin, 1998 : 27).

Si la famille sert ainsi de « mythe fondateur du politique » dans la plupart des sociétés occidentales, elle a acquis un statut supérieur aux États-Unis, où elle agit comme mythe fondateur non plus uniquement du politique mais de toute la société. May (2003) [374] affirme en effet que loin d'être le seul pays à donner un fort poids idéologique et social à la famille, la particularité des origines américaines lui confère une importance fondamentale que l'on ne retrouve pas dans les autres sociétés. Créés de toutes pièces, les États-Unis n'avaient aucune institution garantissant l'ordre social, pas plus que d'histoire ou de traditions communes offrant un sens d'identité à ses nouveaux citoyens. De la même manière que les architectes de la Constitution ont investi la religion de la charge de l'ordre moral, c'est à la famille qu'a incombé la préservation de l'ordre social :

En l'absence de ces caractéristiques, les États-Unis ont inventé leurs propres traditions, et ont placé la famille au centre de la société politique, comme institution dans laquelle les citoyens sont élevés et formés. Croyant aux droits de l'individu mais craignant la tyrannie qui pourrait venir d'en haut comme l'anarchie qui pourrait venir d'en bas, les fondateurs de la nation ont confié à l'institution de la famille la responsabilité du maintien de l'ordre social dans la démocratie [[383]](#footnote-383) (May, 2003 : 11).

Pourtant, le Canada a lui aussi des origines assez similaires ; son histoire est également celle de la création d'un État nouveau sur un territoire nouvellement conquis loin des racines européennes. On retrouve néanmoins des différences fondamentales dans la création de ces deux sociétés qui pourraient expliquer pourquoi la famille ne fonctionne pas comme un mythe fondateur au Canada, contrairement aux États-Unis. Alors que les citoyens américains étaient méfiants à l'égard du gouvernement, raison pour laquelle ils ont déchargé celui-ci du maintien de l'ordre social pour en investir la famille, les Canadiens n'avaient pas de telles appréhensions [[384]](#footnote-384), ils ont donc pu confier sans crainte cette mission à l'État. Dès lors, la famille, même si elle reste centrale dans la vie canadienne, n'a pas ce rôle particulier de veiller sur la démocratie et sur la nation puisque l'État garantit l'ordre social. Au Canada, la famille a donc conservé son statut d'unité sociale et n'a pas nécessairement pris une dimension idéologique comme aux États-Unis. Par ailleurs, à l'inverse de son voisin du sud, le Canada n'a pas eu à réinventer de nouvelles institutions ni de nouvelles traditions puisqu'il ne s'est pas détaché de la Couronne d'Angleterre au moment de sa création. Il en va de même pour [375] la Nouvelle France qui, en tant que territoire du Royaume de France, tombait sous les directives royales, puis est restée fidèle aux institutions catholiques après la conquête britannique. Le Canada a donc conservé les institutions et les coutumes britanniques et françaises, de sorte que l'institution de la famille n'a pas tenu le rôle de mythe fondateur [[385]](#footnote-385).

L'instrumentalisation politique de la famille - la famille américaine a toujours un rôle politique clairement défini (May, 2003) - a également un effet pervers. Si la famille est la seule garante de l'ordre social, la rhétorique la désigne donc comme seule responsable lorsque celui-ci est perturbé :

Lorsque des problèmes sociaux semblaient menacer l'ordre social, c'était souvent la famille que l'on blâmait - et en particulier ces familles, ou ces individus, dont le comportement ne se conformait pas à la norme de la famille idéale. La famille a ainsi été considérée comme la source ou la cause des problèmes sociaux mais également comme la solution ou le remède potentiel à ces problèmes [[386]](#footnote-386) (May, 2003 : 12).

Ce n'est donc pas l'institution de la famille en elle-même qui assure la stabilité nationale mais bien la forme familiale normative, qui tout au long du XXe siècle a été incarnée par le modèle traditionnel nucléaire du couple aux rôles différenciés. On comprend donc que le déclin de cette structure familiale est en lui-même une source de perturbation majeure de l'ordre social aux yeux des partisans de la famille traditionnelle. Pourtant, l'histoire montre que les formes familiales ont toujours évolué, et que le modèle traditionnel n'a pas toujours été la norme. Or, surtout aux États-Unis, un nombre important de dirigeants clament que le déclin de la famille traditionnelle annonce la ruine du pays ; des angoisses politiques profondes apparaissent lorsque des évolutions sociales menacent celle-ci. Commaille et Martin (1998 : 31) constatent par exemple le phénomène suivant :

l'émancipation de la femme par le travail, qui aurait pourtant dû apparaître comme une illustration exemplaire de [1'] individualisme démocratique dont on [376] reconnaît par ailleurs les vertus, a été perçue comme une menace pour l'ordre familial et, par conséquent, pour l'ordre social.

De la même façon, Ben Barka (2003a : 33) remarque à quel point l'enjeu qui entoure la famille traditionnelle est important aux États-Unis :

la dislocation de la famille représenterait une menace pour l'ordre social et donc un risque de décadence physique et morale. En fonctionnant comme une mythe fondateur, la famille se voit ainsi investie d'une mission rédemptrice et salvatrice : le salut passe plus que jamais par le rétablissement des valeurs familiales traditionnelles.

Ainsi, s'il est vrai que dans la plupart des sociétés, la « nostalgie qui transparaît parfois dans certains discours politiques n'est pas celle de la famille traditionnelle en soi mais bien celle d'une société politique bâtie sur l'idée de famille » (Commaille et Martin, 1998 : 17), il nous semble que la sacralisation de la famille de la part du politique porte explicitement sur la famille traditionnelle et sur ce qu'elle représente ; elle est donc au cœur de toutes les attentions et de toutes les angoisses.

Les observateurs français sont régulièrement surpris par l'instrumentalisation de la vie privée des candidats à des fins électorales aux États-Unis. Les familles américaines ont modelé leur société et portent le poids de son salut ; il n'est pas étonnant que la vie privée soit exposée publiquement et soumise au jugement. C'est dans cette logique là que les débats autour des valeurs familiales *(Family values)* ont fait irruption au milieu du débat public et politique, dès la fin du XXe siècle :

Des polémiques passionnées ont éclaté au sujet de nombreuses questions politiques qui relevaient de la vie privée, allant d'initiatives législatives au comportement privé des hommes et des femmes politiques. Pendant les campagnes électorales, les candidats se bousculent pour proclamer leur foi dans les « valeurs familiales », et font le serment de traduire ces vertus en politiques publiques. Ils claironnent leur dévotion en tant que maris et pères, ou en tant qu'épouses et mères, qui prend même le pas sur leur identité en tant qu'employé de la nation. Au centre de ces débats sur les « valeurs familiales », on retrouve l'affirmation que la famille nucléaire, formée d'un couple hétérosexuel marié et de leurs enfants, est le fondement d'une démocratie solide et saine - et la clé pour résoudre les problèmes sociaux, de la pauvreté au crime [[387]](#footnote-387) (May, 2003 : 7-8).

[377]

Ces comportements politiques à l'égard de la famille américaine indiquent que les rapports mis en place par l'État quant à celle-ci sont profondément ancrés dans les valeurs américaines et ont été intégrés de façon pérenne par les individus. En effet, cette attitude met tout d'abord en avant leur profonde conviction que seule la famille traditionnelle a valeur de rédemption et peut garantir le bon ordre social - ce qui fournit dans le même temps la confirmation que les autres structures familiales, quant elles ne sont pas tenues pour responsables des problèmes sociaux et économiques, n'aident pas à redresser la situation. En outre, elles mettent en lumière la représentation moderne de la vertu civique incarnée par la famille traditionnelle : les hommes et les femmes politiques américains ont parfaitement assimilé cette tradition selon laquelle la famille ainsi que la parentalité participent à l'effort national. Ils mettent donc ces arguments familiaux en avant comme gage de leur bonne qualité de citoyens et de patriotes. Ainsi, le rapport d'instrumentalisation idéologique aux États-Unis entre l'État et la famille suppose que la famille tient un rôle central dans la vie publique et politique américaine, fortement relayée par les différents partis politiques, qui reprennent cette instrumentalisation à leur compte.

7.1.2 La famille au centre des enjeux  
et des stratégies des partis politiques

Commaille et Martin (1998) s'appliquent à démontrer que la famille est un objet partisan pour le politique, si bien qu'elle peut être considérée comme une « ressource politique » à plusieurs titres. Premièrement, elle est une ressource et un enjeu politique pour les hommes et les partis politiques puisqu'elle permet « non seulement de mettre en évidence les clivages politiques, mais aussi de toucher telle ou telle sensibilité dans l'opinion publique » (Commaille et Martin, 1998 : 123). Chaque parti ou personnage politique peut donc rallier une partie de l'électorat selon l'orientation donnée aux questions familiales. Deuxièmement, la famille « est encore une ressource politique lorsqu'elle prend la forme de *lobbies,* de groupes de pression ou d'intérêt, dont la [378] vocation est justement d'orienter, d'influencer la décision politique » (Commaille et Martin, 1998 : 123). L'importance en nombre et en puissance de ces groupes de pression permet probablement de montrer à quel point la question de la famille est centrale pour la vie publique et politique d'une société. Nous nous interrogerons donc sur le rôle joué par ces groupes aux États-Unis et au Canada. Enfin, la famille est toujours une ressource politique lorsque « les personnalités politiques mettent en scène publiquement leur vie privée, plus ou moins volontairement, affichant ainsi leur 'humanité', au-delà de leur fonction, de leur rôle prescrit ou de leur masque institutionnel » (Commaille et Martin, 1998 : 124). La vie privée et la vie politique sont alors imbriquées, puisque selon Ben Barka (2003b : 3), « la vie privée des hommes publics est considérée, aux États-Unis, comme un élément essentiel dans le jugement politique ». Cette mise en avant du rôle familial par les hommes et les femmes politiques fait donc partie d'une véritable stratégie politique de la part des candidats, aux États-Unis du moins, tant les valeurs soit disant incarnées par la famille traditionnelles sont inhérentes à la bonne citoyenneté, à l'honnêteté, à la responsabilité, et donc au politique :

Pour accroitre leurs chances de réussite, les prétendants au pouvoir se doivent de convaincre les électeurs de leur attachement à la morale judéo-chrétienne et aux valeurs familiales traditionnelles. La présence de l'épouse, des enfants et des petits-enfants est incontournable : elle authentifie le dévouement du candidat à sa famille, confirme sa moralité et loue l'exemplarité de sa vie privée (Ben Barka, 2003b : 4).

Ces valeurs trouvent par conséquent un écho certain dans l'électorat américain. Si l'imaginaire collectif américain idéalise encore l'image de la famille du président Kennedy, dont il connaît pourtant parfaitement les écarts conjugaux, le candidat démocrate malheureux de 2004, John Kerry, parce qu'il était remarié à Teresa Heinz, inspire moins confiance au peuple américain que la famille modèle que présente George W. Bush, sa femme et ses deux filles (Lacroix, 2006 : 536). Au Canada, en revanche, il n'est pas rare de voir des chefs politiques vivre en concubinage, et seul un Canadien sur quatre affirme en 2004 qu'il est moins susceptible de voter pour un parti dont le chef est homosexuel (Centre de recherche et d'information sur le Canada, 2004). André Boisclair, chef du Parti Québécois de 2005 à 2007, a d'ailleurs toujours ouvertement affiché son homosexualité.

[379]

Si la famille est donc, à n'en pas douter, une ressource utilisée par les partis politiques nord-américains, elle est devenue un enjeu électoral crucial dans le monde politique américain des années 1970. Jusque dans les années 1960, la différence majeure entre le parti républicain et le parti démocrate tenait à leur position divergente quant au rôle et à la présence de l'État dans le domaine socioéconomique. Lors des élections présidentielles de 1964, le candidat républicain Barry Goldwater s'incline largement face à Johnson (38,5% des voix contre 61,1%). Toutefois, malgré la défaite, Goldwater l'emporte dans certains des États du Sud profond, pourtant traditionnellement acquis à la cause démocrate depuis la guerre de Sécession. Les sudistes se montrent en effet sensibles à un programme politique centré sur les valeurs familiales traditionnelles et tournent le dos aux démocrates, qui sont à l'origine du *Civil Right Act* de 1964 [[388]](#footnote-388), à cause duquel les sudistes blancs se sentent menacés. Dès lors, le parti républicain adopte une stratégie électorale sudiste et met en avant la dimension morale - en plus de leur position économique inchangée - pour attirer un électorat de conservateurs sociaux et de protestants conservateurs (Woodberry et Smith, 1998). Selon la typologie communément adoptée depuis, le parti républicain a donc rassemblé un électorat d'*enterprisers* ou de *laissez-faire conservatives* - concentrés sur les questions économiques et fervents défenseurs de la libre entreprise - et de *moralists* ou *social conservatives* - tournés vers les questions morales (Ben Barka, 2003a). Cette stratégie, en partie fondée autour des valeurs familiales, portera ses fruits puisque l'électorat sudiste finira par porter Nixon, puis Reagan, et enfin Bush père et Bush fils au pouvoir (Lacorne, 2007), alors que les candidats démocrates n'arrivent pas à concilier les voix des sudistes avec une politique tournée de plus en plus vers la gauche et vers l'électorat noir qu'ils courtisent (Micklethwait et Wooldridge, 2004). Cette Nouvelle droite [[389]](#footnote-389) issue de l'association de la droite libérale et de la droite religieuse à partir des années 1970 permet donc au parti républicain de remporter le succès et de ramener l'Amérique sur le droit chemin. En cédant à la politique « sociale » et [380] interventionniste de la *Great Society* de Johnson ainsi qu'à la permissivité sexuelle des années 1960, à la contraception et au féminisme, la société s'en était effectivement écartée tant du point de vue économique que moral aux yeux de ces conservateurs. Toutefois, c'est véritablement avec l'accession de Reagan à la présidence que les valeurs familiales deviennent un argument électoral, sous l'influence de la Majorité morale *(Moral Majority).* Cette organisation d'évangéliques conservateurs, emmenés par le prédicateur Jerry Falwell, fervent militant pour la défense des valeurs familiales traditionnelles, entre en politique à la fin des années 1970 suite à une série de décisions judiciaires et législatives défavorables à la religion et à la morale [[390]](#footnote-390). Ce nouveau lobby réussit à attirer les voix de l'électorat évangélique [[391]](#footnote-391) autour du thème du déclin moral de la société lié à l'érosion des valeurs familiales traditionnelles :

La stratégie sudiste du parti républicain avait donc pleinement réussi grâce à la politisation systématique de problèmes de société, centrés sur l'avortement, l'homosexualité, la prière à l'école, l’*Equal Right Amendment,* le financement public des écoles religieuses et la déségrégation scolaire. C'est ainsi que la droite évangélique, baptiste et pentecôtiste, abandonna, sans grande violence ses vieilles racines démocrates (Lacorne, 2007 : 197).

Si la famille est utilisée comme un outil stratégique par la politique américaine, c'est que son thème est mobilisateur à plusieurs égards. May (2003), pour sa part, croit [381] que le désenchantement entre les citoyens et la politique américaine est si grand que les valeurs familiales sont le seul biais par lequel impliquer des électeurs de plus en plus désintéressés de la vie politique :

Les hommes et les femmes politiques parlent des « valeurs familiales » parce que les citoyens se tournent vers le privé, plutôt que vers le public, pour trouver un sens. Les appels à la responsabilité civique ne trouvent pas d'écho auprès d'un électorat qui a perdu la foi dans le gouvernement, dans les politiques, et dans la vie publique [[392]](#footnote-392) (May, 2003 : 20).

Pour Commaille et Martin (1998), c'est le thème de la famille en lui-même qui est la cible de la stratégie politique puisqu'il offre aux candidats ou aux partis un positionnement idéologique et social clairement identifiable de la part de l'électorat :

La famille est un thème mobilisateur grâce auquel s'organisent les controverses et les alliances. Elle apparaît comme un moyen de s'affirmer idéologiquement, d'occuper un terrain essentiel sur la scène politique. Elle fait l'objet de démarches d'appropriation, de mobilisation, d'auto-affirmation, que ce soit à droite ou à gauche de l'échiquier politique (Commaille et Martin, 1998 : 142).

Si Commaille et Martin font ce constat à partir de la situation française, cet argument s'applique peut-être encore mieux aux États-Unis, où les partis républicains et démocrates fondent une partie de leur identité sur leur positionnement distinct à l'égard des questions familiales. En effet, la famille n'est plus désormais une stratégie électorale employée uniquement par le Parti républicain ; les démocrates, conscients de l'enjeu que les valeurs familiales représentent, tentent de reprendre l'argument à leur compte et s'en servent pour se différencier de leurs opposants. Pour Stacey (1996 : 4), « les républicains et les démocrates rivalisent de la même manière pour promouvoir leur politique au nom de la famille - c'est à dire un type particulier de famille » [[393]](#footnote-393). Les démocrates semblent toutefois jouer un rôle plus passif dans ce duel, affirmant leurs positions sur les questions en réaction aux valeurs défendues par la Nouvelle droite plutôt qu'en les étiquetant comme étant leur marque de fabrique, à l'inverse de cette dernière qui en a explicitement fait son cheval de bataille. Celle-ci a en effet fait le [382] choix stratégique d'axer une partie de son discours politique, économique et social autour du thème de la famille pour créer une dynamique fédératrice :

L'intérêt que porte la Nouvelle droite aux valeurs familiales, morales et sociales est dicté par un souci d'ordre tactique et stratégique. L'avortement, la pornographie et l'homosexualité sont des thèmes mobilisateurs qui trouvent un grand écho parmi toutes les couches sociales, en ce qu'ils touchent à l'intimité de l'individu et font appel aux émotions. La Nouvelle droite s'en sert pour recevoir l'appui du plus grand nombre d'électeurs. [...] En s'appropriant la question de la famille, la Nouvelle droite dispose d'un levier puissant pour imposer ses thèses à la conscience populaire, car les êtres humains, dans leur majorité, aiment les enfants et craignent tout ce qui peut nuire à ceux-ci (Ben Barka, 2003a : 33-34).

Les partis politiques américains entretiennent donc délibérément le débat autour des valeurs familiales en les intégrant au cœur même de leurs arguments politiques. À ce sujet, la sociologue et politologue Mildred Schwartz écrit que « une caractéristique frappante de la vie américaine est la facilité avec laquelle des causes morales sont transformées en questions politiques » [[394]](#footnote-394) - phénomène qu'elle affirme d'ailleurs ne pas retrouver au Canada.

Les deux grands partis américains ont en partie construit leur identité et leur rivalité sur le rapport qu'ils entretenaient avec les valeurs familiales et morales. Le Parti républicain est ouvertement favorable à la défense de la famille traditionnelle et milite activement contre l'avortement, par conséquent le Parti démocrate, en réaction, défend le droit des femmes à avorter et témoigne davantage son soutien aux évolutions familiales récentes. Un examen des programmes électoraux de ces deux partis lors de l'élection de 2004 nous confirme d'ailleurs cette dichotomie. Le programme du Parti républicain met clairement en avant les thèmes familiaux, à commencer par le mariage. Le parti est convaincu de la nécessité de consolider le mariage traditionnel - considéré comme « l'institution la plus fondamentale de la civilisation » [[395]](#footnote-395) - et de l'importance [383] pour un enfant d'avoir des parents mariés. Les républicains soutiennent donc fortement le projet d'amendement de la Constitution quant à la définition du mariage comme étant un engagement uniquement entre un homme et une femme ; celui-ci leur semble indispensable au vu des menaces - émanant des États fédérés, des villes ou des juges activistes - qui pèsent sur le mariage hétérosexuel. Les républicains intègrent pleinement les questions familiales à leurs arguments de campagne puisqu'ils y consacrent une partie entière dans leur programme, intitulée « Protéger nos familles ». Ils y déclinent les catégories suivantes : « Promouvoir des mariages sains et une paternité responsable », « Soutenir l'adoption et les familles d'accueil », « Promouvoir les choix sains, notamment l'abstinence », « Protéger les enfants de l'obscénité », « Protéger le mariage », ou encore « Protéger les droits éducatifs des parents et des étudiants ». Si le titre n'indique pas clairement de quoi il est question dans cette dernière catégorie, celle-ci vise directement à rétablir la prière à l'école. Ainsi, ces catégories sont l'occasion de réaffirmer l'opposition des républicains aux familles monoparentales et aux conjoints de fait, à la contraception (le programme condamne particulièrement l'information et la distribution de contraceptifs dans les écoles et prône l'abstinence jusqu'au mariage), à la pornographie, aux unions entre personnes de même sexe, et à l'avortement. Par ailleurs, plus subtilement, dans une catégorie intitulée « Les prochaines étapes dans la réforme de l'aide sociale », les républicains déclinent également leur combat pour « des familles plus fortes et plus saines » - c'est-à-dire contre les structures familiales qui ne sont pas traditionnelles. Ils y annoncent leur intention de poursuivre la réforme de l'aide sociale dont l'un des volets vise à remettre les mères célibataires au travail (puisque trop souvent « elles continuent à dépendre de l'aide sociale ») et à faire la promotion du mariage au moyen de pressions financières. Enfin, le Parti républicain consacre une grande partie de son programme électoral à l'avortement dans une catégorie intitulée « Promouvoir une culture de la vie ». Ils y rappellent qu'en vertu de la Constitution, « l'enfant non né a un droit individuel fondamental à la vie qui ne peut pas être enfreint » [[396]](#footnote-396). À cette fin, ils s'opposent au financement public pour l'avortement et sont favorables à un amendement de la Constitution à ce sujet. Enfin, pour s'assurer que leurs vues conservatrices seront entendues à tous les niveaux, et surtout aux plus hauts, les républicains comptent [384] nommer des juges qui « respectent les valeurs familiales traditionnelles et la sacralité des vies humaines innocentes ». Cette insistance ferme sur la question de l'avortement fait une fois de plus partie de la stratégie électorale de la Nouvelle droite, qui s'est saisie de cette question pour en faire un argument politique et le symbole de son engagement pour les valeurs familiales traditionnelles [[397]](#footnote-397), comme l'écrit le politologue Byrnes (1996 : 114) :

Rien n'identifiait davantage le Parti républicain à l'Église, à la communauté et à la famille que son opposition de plus en plus véhémente à l'égard de l'avortement. [...] [L]'avortement pourrait être utilisé comme un symbole auquel les conservateurs et les républicains pourraient s'identifier, et par voie de conséquence, distancier leurs adversaires des questions morales, des valeurs sociales et des croyances religieuses de l'Amérique moyenne [[398]](#footnote-398).

La différence dans l'orientation familiale des deux partis est immédiatement visible lorsque l'on analyse le programme électoral du Parti démocrate. Bien qu'il affiche également une partie qui semble dédiée à la famille, sa nature est bien moins idéologique et bien plus pragmatique que les questions abordées par les républicains. Si son titre semble pourtant se rapprocher des thèses conservatrices - « Strong, Healthy Families » - il n'est pas question de valeurs familiales dans cette partie. Les trois seules propositions faites par les démocrates ont davantage à voir avec des considérations concrètes de société et sont dénuées de morale : « Nous avons un plan pour aider les gens à construire des familles fortes et saines : assurer la qualité des soins de santé, offrir un enseignement de classe mondiale, et garantir la propreté de l'air et de l'eau » [[399]](#footnote-399). Plutôt passifs en matière de valeurs familiales, les démocrates répondent tout de même aux républicains en s'opposant à certaines de leurs conceptions de la famille. Cependant, leur discours ne se développe pas dans la partie consacrée à la famille, mais dans une autre, intitulée « Une communauté américaine forte ». C'est en effet au nom de l'unité nationale qu'ils considèrent les familles homosexuelles et lesbiennes comme [385] étant des familles à part entière. Par conséquent, ils souhaitent leur « totale inclusion [...] dans la vie de la nation » ainsi que « l'égalité des responsabilités, des avantages et de la protection pour ces familles » [[400]](#footnote-400). C'est donc tout naturellement qu'ils s'opposent à l'amendement sur la définition du mariage proposé par les républicains. Le Parti démocrate se positionne également au sujet de l'avortement dans son programme électoral, et s'oppose au Parti républicain en mettant en avant le droit de la femme à choisir pour elle-même. En plus de soutenir ouvertement la légalité de l'avortement, les démocrates prennent position en faveur du financement public des avortements et d'un élargissement de l'accès [[401]](#footnote-401). L'examen du programme électoral du Parti démocrate nous semble très intéressant à deux égards. Premièrement, la reconnaissance et la défense des familles homoparentales et l'avortement sont les deux seules valeurs familiales abordées dans le document, et elles sont explicitement mentionnées en opposition directe aux républicains. On peut donc en déduire que les démocrates ne font pas réellement des questions familiales un argument électoral, mais les utilisent plutôt pour se positionner stratégiquement et idéologiquement dans une niche différente de celle de leurs adversaires. Dans un deuxième temps, à travers leur programme, et en s'opposant frontalement et explicitement (le programme dénonce systématiquement et nommément les positions républicaines sur les questions familiales qu'il aborde), les démocrates dénoncent l'instrumentalisation politique de la famille et les valeurs familiales de la part du Parti républicain. Ceci est particulièrement visible lorsque le Parti démocrate s'en prend à la nomination par le président George W. Bush de juges conservateurs favorables aux valeurs familiales traditionnelles :

Le président Bush a une vision différente - au lieu de chercher les points communs qui pourraient rapprocher les gens, il a cherché à prendre l'avantage politique en les divisant. [...] Il a rejeté la vision américaine d'une plus grande égalité, en nommant des juges plus intéressés à faire reculer les droits qu'à les protéger [[402]](#footnote-402).

[386]

À l'inverse, il n'existe pas, au Canada, de rivalité identitaire entre les deux grands partis fédéraux au sujet des valeurs familiales. Dans leurs discours publics, les deux principaux partis canadiens, le Parti libéral du Canada et le Parti conservateur du Canada, restent neutres quant à la question des valeurs familiales. Dans son programme électoral pour les élections fédérales de 2006, le Parti libéral, alors au pouvoir, n'a pas jugé utile de consacrer explicitement une section à la famille. Les libéraux ne mentionnent les questions familiales qu'à une seule occasion, lorsqu'ils se félicitent que la loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe ait été votée sous leur mandat, ce qu'ils érigent en symbole de leur inclination vers l'égalité et la défense des droits individuels [[403]](#footnote-403). Les autres projets concernant la famille détaillés dans le programme sont liés à la fiscalité, à l'immigration ou à des mesures sociales. Les libéraux proposent notamment une aide fiscale et la possibilité de prendre un congé pour les personnes qui prennent soin d'un membre de leur famille malade ou atteint d'un handicap ; la facilitation du regroupement familial pour les personnes qui ont un membre de leur famille à l'étranger ; un programme national de garde et d'éducation pour les très jeunes enfants, subventionné par le gouvernement fédéral ; ou encore des prestations de congé parental pour les Canadiens et les Canadiennes qui travaillent à leur compte. Cet intérêt porté à la famille uniquement par le prisme des mesures sociales se confirme lorsque l'on consulte le site internet du Parti libéral. Les libéraux n'oublient pas les familles puisque parmi leurs priorités, ils proposent un plan d'appui en « cinq volets pour renforcer les familles » [[404]](#footnote-404). Si l'idée des familles fortes fait écho aux arguments du Parti républicain américain, il n'y est pourtant pas du tout question de valeurs familiales et morales. Les cinq mesures familiales proposées par les libéraux sont uniquement des mesures sociales dénuées d'idéologie [[405]](#footnote-405). Elles concernent en effet une allocation pour les études supérieures, des services de garde à la petite enfance, une prestation d'assurance-emploi pour ceux qui prodiguent des soins aux membres de leur famille [387] atteints de maladie, le régime de retraite, et enfin un crédit d'impôt pour les propriétaires qui rénovent leur habitation avec des matériaux écologiques. Les questions qui entourent la famille, pour les libéraux, ne sont pas soumises aux valeurs familiales.

Plus à droite sur l'échiquier politique, le Parti conservateur de Stephen Harper arborait un programme électoral un peu plus engagé pour les valeurs familiales. Doté d'une section « à l'américaine » dédiée à la famille - « Stand up for families » - les sujets abordés sont pourtant plutôt tournés vers des mesures économiques et sociales : un meilleur système de santé pour les Canadiens, la garde à la petite enfance, la question des personnes âgées, faciliter les études supérieures pour les jeunes, et améliorer la santé des Canadiens en faisant la promotion du sport et de la diététique. La dernière proposition abordée dans cette section, en revanche, se positionne au cœur des valeurs familiales, sous l'intitulé « Donner aux députés un vote libre sur le mariage ». Les conservateurs y inscrivent leur volonté de tenir « un vote entièrement libre sur la définition du mariage à la prochaine session parlementaire ». Le programme ajoute que « si cette résolution est adoptée, le gouvernement présentera une loi visant à rétablir la définition traditionnelle du mariage, tout en respectant les mariages existants entre personnes de même sexe » [[406]](#footnote-406). À l'instar du programme démocrate, celui du Parti conservateur fait également mention d'une autre question familiale, l'avortement. Afin de mettre fin aux rumeurs qui prêtaient aux conservateurs des intentions concernant une réglementation de l'avortement en cas de victoire électorale, le programme précise - dans la partie consacrée à la santé - qu'un « gouvernement conservateur ne proposera et ne soutiendra pas de mesure législative sur l'avortement » [[407]](#footnote-407). Cependant, le simple fait que la question de l'avortement soit mentionnée dans un programme électoral au niveau [388] fédéral, alors que cette question a été réglée il y a longtemps aux yeux de la plupart des Canadiens, a suffi à inquiéter les associations de défense des droits des femmes.

À l'inverse, alors que l'on prête au Bloc québécois des intentions « pro choix », la question de l'avortement n'est pas du tout abordée dans son programme électoral de 2006. Néanmoins, ce parti fédéral québécois se félicite d'avoir contribué « à l'adoption de la loi permettant les mariages des conjoints de même sexe », unique allusion dans leur programme aux questions familiales. Ils mettent toutefois en avant avec insistance la nécessité d'améliorer la conciliation entre la famille et le travail, qu'ils considèrent comme une priorité pour relever le taux de natalité très bas du Québec. Le Bloc ne rentre définitivement pas dans des considérations nostalgiques de la famille traditionnelle et tourne le dos à son passé en écrivant que « Le temps des familles de douze enfants est révolu ». La question des valeurs familiales ne semble donc pas être utilisée comme une stratégie électorale de la part des principaux partis politiques canadiens. En outre, elles semblent être tout simplement absentes du débat politique au Canada, comme en témoigne l'exemple de l'avortement, qui est pourtant l'une des questions familiales qui a le plus mobilisé l'opinion publique. Peu après la décision de la Cour suprême de décriminaliser l'avortement, les Canadiens doivent se rendre aux urnes pour les élections fédérales de 1988. Un sondage tenu peu de temps avant les élections indique que seulement 0,8% des Canadiens interrogés pensent que l'avortement a été la question « la plus importante » cette année-là, comparativement à 89,4% qui ont répondu que ce sont les accords de libre échange (Tatalovitch, 1996 : 23). Ainsi, les Canadiens semblent plus préoccupés par des questions sociales et économiques en ce qui concerne la politique, et ne souhaitent pas voir de questions d'ordre moral s'immiscer dans le débat politique. Le seul parti fédéral qui a tenté d'introduire un débat autour des valeurs familiales et qui a bâti son argument de campagne sur ce thème lors des élections de 2006 est le Parti de l'héritage chrétien (PHC). Suivant l'idée que le Canada doit être gouverné selon des principes religieux, ce parti prône un retour à la famille traditionnelle et s'engage ouvertement contre l'avortement et le mariage entre personnes de même sexe. Toutefois, si l'on considère que le PHC n'a reçu qu'entre 0,3% et 0,78% des voix à chaque élection depuis sa création en 1987, il apparaît clairement que le soutien politique des Canadiens pour les valeurs morales et familiales traditionnelles est plus que limité.

Aux États-Unis, la question religieuse est directement liée à la présence des valeurs familiales dans la politique. Sands (2000 : 3) dénonçait l'instrumentalisation [389] politique de la famille que subissaient les citoyens américains malgré eux en ces termes : « Nous autres Américains nous nous sommes soumis à maintes conjonctions entre la religion et le sexe. Tout a commencé avec la Majorité morale en 1979, l'essor de la Droite religieuse [[408]](#footnote-408), et la frappe des valeurs familiales comme nouvelle monnaie de la politique » [[409]](#footnote-409). Ainsi, aux États-Unis, ce dictât des valeurs familiales dans la vie publique et politique semble véritablement introduit sous la pression des lobbies conservateurs évangéliques. C'est principalement sous leur influence que la famille est la figure de proue des arguments politiques de la Nouvelle droite. Même si leur nombre est moins important qu'aux États-Unis, les évangéliques sont pourtant présents sur le territoire canadien. On peut donc s'interroger sur les raisons pour lesquelles l'évangélisme canadien ne se traduit pas par une existence politique reposant sur des valeurs familiales. Le tabou de la question de l'avortement dans la politique canadienne [[410]](#footnote-410), par exemple, indique que les partis sont bien loin de l'instrumentai !sation de la question dans le but de définir une idéologie marquée. L'absence de stratégie autour des valeurs familiales par la droite canadienne tient peut-être en partie à la différence dans l'engagement politique des évangéliques américains et des évangéliques canadiens. Selon Simpson et MacLeod (1985), l'une des raisons pour lesquelles les évangéliques canadiens ne s'organisent pas en lobby et ne s'engagent pas dans la politique des valeurs à la manière de la Majorité morale américaine découle de la trop faible présence de fondamentalistes parmi les évangéliques canadiens, et de l'inexistence du fondamentaliste en tant que force culturelle au Canada. Néanmoins, on ne peut pas totalement exclure la possibilité pour des organisations évangéliques de se [390] monter en lobby dans la mesure où l'influence américaine semble commencer à porter ses fruits. La baisse de l'influence britannique dans les années 1980 [[411]](#footnote-411) a laissé le champ libre aux États-Unis, et l'essor de la mondialisation a exposé les Canadiens à la culture évangélique américaine à travers ses productions médiatiques et culturelles (livres, magazines, émissions de télévision et de radio). Les Canadiens ont ainsi commencé à rejoindre des dénominations évangéliques basées aux États-Unis ou à développer des branches canadiennes, comme l'illustre l'ouverture en 1983 d'une branche canadienne de l'organisation conservatrice et évangélique *Focus on the Family.* On peut également sentir les prémices d'une implication des évangéliques en politique - et de l'instrumentalisation politique subséquente des questions familiales - lorsqu'en 2000, Stockwell Day, qui ne cache pas son affiliation évangélique, emprunte les tactiques électorales de la Droite religieuse américaine et prend la tête de l'Alliance canadienne, alors parti de l'opposition.

Cependant, contrairement aux lobbies évangéliques américains [[412]](#footnote-412), il est peu probable que les évangéliques canadiens constituent une force politique à la manière des évangéliques américains. Bien que les évangéliques américains et canadiens partagent les mêmes opinions en matière de questions sociales et morales, ils n'adoptent pas les mêmes positions sur les questions d'ordre économique. Selon Hoover *et al.* (2002), les évangéliques canadiens se soucient des inégalités (malgré le fait que celles-ci sont moins importantes au Canada) et se montrent davantage favorables à la redistribution des richesses par le gouvernement. Ainsi, les Canadiens partagent globalement les mêmes positions économiques à l'égard du rôle d'intervention du gouvernement, qu'ils soient évangéliques ou non (laissant les Américains seuls dans leur opposition au *big governement,* et les évangéliques américains plus isolés encore dans leur opposition catégorique à l'intervention de l'État). Cette différence peut encore une fois s'expliquer par l'absence de fondamentalistes au sein du mouvement évangélique canadien. Ce sont en effet les fondamentalistes qui ont tendance à engager les évangéliques plus à droite, en adoptant des attitudes extrêmement conservatrices à l'égard de l'intervention du [391] gouvernement et de la redistribution des richesses (Hoover *et al.,* 2002). Toutefois, ce n'est pas l'unique raison de cette différence de point de vue politique entre les évangéliques canadiens et américains. Hoover et son équipe affirment que cette distinction se fait en réaction au manque de consignes claires de la part de leur communauté en matière d'économie et de politique. Les églises évangéliques abordent avec insistance les questions morales et familiales, comme l'avortement, la sexualité, la contraception, le mariage, le concubinage, l'homosexualité, ou la drogue. Les évangéliques canadiens et américains adoptent donc ces mêmes dispositions à l'égard de ces questions qui les fédèrent et sur lesquelles les consignes sont clairement énoncées. En revanche, les groupes évangéliques fondent rarement leurs revendications principales sur des questions économiques et politiques, et n'abordent pas aussi fréquemment la question de manière publique [[413]](#footnote-413). En l'absence de directives claires sur ces sujets, les évangéliques se tournent donc vers leur culture nationale. Ainsi, les évangéliques américains - dont beaucoup sont fondamentalistes et par conséquent déjà tournés vers des politiques économiques de droite - ont reproduit la tradition culturelle américaine d'antiétatisme et d'individualisme. À l'inverse, les évangéliques canadiens ont adopté l'attitude de leurs compatriotes, bien moins à droite et bien moins adeptes de la politique du *laissez-faire* économique (Hoover *et al.,* 2002). Les évangéliques canadiens n'ont donc pas les mêmes motivations politiques que leurs homologues américains et ne représentent pas la même force politique. Les questions familiales sont donc moins instrumentalisées par les lobbies au nord qu'au sud de la frontière, et les valeurs familiales, portées si haut dans la politique américaine sous l'influence des évangéliques, n'y sont pas un centre de régulation de la vie privée. Puisque le terme de « valeurs » est une manière à peine voilée de donner une dimension religieuse et morale à la question de la famille, l'absence de l'influence de la religion dans le débat public et politique au sujet de la famille pousse peut-être celle-ci à être envisagée sous une dimension plus sociale.

May (2003) montre que le regain d'intérêt public pour la famille depuis les années 1980 ne provient pas des structures familiales en elles-mêmes ou des indicateurs sociodémographiques mais plutôt de la volonté des dirigeants et des personnages politiques de la mettre au centre du débat public. En effet, les sondages d'opinion indiquent que les Américains de classe moyenne sont plus tolérants que par le passé à [392] l'égard des diverses structures familiales et identités sexuelles, et qu'ils sont globalement heureux dans leur vie privée (May, 2003). Pourtant, les gouvernants continuent à attirer l'attention des citoyens sur les dangers de l'évolution familiale et de l'érosion de la famille traditionnelle et des valeurs morales, alors que ces considérations semblent bien éloignées de la réalité de la plupart des Américains. L'une des conséquences majeures de ce choix stratégique effectué par la Nouvelle droite est que la famille n'est plus perçue comme une entité sociale mais comme un argument purement politique, et même idéologique. Dans ce cas, il est difficile de produire des programmes adaptés à la situation familiale réelle des citoyens.

7.2. Encadrer la famille

7.2.1. Légiférer sur les questions familiales

[Retour à la table des matières](#tdm)

Entre 1969 et 2005, un nombre important de lois et de décisions judiciaires ont été l'objet d'âpres débats et de vives réactions dans les sociétés américaine, canadienne et québécoise. Du fait de leur évolution, la législation a dû s'adapter aux nouvelles formes et mœurs familiales afin de ne pas être totalement obsolète et pouvoir prendre en compte les nouvelles réalités individuelles et familiales. Toutefois, si, dans l'ensemble, ces mises à jour judiciaires et législatives ont suivi l'évolution du concept de la famille et des structures familiales, certaines tentent de freiner ces changements, voire opèrent un retour en arrière, en favorisant le modèle traditionnel de la famille. Ces questions représentent en effet un enjeu très important dans la mise en place de nouvelles politiques gouvernementales dans la mesure où les décisions prises par les dirigeants américains, canadiens et québécois jouent un rôle fondamental dans l'orientation de leur société, en indiquant la direction que doit prendre la famille. À cet égard, Rindfuss, Brewster et Kavee (1996) pointent notamment du doigt la législation américaine, responsable selon eux d'avoir institutionnalisé une certaine vision de la famille à travers l'appareil législatif et judiciaire, notamment en établissant des programmes qui entretiennent le culte de la domesticité. Ils donnent ainsi l'exemple du veto opposé par le président Nixon au *Comprehensive Child Development Act* en 1971, dont l'un des volets prévoyait une aide fédérale importante pour un système de garde à l'enfance à [393] l'échelle nationale. Cette mesure visait en particulier les familles à revenus modestes et aurait facilité la conciliation du travail et du soin aux enfants pour les mères célibataires. Aux yeux des conservateurs sociaux, et du président, cette loi aurait incité les femmes à entrer sur le marché du travail, ce qui aurait nui au bien-être des enfants et fragilisé les familles de surcroît.

C'est l'évolution inexorable de la réalité sociodémographique des familles qui a forcé l'État américain, au pied du mur, à légiférer pour tenter d'imposer sa vision de la famille :

Le retour au modèle familial traditionnel, que la Nouvelle droite appelle de ses vœux, requiert que les citoyens adhèrent à ses thèses mais aussi et surtout que l'État, à travers ses législations et ses institutions, exerce une influence déterminante sur les comportements privés (Ben Barka, 2003a : 24).

Toutefois le rapport que les partisans du retour à la famille traditionnelle entretiennent avec l'État est ambivalent. Paradoxalement, en plus des réticences habituelles face à l'intervention de l'État, ces militants accusent ce dernier d'être à l'origine de tous les maux sociaux (et moraux) de la société. En effet, selon Franz Schultheis, en légiférant pour s'adapter aux nouvelles formes de vie familiale et pour donner une protection légale aux libertés individuelles - en libéralisant le divorce par exemple - l'État a participé à la création de nouvelles situations sociales comme la féminisation de la pauvreté ou la précarisation des familles monoparentales :

Autrement dit, par l'intermédiaire des transformations du droit civil de la famille, l'État de droit contribue - soit consciemment ou inconsciemment, soit délibérément ou malgré lui - à la constitution de risques familiaux et de catégories sociales payant le prix de l'égalité et de la liberté individuelles formelles [[414]](#footnote-414).

Aux yeux des conservateurs sociaux, comme Himmelfarb (2001 : 54), c'est l'État qui a sapé les fondations de la famille : « L'État a déstabilisé la famille avec des programmes qui rabaissent l'importance du mariage et qui rendent même désavantageux le fait d'être marié » [[415]](#footnote-415). L'État serait donc en partie responsable, à travers les mesures qu'il a mises [394] en place au cours de ces quatre dernières décennies, du déclin de la famille (traditionnelle) :

Parallèlement à cette vision qui fait de l'État un indispensable allié, la Nouvelle droite n'hésite pas à le présenter comme l'ennemi juré de la famille, et ce, notamment parce qu'il attribue des aides aux personnes seules ayant des enfants à charge (sans se soucier de leur moralité), facilite le divorce, protège les femmes battues et les enfants maltraités, et aide la femme à travailler en dehors du foyer. Autant de mesures qui affaibliraient l'autorité de l'homme et porteraient donc atteinte à l'intégrité et à la stabilité de la famille (Ben Barka, 2003a : 40).

Pourtant, les législations américaines qui vont dans le sens de la défense de la famille traditionnelle ne manquent pas. Au nom de la famille et des valeurs familiales, on peut légiférer sur toutes les questions sociales et morales (Stacey, 1996). Pour Sands (2000), les valeurs familiales sont bien plus qu'un concept creux, elles sont un centre de régulation publique de chaque aspect de la vie privée des Américains. Leur influence dépasse même le cadre du contrôle de la vie intime des citoyens puisque les valeurs familiales ne servent pas uniquement à légiférer sur ce qui touche au privé, mais deviennent un moyen d'encadrer des questions qui relèvent normalement du public. Jakobsen (2000 : 112-113) écrit à ce propos que « 'la famille' fonctionne comme le centre de la matrice qui régule le vaste ensemble des relations sociales qui différencient et définissent le 'public' » [[416]](#footnote-416). En effet, les sujets concernés par les valeurs familiales s'étendent bien au-delà de la famille à proprement parler :

Dans le paysage politique qui a émergé au cours des récentes décennies, « les valeurs familiales » sont une expression qui connote des positions tranchées sur des questions particulières et implique la mise en place de nombreux programmes. Cela comprend toute une constellation de sujets. Sous l'étendard des « valeurs familiales », on retrouve l'opposition à l'avortement, le soutien de la prière à l'école, l'opposition aux droits des homosexuels et des lesbiennes, l'appui à la censure des arts, des films et de la culture populaire, les réformes de l'aide sociale, l'opposition au contrôle des armes à feu, la « guerre à la drogue » [[417]](#footnote-417) (May, 2003 : 8-9).

[395]

Ainsi, si « plusieurs de ces questions n'ont rien à voir avec la famille », écrit May (2003 : 9), « elles ont toutes à voir avec les valeurs ». Selon la Nouvelle droite, toutes ces valeurs contribuent au bon ordre moral et social de la société américaine ; il est donc nécessaire de mener un combat législatif et judiciaire acharné contre tout ce qui leur est contraire. Nous nous attarderons donc plus particulièrement sur la législation qui a entouré trois questions familiales entre 1969 et 2005 : la sexualité, l'avortement, et le mariage. Ces questions emblématiques - parce qu'elles touchent directement aux fondations de la famille traditionnelle - cristallisent les problématiques que les sociétés ont rencontrées depuis la fin des années 1960 à cause de l'évolution des familles. La nature de ces législations aux États-Unis, au Canada et au Québec nous fournira un bon indicateur de la position de l'État face aux évolutions familiales.

L'État et la chambre à coucher :  
l'encadrement de la sexualité

Avec l'adoption du Bill Omnibus en 1969, le traitement de la sexualité dans la loi canadienne connaît un bouleversement majeur. Vaste réforme du code criminel, l'un des volets de cette loi concerne en effet directement la législation sur les mœurs sexuelles et décriminalise les actes sexuels « non naturels », autrefois passibles d'une peine pouvant aller jusqu'à quatorze ans de prison. Regroupés sur la notion juridique de « grossière indécence », les comportements sexuels n'ayant pas pour but la reproduction étaient effectivement considérés comme des crimes même lorsqu'ils avaient lieu en privé et ce, quels que soient les partenaires (un couple de même sexe ou un couple hétérosexuel marié ou non). Cette loi est sous-tendue par l'idée que la sexualité, dès lors qu'elle demeure une affaire privée, est du ressort de l'individu et qu'il n'appartient aucunement à l'État déjuger les comportements intimes de ses citoyens. Ainsi, le Bill Omnibus décriminalise ces actes lorsqu'ils sont commis en privé entre deux adultes majeurs et consentants. Ce faisant, le gouvernement canadien, incarné par son premier ministre Pierre Elliott Trudeau, dresse une séparation très nette entre ce qui relève de l'État et ce qui a trait à la morale. Dans une émission de *Radio Canada,* enregistrée le 2 juin 1968, à laquelle il a été convié pour expliquer son Bill Omnibus, Trudeau déclare que « ce qui se passe en privé dans les chambres à coucher des gens, que ce soit entre un homme et sa femme ou entre deux hommes [...] ça regarde pas la police, ça regarde [396] pas l'État, ça regarde la conscience des gens » [[418]](#footnote-418). Si à titre individuel les membres du gouvernement, comme le reste des Canadiens, peuvent juger que ces comportements sont « répréhensibles », Trudeau explique que l'État ne doit pas légiférer sur des critères moraux - en prenant en compte la défense de certaines valeurs familiales - mais doit statuer sur ce qui doit être légal ou non - en prenant en compte ce qui nuit à la société :

On fait une distinction entre le crime et le péché. Ce qui est un crime, c'est ce qui nuit à l'ordre public, c'est ce qui peut porter atteinte [...] à l'ordre social. Or, [...] ce qui se passe dans une chambre à coucher, dans l'ordre sexuel, ça ne concerne pas l'État, ça concerne la conscience des gens. Le but du Code criminel n'est pas d'interdire tous les péchés ; le but des lois n'est pas d'interdire tous les péchés.

Les hautes instances américaines ont mis plus longtemps avant de se livrer à la même conclusion. Plus de trente ans après l'intervention de Trudeau, c'est par la voie judiciaire que les États-Unis ont fait évoluer l'encadrement de la sexualité, en statuant sur les comportements sexuels « non naturels ». En 2003, le juge Kennedy déclare dans l'affaire *Lawrence v. Texas* que « l'obligation de cette Cour est de définir la liberté de tous, pas de rendre obligatoire son propre code moral » [[419]](#footnote-419). En décidant par six voix contre trois d'invalider les lois anti-sodomie [[420]](#footnote-420) qui ont cours dans certains États américains, la Cour suprême revient sur une décision prise dix-sept ans auparavant de maintenir la criminalisation des comportements sexuels non reproductifs sur la base de la morale. Dans les années 1980, Michael Hardwick est surpris par un policier en plein acte sexuel avec un autre homme dans sa chambre et se voit accuser à ce titre d'avoir violé la loi anti-sodomie de l'État de Géorgie, qui interdit les rapports anaux et oraux entre homosexuels ou hétérosexuels. Après plusieurs rebondissements judiciaires, cette affaire finit par être portée devant la Cour suprême des États-Unis en 1986. À l'époque, vingt-quatre États ainsi que le District de Columbia ont des lois anti-sodomie qui punissent ces rapports sexuels considérés comme « crimes contre nature », même [397] lorsque ceux-ci impliquent des adultes consentants. Dans cette affaire *Bowers v. Hardwick,* les juges de la Cour suprême refusent d'invalider les lois anti-sodomie sous prétexte que de tels comportements sexuels ne sont pas ancrés dans l'histoire et la tradition américaines [[421]](#footnote-421). Les treize États fondateurs avaient en effet promulgué des lois anti-sodomie ; de plus, jusqu'en 1961, les cinquante États proscrivaient ces pratiques. Par ailleurs, les juges expriment leur crainte de voir la décriminalisation de tels comportements sexuels ouvrir la voie à la légalisation de certains crimes sexuels. Cependant, le véritable enjeu derrière cette décision tient à l'impératif de la morale, comme le met en évidence la conclusion du juge White, qui écrit pour la majorité :

Même si la pratique dont il est question ici n'est pas un droit fondamental, les défendeurs affirment qu'il doit y avoir une base rationnelle à toute loi, et que la seule base dans le cas présent est la croyance présumée de la majorité de l'électorat de Géorgie selon laquelle la sodomie est immorale et inacceptable. Les défendeurs disent que c'est une justification insuffisante pour appuyer la loi. Pourtant, la loi est constamment fondée sur des notions de moralité, et si toutes les lois qui représentent essentiellement des choix moraux devaient être invalidées sur la base de la clause du *due process,* les cours s'en trouveraient très chargées [[422]](#footnote-422).

En 2003, dans l'affaire *Lawrence v. Texas,* si la Cour décide finalement d'interdire à l'État de réguler les mœurs sexuelles privées de ses citoyens, un certain nombre de juges restent pourtant persuadés que la morale ne doit pas être exclue de la législation. John G. Lawrence, que des policiers ont découvert en train de se livrer à des activités sexuelles à son domicile avec un autre homme, est condamné à payer une amende en vertu de la loi anti-sodomie du Texas. Cette dernière, à la différence de la loi géorgienne, réprime la pratique de la sodomie uniquement lorsqu'elle est pratiquée par [398] deux personnes du même sexe [[423]](#footnote-423). L'État du Texas défend sa loi en s'appuyant sur la nécessité de protéger l'institution du mariage et de la famille mais ne parvient pas à convaincre la Cour suprême, saisie de l'affaire, qu'il existe un intérêt impératif pouvant justifier l'intrusion de l'État dans la vie privée d'un individu, même homosexuel. Comme Trudeau l'avait fait trente ans auparavant, le juge Kennedy, dans la décision qu'il rend pour la cour, fait la distinction entre la morale et la loi en rappelant que l'État ne doit pas ériger des codes de conduite individuels en cadres légaux :

La cour, dans *Bowers,* voulait démontrer que pendant des siècles, les pratiques homosexuelles ont été condamnées et considérées comme étant immorales. Cette condamnation a été formée par les croyances religieuses, les idées sur les comportements justes et acceptables, et le respect de la famille traditionnelle. Pour de nombreuses personnes, ce ne sont pas des questions insignifiantes mais plutôt des convictions profondes qu'elles acceptent comme des principes éthiques et moraux auxquelles elles aspirent et qui régissent le cours de leur vie. Toutefois, ces considérations ne répondent pas à la question face à laquelle nous nous trouvons. La question est de savoir si la majorité doit se servir du pouvoir de l'État pour imposer ces vues à toute la société au moyen du code criminel [[424]](#footnote-424).

Dès lors, la Cour déclare inconstitutionnelle la loi anti-sodomie de l'État du Texas, invalidant par là même toutes les lois de ce type dans les autres États américains. Cependant, la juge O'Connor, qui vote pourtant en faveur de l'abrogation de la loi, écrit dans son opinion concordante qu'elle se joint à la majorité uniquement dans la mesure où elle voit dans cette affaire un cas de discrimination, la loi du Texas ne réprimant que la sodomie homosexuelle et non hétérosexuelle. En revanche, selon elle, rien n'empêche l'État de réglementer les mœurs sexuelles privées tant que les hétérosexuels et les homosexuels sont condamnés de manière égale.

[399]

Ainsi, aux États-Unis, il est envisageable de penser un encadrement de la sexualité fondé sur la morale. L'un des meilleurs exemples en est sans doute le financement fédéral des programmes d'éducation sexuelle faisant uniquement la promotion de l'abstinence. Les États-Unis sont en effet le seul pays occidental qui légifère sur les programmes d'éducation à l'abstinence [[425]](#footnote-425), les finance, et en fait des programmes sociaux (Rose, 2005). En 1981, le gouvernement de Reagan promulgue l’*Adolescent Family Life Act,* qui cherche à lutter contre les grossesses chez les adolescentes en finançant les programmes de promotion de l'abstinence jusqu'au mariage. En 1996, le Congrès approuve la vaste réforme de l'aide sociale *(welfare reform),* dont un volet prévoit un financement fédéral important pour les programmes scolaires qui enseignent que les rapports sexuels avant le mariage sont moralement répréhensibles en plus d'être dangereux pour la santé (Rose, 2005 ; Valenti, 2009). En plus de leur interdire d'aborder les aspects positifs de la contraception, la loi [[426]](#footnote-426) prévoit en effet que ces programmes d'éducation à l'abstinence enseignent aux jeunes que « l'activité sexuelle en dehors du mariage est susceptible d'avoir des conséquences physiques et psychologiques » et qu'« une relation fondée sur la fidélité et la monogamie dans le contexte du mariage est la norme pour l'activité sexuelle humaine » [[427]](#footnote-427) (Lindberg, Santelli et Sing, 2006). Depuis cette réforme, les programmes d'éducation sexuelle se trouvent être moins financés que ceux qui prônent uniquement l'abstinence ; entre 1996 et 2005, près d'un milliard de dollars a été alloué à ces derniers par le gouvernement fédéral et les États. Le gouvernement de Bush a joué un rôle non négligeable dans cette large participation gouvernementale à la promotion de l'abstinence. En effet, en temps de rigueur budgétaire, Bush n'a pourtant cessé d'augmenter le financement dédié à ces programmes vertueux (une hausse de 50% entre 2004 et 2005, et de 26% entre 2005 et 2006) (Rose, 2005).

[400]

Ainsi, le choix du financement public est clairement idéologique : le financement fédéral et régional des programmes de promotion de l'abstinence est passé de 10 millions de dollars en 1997 à 167 millions en 2005 (Lindberg, Santelli et Sing, 2006) alors qu'au même moment, des programmes sociaux voyaient leur budget fédéral nettement abaissé. Par ailleurs, la législation et le financement entourant la promotion de l'abstinence à la place de l'éducation sexuelle répond clairement à un choix idéologique et moral et non à un choix social et scientifique. En effet, ces programmes sont maintenus en dépit des études menées à ce sujet qui s'accordent sur leur inefficacité à retarder la sexualité chez les adolescents et à réduire les comportements sexuels à risque (Lindberg, Santelli et Sing, 2006 ; Trenholm, Christopher *et. al,* 2007 ; Brückner et Bearman, 2005) [[428]](#footnote-428). Ces programmes ne s'inscrivent donc pas dans une démarche de santé publique, à l'inverse du Canada, dont l'exemple des programmes d'éducation sexuelle québécois illustre la nature de l'intérêt que le gouvernement porte à la sexualité des jeunes. Incorporée dans un programme intitulé « Ecole en santé », le gouvernement québécois souhaite que l'éducation à la sexualité contribue de manière efficace à la prévention des grossesses à l'adolescence, en préconisant notamment d'informer les jeunes sur la contraception, voire de les aider dans leur démarche contraceptive. Ainsi, sur le site Internet du ministère québécois de la Santé et des Services sociaux qui aborde la question de l'éducation à la sexualité, on peut lire la déclaration suivante : « Le 'ici et maintenant' ne laisse pas le temps à l'adolescent de penser à la contraception et de s'organiser, d'où l'importance d'encourager l'adoption [401] préventive d'un comportement contraceptif » [[429]](#footnote-429). Le rapport de l'État à la sexualité, et la législation qui en découle, semblent donc grandement différer selon l'orientation idéologique du gouvernement en matière de famille.

Le rapport de l'État à l'avortement

Aux États-Unis comme au Canada, à la différence de la plupart des pays européens, ce n'est pas le gouvernement qui a directement légiféré pour légaliser l'avortement. En effet, la plupart des pays européens ont considéré la question de l'avortement sous l'angle de la santé publique, si bien qu'il appartenait à l'État de légiférer et d'encadrer ce problème social. En revanche, en Amérique du Nord, la question de l'avortement a été abordée par le biais des différents droits individuels en jeu, c'est donc à la voie judiciaire qu'il est revenu de décider du cadre de cette pratique. C'est du moins la distinction que font Micklethwait et Wooldridge (2004 : 311) :

La deuxième caractéristique américaine que le débat sur l'avortement emblématise est un penchant à discuter les principes de base. Les Européens transforment systématiquement les questions morales en questions techniques, puis les transmettent aux élites technocratiques. L'Amérique est un pays de fondamentalistes de toutes sortes, laïcs ou religieux, grâce à sa tradition constitutionnelle, sa culture légale et peut-être son héritage puritain. En Europe, le débat au sujet de l'avortement est mené en termes médicaux plutôt que moraux. Idem pour le débat sur les cellules souches. Pour les Américains, l'avortement ne peut apparemment jamais être uniquement une question de santé. Cela doit forcément être un affrontement entre les absolus : le droit de choisir contre le droit à la vie [[430]](#footnote-430).

Pourtant, au Canada, c'est dans un premier temps le législateur qui prend en charge l'encadrement de l'avortement lorsqu'il cherche à modifier la loi en 1969 afin de mieux [402] définir l'avortement thérapeutique à l'exclusion de tout autre type d'avortement. Avec le Bill Omnibus, le gouvernement canadien n'entend pas décriminaliser l'avortement mais il crée « simplement une exception à l'interdiction générale » (Godait, 1992 : 15). L'article 251 du code criminel rend effectivement l'interruption de grossesse légale uniquement lorsque celle-ci est pratiquée par un médecin qualifié dans un hôpital accrédité. De plus, la femme doit au préalable recueillir la validation d'un comité d'avortement thérapeutique composé d'au moins trois médecins qui attestent du danger que représente la grossesse pour la santé de la femme. Ce n'est que dans les années 1980, suite à l'adoption de la *Charte canadienne des droits et des libertés* en 1982, que la question prend une envergure constitutionnelle (Godait, 1992). Les droits constitutionnels garantis aux individus par la Charte peuvent en effet à présent étayer les arguments du mouvement militant pour l'avortement, dont le Dr Morgentaler [[431]](#footnote-431) est la figure de proue. Dans l'affaire *La Reine c. Morgentaler* [1988], les juges de la Cour suprême du Canada estiment, à cinq voix contre deux, que l'article 251 viole le droit des femmes à la vie, à la liberté et à la sécurité de leur personne garantis par l'article 7 de la Charte. La Cour fait ainsi une mise en garde contre l'ingérence de l'État dans la vie privée des individus :

Le droit à la « liberté » énoncé à l'art. 7 garantit à chaque individu une marge d'autonomie personnelle sur les décisions importantes touchant intimement à sa vie privée. La liberté, dans une société libre et démocratique, n'oblige pas l'État à approuver ces décisions, mais elle l'oblige cependant à les respecter. [...] L'article 251 du *Code criminel* enlève une décision personnelle et privée à la femme pour la confier à un comité qui fonde sa décision sur « des critères totalement sans rapport avec ses [celles de la femme enceinte] propres priorités et aspirations ».

L'article 251 prive également une femme enceinte du droit à la « sécurité de sa personne » garanti par l'art. 7 de la *Charte.* [...] Il affirme que la capacité de reproduction de la femme ne doit pas être soumise à son propre contrôle, mais à celui de l'État. [...]

[403]

L'atteinte au droit conféré par l'art. 7 en l'espèce enfreint la liberté de conscience garantie par l'al. *2a)* de la *Charte.* La décision d'interrompre ou non une grossesse est essentiellement une décision morale et, dans une société libre et démocratique, la conscience de l'individu doit primer sur celle de l'État [[432]](#footnote-432).

C'est donc précisément l'article 251 du Code criminel qui est déclaré inconstitutionnel ; en revanche, l'idée d'une certaine forme de restriction légale à l'avortement ne l'est pas. En effet, c'est le dispositif du comité thérapeutique qui est mis en cause, principalement la longueur des délais, les déplacements importants, et le stress qu'il occasionne (Joyal, 2010). Ainsi, la Cour n'écarte pas la possibilité d'une nouvelle loi sur l'avortement, fondée sur des considérations sur la vie du fœtus en fonction des différentes phases de son développement, comme en témoigne l'opinion de la juge Wilson :

La valeur attribuée au fœtus en tant que vie potentielle est directement reliée au stade de son développement au cours de la grossesse. Le fœtus au stade embryonnaire provient d'un ovule nouvellement fécondé ; le fœtus totalement développé devient en définitive un nouveau-né. Le développement progresse entre ces deux extrêmes et il influe directement sur la valeur à attribuer au fœtus en tant que vie potentielle. On devrait donc considérer le fœtus en termes de développement et de phases. Cette conception du fœtus appuie une approche permissive de l'avortement dans les premiers stades de la grossesse, où l'autonomie de la femme serait absolue, et une approche restrictive dans les derniers stades, où l'intérêt qu'a l'État de protéger le fœtus justifierait l'imposition de conditions. Le point précis du développement du fœtus où l'intérêt qu'a l'État de le protéger devient "supérieur" relève du jugement éclairé du législateur, qui est en mesure de recevoir des avis à ce sujet de l'ensemble des disciplines pertinentes.

Pourtant, un an plus tard, dans l'affaire *Tremblay c. Daigle* [1989], la Cour suprême du Canada reconnaît que le fœtus n'a pas le statut légal d'une personne au Canada - ni dans la *Charte des droits et des libertés,* ni selon la *common law* canadienne, pas plus que dans le droit québécois - et par conséquent ne peut pas être protégé au nom du droit à la vie prévu par la Charte. Après cet épisode constitutionnel, un projet de loi sur l'avortement (C-43) est déposé en 1989 à la Chambre des Communes. Celui-ci prévoit l'interdiction de l'avortement, sauf dans les cas où un médecin atteste du danger que représente la poursuite de la grossesse pour la santé (physique, mentale ou psychologique) de la femme. Après avoir été adopté avec une faible majorité par les députés, il finit par être rejeté par le Sénat en 1991, mettant fin aux tentatives de [404] législation sur l'avortement et laissant le Canada dans cette situation unique d'absence d'encadrement légal de l'interruption volontaire de grossesse.

Aux États-Unis, si l'avortement a certes été légalisé par la voie judiciaire, c'est aujourd'hui au législateur de chaque État qu'il appartient d'en définir le cadre. Avant l'arrêt de *Roe v. Wade* en 1973, il est interdit aux femmes dans l'ensemble des États fédérés de mettre fin à leur grossesse, même si certains admettent des exceptions, principalement en cas de danger avéré pour la vie de la femme ou en cas de viol ou d'inceste. C'est justement la loi du Texas dont Jane Roe - de son vrai nom Norma McCorvey - une femme enceinte non mariée qui cherche à avorter, remet en cause la constitutionalité devant la Cour suprême des États-Unis. À sept voix contre deux, les juges décident que cette loi, qui interdit l'avortement sauf lorsqu'il est nécessaire pour sauver la vie de la femme, est inconstitutionnelle, invalidant par là même les lois sur l'avortement des autres États. En effet, le juge en chef Harry Blackmun déclare au nom de la majorité que le droit à la vie privée *(right of privacy)* inscrit dans la Constitution américaine garantit aux femmes le droit de mettre fin à leur grossesse. Par ailleurs, la Cour reconnaît que la Constitution ne considère pas le fœtus comme une personne pendant le premier semestre, celui-ci ne peut en conséquence par être protégé par le droit constitutionnel à la vie. En revanche, les juges admettent tout de même « l'intérêt supérieur de l'État » à protéger « la vie potentielle » à partir du moment où le fœtus devient viable. La Cour instaure donc une formule qui concilie les intérêts des différents partis concernés - celui de la femme, celui de l'État à protéger la femme, et celui de l'État à protéger l'enfant à naître. Pour le premier trimestre, la décision doit être laissée à la femme et à son médecin. Au deuxième, chaque État peut adopter certaines restrictions légales à l'avortement tant que celles-ci préservent la santé de la femme. Enfin, au troisième semestre, une fois atteint le stade de viabilité du fœtus, les États peuvent réglementer et même interdire l'avortement afin de protéger la vie du fœtus, sauf lorsque celui-ci est nécessaire pour la sauvegarde de la vie ou de la santé de la femme. Cet arrêt laisse beaucoup de place à l'interprétation et aux objections et transforme la Cour en champ de bataille judiciaire autour de la question de l'avortement. Entre 1973 et 1992, une vingtaine d'affaires sont portées devant la Cour suprême ; dans la plupart des cas les juges confirment la décision rendue dans *Roe* (Tatalovitch, 1996). En 1992, dans l'affaire *Planned Parenthod of Southeastern Pennsylvania v. Casey,* les juges abandonnent le critère des trimestres pour ne plus retenir que celui de la viabilité du fœtus, que les avancées médicales et technologiques [405] permettent désormais de situer autour de 22 semaines (au lieu des 28 à l'époque de *Roe).* Les juges reconnaissent donc le droit de la femme à obtenir un avortement avant l'atteinte du stade de viabilité sans interférence abusive de la part de l'État et confirment la possibilité pour chaque État de prévoir des restrictions plus importantes à partir du stade de viabilité, toujours à la condition que l'avortement demeure possible en tout temps si la santé de la femme est en danger [[433]](#footnote-433).

Depuis, les tentatives visant à renverser ces arrêts - dont une menée par « Roe » elle-même en 2003, plus de trente ans après avoir contribué, sous ce nom d'emprunt, à légaliser l'avortement - par le biais judiciaire restant vaines, les conservateurs se tournent à présent vers le gouvernement pour légiférer sur la question. Ainsi, sous la présidence de George W. Bush, l'encadrement de l'avortement par le gouvernement s'est fait plus restrictif et plus idéologique. Le 5 novembre 2005, le président signait le *Partial-Birth Abortion Act* - auquel le président démocrate Clinton avait opposé son veto à deux reprises - interdisant une méthode chirurgicale d'avortement tardif. À la signature de cette loi, le président Bush fait clairement comprendre que la responsabilité de l'État est engagée envers la reconnaissance du droit à la vie du fœtus : « l'Amérique représente la liberté, la quête du bonheur et le droit inaliénable à la vie. Le premier devoir de notre gouvernement est de défendre la vie des innocents » [[434]](#footnote-434). En plus des multiples mesures de restriction et d'opposition à l'avortement mises en place par son administration [[435]](#footnote-435), Bush a également signé deux lois qui constituent un frein majeur à l'avortement : le *Born Alive Infants Protection Act* (qui accorde à tout enfant né vivant le statut d'individu et la protection légale qui en découle, visant en particulier les enfants qui survivent à un avortement) et le *Unborn Victims of Violence Act* (qui propose une double peine pour quiconque blesserait ou tuerait une femme enceinte, traitant la mère et le fœtus comme deux victimes pénales à part entière) [[436]](#footnote-436).

[406]

L'opposition à l'avortement semble donc bien ancrée dans la société américaine dans la mesure où l'on constate un alignement sur cette question à tous les niveaux de la société, de l'attitude majoritairement hostile de l'opinion publique à l'égard de l'avortement, aux mesures de plus en plus restrictives prises par le gouvernement fédéral et les États fédérés. Au Canada, en revanche, on ne note pas d'impulsion vers la condamnation de l'avortement de la part de l'État, ce qui contribue sans aucun doute à installer une norme sociale plus favorable à l'égard de cette question.

L'attachement au mariage

Entre 2003 et 2005, aux États-Unis et au Canada, une véritable bataille judiciaire et législative s'engage autour de la définition du mariage au niveau fédéral, même si les gouvernements canadiens et américains œuvrent dans des directions diamétralement opposées. En juin 2003, après que la Cour d'appel de l'Ontario a décrété qu'il est inconstitutionnel d'interdire le mariage aux homosexuels, le premier ministre canadien Jean Chrétien décide de présenter au niveau fédéral un projet de loi en ce sens. Avec ce projet, le gouvernement va dans la direction des décisions prises au niveau provincial, puisqu'au moment où la Cour suprême est saisie de la question, le mariage entre personnes de même sexe est déjà autorisé dans six des dix provinces canadiennes, ainsi que dans un territoire [[437]](#footnote-437) (Pearson, 2004). Afin de s'assurer de la constitutionalité de son texte, le premier ministre le soumet dans un premier temps à la Cour suprême du [407] Canada. Ce projet de loi énonce que le mariage est défini sur le plan civil comme étant « l'union légitime de deux personnes, à l'exclusion de toute autre personne » et ajoute que cette loi demeure « sans effet sur la liberté des autorités religieuses de refuser de procéder à des mariages non conformes à leurs croyances religieuses » [[438]](#footnote-438). En d'autres termes, le mariage se définit comme l'union de deux personnes, quel que soit leur sexe, et n'engage que son aspect civil. La liberté de religion inscrite dans la *Charte des droits et des libertés* est donc respectée, ainsi que les droits des minorités, dont font partie les homosexuels. À ce titre, la Cour suprême valide le projet de loi et reconnaît que le mariage entre personnes de même sexe, « loin de contrevenir à la Charte, découle de celle-ci » [[439]](#footnote-439). Le nouveau premier ministre libéral Paul Martin présente donc son projet de loi à la Chambre des Communes qui, après des mois de débat houleux, finit par adopter la *Loi sur le mariage civil* le 28 juin 2005, à 158 voix contre 133. Ainsi, comme ce fut le cas lors de la réforme du Code criminel de 1969, c'est le gouvernement fédéral qui a usé de son pouvoir afin d'ouvrir l'accès au mariage et à l'adoption aux couples de même sexe, faisant ainsi preuve d'une acceptation certaine à l'égard des nouvelles structures familiales.

La question du mariage est de compétence fédérale au Canada alors qu'elle revient aux États dans le système américain ; chaque État fédéré peut développer sa propre législation quant aux lois qui concernent le mariage (Smith, 2010). C'est pourquoi le Parlement américain vote en 1996 le *Defense of Marriage Act,* une loi fédérale signée par le président démocrate Clinton qui définit officiellement le mariage comme l'union entre un homme et une femme. En plus d'exclure toute reconnaissance au niveau fédéral des mariages entre personnes de même sexe, cette loi permet également aux États de faire de même en les autorisant à ne pas reconnaître les mariages homosexuels célébrés dans un autre État ou les unions qui y sont reconnues comme telles. Cette loi permet ainsi au gouvernement d'endiguer les tentatives de plus en plus nombreuses de la part des États de reconnaître les unions entre personnes de même sexe. En mai 2004, le Massachusetts devient le premier État américain à légaliser le mariage entre personnes du même sexe après que la Cour suprême de cet état a décidé [408] qu'il était contraire à la Constitution de l'État d'interdire à ces couples de se marier [[440]](#footnote-440). Face à la multiplication des mesures allant dans le sens des unions homosexuelles [[441]](#footnote-441) aux États-Unis, le président Bush soutient en 2003 un amendement à la Constitution américaine qui définirait le mariage comme l'union d'un homme et d'une femme exclusivement. Ce *Fédéral Marriage Amendment* [[442]](#footnote-442)n'a toujours pas recueilli les voix parlementaires nécessaires à sa ratification. De même que la *Loi sur le mariage civil* voulue au niveau fédéral canadien relayait des décisions ou des législations prises indépendamment par les provinces, cette initiative américaine se fait l'écho des tendances dans la plupart des États. La *National Conférence of State Législatures* recense en effet pas moins de trente-sept États définissant officiellement le mariage comme étant l'union d'un homme et d'une femme, parmi lesquels trente ont amendé leur constitution pour y inclure cette définition [[443]](#footnote-443).

Le gouvernement fédéral et les États américains mettent ainsi tous leurs dispositifs législatifs et constitutionnels au service de la défense de la famille traditionnelle par le mariage :

Récemment, au Canada, l'État s'est de plus en plus dirigé vers *l'assignation* d'un statut aux relations conjugales : en effet, les gouvernements canadiens [409] fédéraux et provinciaux attribuent des bénéfices et des obligations à des types de relations spécifiques sans chercher à savoir si les personnes concernées acceptent ces responsabilités ou recherchent la reconnaissance publique de leur relation. Aux États-Unis, à l'inverse, les législateurs ont essentiellement focalisé leurs énergies sur l'incitation et le renforcement du mariage traditionnel et hétérosexuel [[444]](#footnote-444) (Harder, 2007 : 156).

Par ailleurs, le gouvernement américain a également décidé de consacrer une partie de son arsenal de mesures sociales à la promotion du mariage, sous le prétexte de lutter contre le fléau social et économique que représenterait la pauvreté des mères seules :

En réponse aux tendances à la hausse des naissances hors mariage et à son association inquiétante avec la pauvreté chez l'enfant, les responsables politiques ont commencé à mettre en avant la promotion du mariage comme stratégie de lutte contre la pauvreté et discutent de quelle manière ils pourraient faire la promotion du mariage au sein du système d'aide financière déjà en place et encourager le mariage parmi les parents à faibles revenus [[445]](#footnote-445) (Sigle-Rushton et Mclanahan, 2002 : 509).

En effet, avec le *Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act* - la réforme majeure du système d'aides sociales votée au niveau fédéral en 1996 - la promotion du mariage est à la fois explicitement l'objectif que souhaite atteindre le gouvernement américain et le moyen que celui-ci met en place pour régler les problèmes économiques et sociaux qui touchent la société. Ainsi, le texte de loi prévoit de débloquer des fonds pour inciter au mariage au moyen de différents avantages financiers :

Les États se verront accorder une subvention globale pour attribuer de l'argent et d'autres bénéfices pour aider les familles nécessiteuses à subvenir aux besoins de leurs enfants tout en exigeant simultanément de ces familles qu'elles fassent un véritable effort pour ne plus dépendre de l'aide sociale mais d'un emploi, et qu'elles évitent les naissances en dehors du mariage. En outre, une partie des fonds de la subvention globale peuvent être utilisés par les États pour encourager la formation et le maintien des familles biparentales [[446]](#footnote-446).

[410]

Par ailleurs, la promotion du mariage traditionnel passe également par l'une des mesures mises en place par cette loi, le *Temporary Assistance for Needy Familles,* chargée de l'attribution d'aides financières pour les familles dans le besoin. L'une des nombreuses missions assignées à cette mesure est, entre autres, de « mettre fin à la dépendance des parents vis-à-vis des aides financières du gouvernement en faisant la promotion de la formation à l'emploi, du travail, et du mariage » et de « prévenir et réduire la fréquence des grossesses hors mariage » [[447]](#footnote-447).

Partant du principe que « le mariage est la fondation d'une société prospère » [[448]](#footnote-448), les gouvernements américains n'ont pas hésité à légiférer et à financer la promotion du mariage. Ainsi, on a notamment pu voir, sous la présidence de George W. Bush, des programmes tels que « les bonus au mariage » octroyés aux couples qui se marient avant d'avoir un enfant, des récompenses pour les mères qui épousent le père de leur enfant, des cours de préparation au mariage, ou encore des réductions d'avantages fiscaux pour les couples en union libre (Sigle-Rushton et McLanahan, 2002 ; Shanley, 2004). Au Canada, en revanche, un certain nombre de législations accordent explicitement les mêmes droits et les mêmes obligations aux conjoints de fait et aux couples mariés en matière d'assurance chômage, de retraite, d'allocations et de fiscalité [[449]](#footnote-449), jugeant qu'il est discriminatoire de faire la distinction entre ces deux structures familiales. Enfin, la *Loi canadienne sur les droits de la personne* précise au niveau fédéral qu'il ne peut-être fait aucune distinction selon « l'état matrimonial » ou [411] « la situation de famille » [[450]](#footnote-450), attestant ainsi que l'État ne hiérarchise pas les structures familiales. Si la différence faite par la législation américaine entre les familles mariées et celles qui ne le sont pas influence très probablement l'orientation idéologique de ses citoyens en matière de famille, l'attitude plus égalitaire du gouvernement canadien les conduit certainement à déconstruire la norme sociale de la famille traditionnelle qui ne bénéficie plus du soutien législatif et idéologique de l'État.

La nouvelle législation familiale au Québec [[451]](#footnote-451)

La réforme du droit de la famille au Québec mérite que l'on y consacre un examen plus attentif tant elle est différente des processus qui ont eu cours aux États-Unis et dans le reste du Canada. Elle est en effet assez symptomatique de la transition accélérée qu'a vécue la société québécoise en termes de comportements familiaux et religieux. Observateur de cette transition, le législateur a non seulement cherché à rattraper le retard des lois québécoises par rapport à la famille et aux individus, mais il a également voulu doter le Québec d'un droit de la famille qui reflétait les nouvelles réalités familiales. L'évolution du droit contemporain de la famille a donc connu deux grandes phases : la première est une phase d'égalisation au sein de la famille (entre 1964 et 1981), et la deuxième, une phase d'égalisation des familles (de 1981 jusqu'à la fin des années 1990 principalement, et encore aujourd'hui). L'année 1964 marque symboliquement le début du développement du droit familial contemporain québécois puisqu'elle a vu l'adoption de la *Loi sur la capacité juridique de la femme mariée.* Cette loi donne aux femmes une existence aux yeux de la loi pour l'ensemble de leurs démarches officielles et met ainsi fin à leur dépendance à l'égard de leur mari vis-à-vis des contrats, de la banque ou encore des salaires. Cette première période de modernisation du droit de la famille vise donc l'égalisation entre les membres de la famille, et plus particulièrement entre l'homme et la femme. D'une part, le législateur cherche à mettre le mari et l'épouse à égalité, puisque la refonte du Code Civil du Québec en matière de famille en 1981 instaure l'égalité parfaite des droits et des obligations entre les époux au sein de la famille. Les textes abolissent par exemple la [412] domination de l'homme - dont les décisions ne comptent pas plus que celles de son épouse - et le mari n'a plus le choix exclusif de la résidence familiale. La nouvelle version du Code Civil prévoit également que l'épouse conserve son nom et ne prend plus celui de son mari, ceci à des fins tant pratiques qu'égalitaires [[452]](#footnote-452). D'autre part, le législateur québécois établit l'égalité entre le père et la mère, puisqu'à partir de 1981, les deux parents ont les mêmes devoirs, les mêmes obligations, et la même autorité parentale envers leurs enfants, mettant ainsi fin à l'autorité paternelle. Ces derniers peuvent par ailleurs prendre le nom de leur père, celui de leur mère ou accoler les deux, selon le choix des parents [[453]](#footnote-453). En cas de litige à propos du choix du nom de l'enfant, c'est à une commission que revient la décision finale et aucun parent n'est plus avantagé que l'autre. Enfin, le nouveau Code Civil essaye également d'atteindre une certaine égalité économique entre l'homme et la femme dans la famille, principalement en vue de protéger les femmes en cas de séparation et d'éviter que celles-ci se retrouvent sans ressources après avoir suspendu ou arrêté leur activité professionnelle pour s'occuper de leur famille. Il institue donc des mesures de protection de la résidence et des biens familiaux, ainsi qu'une compensation financière en cas de séparation (Joyal, 1987).

À partir de 1981, le Québec essaye d'instaurer une certaine égalité entre les familles. En effet, les années 1970 ont donné naissance à une pluralité de formes familiales, que le gouvernement québécois souhaite à présent mettre au même niveau. À cet égard, le législateur porte successivement son attention sur deux structures familiales en particulier : les familles formées d'un couple en union libre et celles [413] formées d'un couple de personnes de même sexe. L'union de fait est illicite jusqu'à la fin des années 1970, mais face à une acceptation sociale croissante, il faut la doter d'un cadre juridique. L'entrée en vigueur du nouveau Code civil en 1981 marque la reconnaissance de l'union libre comme structure familiale à part entière. On y abolit les distinctions faites selon l'état civil des parents afin d'admettre juridiquement l'existence des enfants nés de parents vivant en union libre et leur égalité avec les enfants nés de parents mariés. De plus, l'union de fait est également reconnue dans la loi comme un choix personnel contre lequel on ne peut faire de discrimination. Suite à une importante refonte, la *Charte québécoise des droits et des libertés de la personne* stipule qu'il est interdit de pratiquer une quelconque discrimination selon « l'état civil », en matière de droits, d'emplois, d'assurances ou encore de prestations sociales et financières [[454]](#footnote-454). En d'autres termes, il est interdit d'accorder des droits aux couples mariés que l'on refuse aux conjoints de fait. Plus récemment, l'évolution de la législation québécoise s'est concentrée sur les familles homosexuelles, offrant ainsi un exemple du caractère révolutionnaire plutôt qu'évolutif du droit familial québécois. Déjà, au sujet des évolutions législatives américaines et canadiennes sur la décriminalisation des comportements homosexuels, Smith (2010 : 105) s'étonnait qu'au Canada, « le débat à propos des lois sur la sodomie a duré quelques mois à la fin des années 1960 » alors que « le débat aux États-Unis s'est étalé sur une période de 34 ans, des émeutes de Stonewall en 1969 à la décision de 2003 dans *Lawrence »*. S'il en va autrement pour la question du mariage entre personnes du même sexe, qui a été plus complexe pour les deux pays, le Québec a été particulièrement rapide en matière d'avancées législatives relatives aux droits des familles homosexuelles. En 1999, l'État québécois reconnaît aux couples de même sexe - qui vivent en union libre étant donné que le mariage ne leur est pas encore accessible - les mêmes droits qu'aux couples hétérosexuels. Au début des années 2000, le Québec souhaite ouvrir le mariage aux personnes de même sexe, toutefois cela lui est impossible attendu que le mariage est de compétence fédérale, de sorte que seul le gouvernement fédéral est autorisé à légiférer sur le mariage. Le législateur contourne donc l'interdiction en instaurant l'union civile en 2002, équivalente au mariage à quelques exceptions près - en évitant notamment l'utilisation [414] du mot mariage - et qui ouvre par là même l'adoption aux couples québécois de même sexe [[455]](#footnote-455).

Reflets des nouvelles aspirations familiales des Québécois de la Révolution tranquille, « ces réorientations traduisent sur le plan législatif le mouvement d'émancipation des femmes et de libéralisation des modes vie » (Joyal, 1987 : 147). L'extrême condensation de la modernisation du droit de la famille québécois est bien le signe que la législation québécoise, partie d'une base plus traditionnelle car anciennement tributaire des visions inégalitaires et patriarcales de l'Église catholique, a été plus rapide et plus avancée que les autres sociétés d'Amérique du Nord. À l'image de la société et des comportements, le droit de la famille au Québec, guidé par la Révolution tranquille et par la laïcisation, a connu une transition véritablement accélérée.

7.2.2. Les politiques familiales

Les politiques familiales désignent essentiellement l'ensemble des mesures fiscales et des aides financières mises en place par l'État à destination des familles avec enfants, ainsi que certains services adressés spécifiquement aux familles tels que des services de garde publics ou des services de santé pour les enfants ou les mères. Or, comme l'écrivent les économistes Godbout et St-Cerny (2008 : 1), « l'éducation et l'entretien des enfants représentent une charge dont le partage entre les parents et la collectivité dépend de la conception que se fait la société du rôle de la famille et du statut de l'enfant ». À travers les politiques familiales, ce sont donc les conceptions qu'ont les gouvernements américain, canadien et québécois à l'égard de la famille que nous cherchons à analyser. L'arsenal des politiques familiales est très lourd dans ces trois sociétés - et rendu plus complexe encore par les différents niveaux d'intervention qu'impose le fédéralisme canadien et américain - aussi nous choisissons de nous concentrer sur les mesures les plus pertinentes pour nous indiquer à quel point l'État accepte les nouvelles réalités familiales. À cette fin, il nous semble que les programmes qui concernent directement le travail des mères et l'implication des pères offrent de [415] précieux indices quant à la prise en compte des tendances plus égalitaires au sein des couples. Par ailleurs, elles démontrent surtout la capacité des États à reconnaître - et à accepter - que le travail des femmes, même s'il met graduellement fin au modèle familial traditionnel, n'a pas pour autant de conséquences néfastes pour la société. Afin de faciliter le travail des mères, celles-ci doivent être accompagnées au moment de la venue de l'enfant, grâce à des congés maternité ou des congés parentaux. Dans un deuxième temps il faut ensuite favoriser le retour des parents à l'emploi, au moyen de services de garde à la petite enfance (Lambert, 2008 ; Croisetière, 2004, 2007 ; Godbout et St-Cerny, 2008). Nous nous concentrerons donc essentiellement sur les politiques d'emploi maternel, particulièrement les congés de maternité et les congés parentaux dont peuvent bénéficier les Américains, les Canadiens et les Québécois d'une part, et d'autre part les services de garde publics ou subventionnés par l'État qui leur sont offerts. Ces programmes nous intéressent particulièrement dans la mesure où ils « requièrent un rôle actif du gouvernement » et où ils « encouragent clairement l'emploi des femmes et des mères » (Lambert, 2008 : 316-317). À l'inverse, d'autres mesures ont tendance à freiner l'emploi maternel, comme les allocations pour les mères qui gardent leur enfant à la maison ou encore les très longs congés parentaux non payés, qui sont le plus souvent pris par la mère plutôt que par le père et réduisent la probabilité de son retour à l'emploi (Lambert, 2008).

Selon Bernier (2008), les familles traditionnelles et les familles modernes ont des attentes différentes vis-à-vis de l'État. Les couples traditionnels dans lesquels l'homme est le pourvoyeur et la femme reste à la maison ont une vision « privatiste » de la famille et demandent relativement peu de programmes de soutien à destination des familles. En revanche, ils attendent un soutien financier direct assez important, qui se manifestera pas des déductions fiscales, des allocations familiales et des allocations de garde à la maison. A l'inverse, les couples biactifs ont une vision plus « collectiviste » de la famille, c'est-à-dire qu'ils perçoivent la famille et les individus comme étant en lien avec la collectivité. Dès lors, ils demandent peu de soutien financier direct mais ont plutôt besoin de programmes de soutien familiaux tels que des congés parentaux, des services de garde subventionnés, ou encore une plus grande flexibilité des horaires de travail. En découlent alors deux conceptions de l'intervention gouvernementale dans la famille, selon Commaille et Martin (1998 : 37) : « une position politique qui fait de la famille, en soi, la justification de toute intervention publique et une autre qui se préoccupe du sort des individus à l'intérieur de la famille ». Il nous reste désormais à [416] voir si l'un de ces deux modèles est plus représenté dans les politiques familiales mises en place par les États-Unis, le Canada et le Québec.

Les congés parentaux

Les États-Unis ne se sont dotés d'une politique nationale de congé de maternité qu'en 1993 avec la ratification du *Family and Medical Leave Act* (FMLA). Avant cela, seuls douze États [[456]](#footnote-456) exigeaient de la part de certains employeurs du secteur privé qu'ils proposent un congé de maternité à leurs employées. Le congé prévu par le FMLA n'est d'ailleurs pas uniquement réservé à la maternité ; il peut également être utilisé - par la mère ou par le père - lorsque l'employé lui-même ou un membre de sa famille présente un grave problème de santé. C'est donc plus exactement un congé familial sans traitement qu'un congé de maternité à proprement parler. Si l'adoption du FMLA - voté par le gouvernement de Bill Clinton après dix ans de blocage par les républicains et deux vétos du président George H. Bush (Thévenard, 2003) - représente la première politique nationale de congé maternité et de protection de l'emploi maternel aux États-Unis, sa portée est toutefois limitée. En effet, seules les entreprises de plus de cinquante personnes y sont tenues, ce qui ne concerne qu'environ 60% des employés américains. Par ailleurs, ce congé de 12 semaines non rémunéré n'est accessible qu'aux employés qui ont accumulé au moins 1 250 heures de travail dans les douze mois précédents, ce qui implique que seulement 45% des employés américains y seraient en fait éligibles (Berger et Waldfogel, 2004 ; Waldfogel, 2001). Enfin, il n'est pas évident que toutes les femmes puissent se retirer du marché du travail sans aucune compensation financière pendant tout ce temps [[457]](#footnote-457). Cette politique est donc nettement moins avantageuse que celles mises en place dans les autres pays de l'OCDE puisqu'en plus des difficultés d'admissibilité qu'elle entretient, elle est moins généreuse que d'autres politiques maternelles, notamment celles de l'Europe. D'un point de vue financier d'une part, le congé sans traitement pose des problèmes aux Américains que ne rencontrent pas les Allemands, les Autrichiens, les Danois, les Norvégiens ou encore les Français, qui [417] perçoivent 100% de leur salaire net pendant la période de congé parental initial (Croisetière, 2004). Un rapport du ministère de l'Emploi, de la Solidarité sociale et de la Famille du Québec sur les politiques familiales dans onze pays développés (Croisetière, 2004) signale d'ailleurs que tous les pays étudiés [[458]](#footnote-458) offrent un congé de maternité payé à l'exception des États-Unis (et de l'Australie). À plus grande échelle, un sondage mené par les *Nations Unies* en 1998 auprès de 152 pays montre que les États-Unis sont l'un des six pays [[459]](#footnote-459) qui n'ont pas de politique nationale de congé de maternité payé (Oison, 1998). D'autre part, les 12 semaines de congé offertes peuvent paraître bien courtes au regard des dix mois de congé maternité qui sont la moyenne dans les pays européens membres de l'OCDE [[460]](#footnote-460) (Berger et Waldfogel, 2004).

Le Canada se situe dans cette moyenne puisqu'il offre à ses citoyens 50 semaines de congé parental payé pour une naissance (ou une adoption). Le régime fédéral de l'assurance-emploi - puisque les arrêts relatifs à la maternité ou à la paternité sont reconnus comme des interruptions involontaires de l'emploi au même titre que le chômage (Groulx, 2009) - accorde en effet un maximum de 15 semaines de prestations de maternité aux femmes (Croisetière, 2007). S'y ajoute un congé parental payé partageable entre le père et la mère, qui est passé de 10 semaines en 1990 à 35 semaines depuis 2001 (Groulx, 2009 ; Croisetière, 2004). Les parents doivent toutefois avoir accumulé au moins 600 heures (la moitié de ce qui est exigé aux États-Unis) au cours de l'année précédente pour y être admissibles. Si la durée de ce congé est plus longue que dans la plupart des pays européens, en revanche les indemnités s'élèvent seulement à 55% du salaire sur toute la durée du congé [[461]](#footnote-461) (jusqu'à concurrence de 413 dollars par semaine), ce qui reste tout de même bien plus avantageux que les prestations offertes aux États-Unis. En complément des prestations versées par le régime fédéral, les Québécois reçoivent de la part de leur gouvernement provincial une allocation de [418] maternité, sous certaines conditions, pour combler la période de carence de deux semaines qui précède le début des indemnités de maternité versées par l'assurance-emploi fédérale (Croisetière, 2004). Ceci n'a toutefois plus lieu d'être depuis 2005, date depuis laquelle le Québec dispose de son propre régime d'assurance parentale, plus avantageux que le programme fédéral, et qui s'est substitué à ce dernier. Les Québécois qui prétendent au congé parental n'ont plus besoin d'avoir cumulé 600 heures de travail mais seulement 2000 dollars imposables. Les indemnités parentales proposées par le gouvernement québécois sont ouvertes à de nombreux travailleurs qui n'y étaient autrement pas éligibles, notamment les travailleurs québécois qui ne sont pas couverts par l'assurance-emploi fédérale. Le Régime québécois d'assurance parentale offre à présent aux Québécois 18 semaines de prestations de maternité réservées à la mère, auxquelles s'ajoutent 32 semaines de congé parental partageables avec le père. De plus, le père a le droit à 5 semaines de congé paternité supplémentaires qui lui sont réservées [[462]](#footnote-462). Les congés de maternité et de paternité sont rémunérés à 70% du salaire, de même que les sept premières semaines du congé parental ; les 25 suivantes sont indemnisées à 55% du salaire. Pour plus de souplesse, le Régime québécois d'assurance parentale propose également un congé d'une durée réduite (43 semaines au total entre les congés maternité, paternité et parental) mais indemnisé à un taux supérieur (75% du revenu durant toute la période) [[463]](#footnote-463). Le Québec a donc volontairement pris le parti de se distinguer du régime fédéral canadien pour offrir à ses familles un traitement plus égalitaire mais également plus solidaire [[464]](#footnote-464), prenant véritablement le contrepied de la tradition non interventionniste de l'État américain.

[419]

Les services de garde à l'enfance

Le même processus s'applique également, sinon dans une plus grande mesure, aux services de garde à la petite enfance. Dans cette section nous nous intéresserons uniquement aux services publics ou subventionnés par l'État en laissant de côté les organismes privés dans la mesure où notre questionnement central repose sur le degré d'implication de l'État dans les politiques familiales appliquées aux nouvelles réalités familiales. Le Canada n'est pas doté d'une politique nationale en matière de service de garde à l'enfance, et ces services relèvent de la compétence des provinces et non du gouvernement fédéral ; chaque province a donc son propre programme de prestations à l'enfance (Doherty, Friendly et Beach, 2003). Le Québec est particulièrement proactif dans le domaine de la garde à la petite enfance puisque depuis la réforme de la politique familiale québécoise en 1996, tous les parents se voient offrir - sous réserve de disponibilité des places - l'accès à un service de garde pour les enfants de moins de cinq ans contre une contribution réduite de 5 dollars par jour et par enfant (7 dollars depuis 2004). Largement subventionnée par le gouvernement québécois, la contribution de 7 dollars demandée aux parents ne représente en fait que 15% à 28% du coût réel selon le mode de garde (Godbout et St-Cerny, 2008). Ces services de garde doivent suivre les réglementations gouvernementales et sont offerts dans les centres de la petite enfance, dans les services de garde en milieu familial et dans les garderies subventionnées qui ont conclu un accord avec l'État. Par son coût fortement réduit, le Québec se différencie nettement des politiques de garde des autres provinces dans l'aide à la conciliation entre la famille et le travail. En effet, alors que les familles québécoises peuvent bénéficier d'un service de garde moyennant 7 dollars par jour, les familles des autres provinces peuvent consacrer jusqu'à 40 dollars par jour pour le même service (Godbout et St-Cerny, 2008). Une étude comparative réalisée en 2001 sur les frais de garde dans les différentes provinces - la contribution journalière des parents québécois n'était alors que de 5 dollars - fait distinctement ressortir ce trait québécois exceptionnel (Croisetière, 2007). Alors que les parents québécois dépensent 110 euros par mois pour 22 jours de garde subventionnée à plein temps pour un enfant de 0 à 5 ans, la participation mensuelle équivalente au Manitoba (la province la moins chère après le Québec) s'élève à 560 dollars pour un nourrisson et à 376 pour les enfants de [420] 18 mois à 5 ans. Les parents ontariens, pour leur part, doivent débourser 783 dollars par mois pour un nourrisson (0 à 17 mois), 603 pour un tout-petit (18 mois à 3 ans), et 541 pour un enfant en âge préscolaire (3 à 5 ans). Les sommes engagées représentent un budget sept fois supérieur à celui d'une famille québécoise parente d'un nourrisson et cinq fois plus élevée dans le cas d'un enfant dont l'âge est compris entre 3 et 5 ans [[465]](#footnote-465).

Les économistes Godbout et St-Cerny (2008) confirment d'ailleurs ces disparités provinciales au moyen d'un calcul prenant en compte les différents tarifs des services de garde dans chaque province et les mesures fiscales pour frais de garde. Les Canadiens bénéficient en effet d'une déduction fédérale pour frais de garde et d'autres mesures fiscales relatives à la garde des enfants propres à chaque province. Sans grande surprise, il s'avère que le coût net de garde est moins élevé au Québec que dans les autres provinces puisqu'il s'y élève à 1 207 dollars par an pour deux enfants, soit 4,83 dollars par jour. Dans les autres provinces, le coût net annuel varie entre 6 968 dollars (au Manitoba) et 7 362 dollars (Terre-Neuve-et-Labrador), soit entre 27,87 et 29,45 dollars par jour pour un couple avec deux enfants en 2008. Si l'on étend cette comparaison à l'international - par exemple aux onze pays analysés dans le rapport du ministère de l'Emploi, de la Solidarité sociale et de la Famille du Québec - il s'avère que de tous les pays qui proposent un service de garde public pour les enfants d'âge préscolaire, c'est au Québec que le dispositif coûte le moins cher aux parents (Croisetière, 2004). Godbout et St-Cerny (2008), quant à eux, retrouvent cette particularité québécoise au niveau des pays de l'OCDE [[466]](#footnote-466) en 2004. Leur analyse, qui prend en compte les prestations ou les réductions fiscales au titre de la garde d'enfants dont bénéficient les familles dans chaque pays, conclut qu'une fois de plus, c'est au Québec que les services de garde coûtent le moins cher aux parents. En effet, le coût net de garde pour un couple avec deux enfants revient à 2,1% du revenu familial disponible au Québec, alors qu'il oscille entre 6,2% et 7,8% pour les pays nordiques - pourtant réputés être les plus généreux et interventionnistes concernant les mesures sociales - et s'élève même [421] jusqu'à 14,2% au Japon, 19,4% aux États-Unis, et 32,7% au Royaume-Unis. Le Québec de distingue alors par sa politique familiale particulièrement favorable à une conciliation entre la famille et le travail et donc à l'égalité des sexes au sein du couple, ce qui pousse Croisetière (2004 : 8) à constater que « le programme des services de garde à contribution réduite est un programme d'avant-garde, même par rapport à ce qui se fait en France et dans les autres pays nordiques ».

Alors que le Québec est à « l'avant-garde » en matière de système de garde à la petite enfance, les États-Unis, selon Thévenard (2003 : 45), « accusent un retard historique en ce qui concerne la politique sociale de l'enfance dont le *day care* n'est qu'une illustration parmi d'autres ». La particularité des États-Unis en matière de garde à l'enfance, comparativement au Québec, réside dans la clientèle restreinte visée par les dispositifs publics, principalement mis en place à destination des familles modestes. Il ne s'agit donc pas d'un droit offert à toutes les familles puisque seulement 15% de familles à revenus modestes sont éligibles pour ces programmes de garde subventionnée (Waldfogel, 2001). Le programme *Head Start* par exemple - l'une des mesures mises en place en 1965 par le président Johnson dans son vaste programme de lutte contre la pauvreté - n'est ouvert qu'aux enfants défavorisés, bien qu'il s'agisse d'un dispositif fédéral pour la garde et l'éducation des enfants d'âge préscolaire. De même, les maternelles (les *pre-kindergarten* ou *pre-K)* s'adressent uniquement aux enfants à partir de 4 ans issus de familles modestes [[467]](#footnote-467). Ainsi, Thévenard (2003 : 54) ne considère pas que ces dispositifs sont conçus pour aider les femmes à concilier la vie de famille et la vie professionnelle ; elle les voit plutôt comme « un moyen de mettre les femmes pauvres au travail » [[468]](#footnote-468). Par ailleurs, ces deux programmes, en plus de ne pas offrir suffisamment de places par rapport à la demande, ne permettent pas véritablement le retour total des mères à l'emploi dans la mesure où ils proposent la prise en charge des enfants uniquement sur des demi-journées. En matière de services de garde américains, si le financement public est principalement fédéral, la réglementation des services relève de la compétence des États fédérés. Dès lors, la qualité et la quantité de ces services est très variable selon les États, néanmoins un consensus semble se dégager autour de leur coût élevé (Thévenard, 2003), qui réserve donc ceux-ci uniquement à des familles aux revenus plus importants et les ferme au reste de la population. Par ailleurs, [422] les dispositifs fédéraux ont ainsi alloué 20 milliards de dollars aux États entre 1997 et 2002 pour la garde des enfants, subventions en apparence généreuses qui s'avèrent pourtant insuffisantes dans la mesure où seulement 14% des familles américaines qualifiées bénéficient d'allocations pour la garde des enfants (Thévenard, 2003).

Les États-Unis semblent attacher de l'importance à la possibilité de choix en matière de garde à l'enfance ; aussi, les aides du gouvernement pour la garde des enfants passent-elles plus souvent par des mesures fiscales que par des services publics à proprement parler. On prend ici la mesure de la dimension idéologique derrière le choix d'allouer un financement direct aux familles pour la garde des enfants plutôt que d'investir dans un service public de garde à l'enfance. En plus d'aller dans le sens de la non intervention de l'État, cette politique sert les intérêts des militants pour la famille traditionnelle en encourageant le plus possible les mères à s'occuper elles-mêmes de leurs enfants plutôt qu'en favorisant leur retour à l'emploi. Thévenard (2003) constate d'ailleurs que c'est sous l'influence de la Nouvelle droite, et particulièrement sous la présidence de Ronald Reagan dans les années 1980 puis de George W. Bush dans les années 2000, que le financement public des services de garde a été le plus difficile. Elle s'attache également à montrer que l'absence d'un véritable service de garde public ou subventionné est le fait d'une volonté politique et idéologique de l'État, et non d'une incapacité à mobiliser des fonds. Selon Thévenard, les ressources fédérales allouées aux États fédérés pour la construction de garderies et d'écoles maternelles pendant la Seconde Guerre mondiale en sont un exemple, elles ont alors permis à un grand nombre de femmes de travailler dans les usines d'armement [[469]](#footnote-469). Les services publics doivent donc servir l'intérêt de l'État, et non celui des femmes et des familles :

Comme pour beaucoup de problèmes relatifs à l'enfance et à la famille, les États-Unis ne parviennent pas, au niveau politique, à aller au-delà du symbolique. L'accueil des jeunes enfants demeure un droit privé et non une responsabilité publique (Thévenard, 2003 : 55).

Croisetière (2004 : 46) attribue le faible nombre de dispositifs publics de soutien aux familles américaines, notamment l'absence de congés parentaux, à « l'adhésion commune au libéralisme économique », à « l'éthique du travail », à « la force politique [423] des conservateurs et aussi à cause des attentes des employeurs, qui souhaitent une réglementation minimale du travail ». De fait, l'État providence est relativement peu développé aux États-Unis, toutefois selon Thévenard (2003 : 44), « si la protection sociale reste limitée, aux États-Unis, c'est probablement en matière de politique familiale qu'elle est la moins généreuse. Les plus pessimistes diront qu'elle est inexistante ». Sur certains aspects, le Canada semble tristement pouvoir y être associé malgré les mesures prises en matière de congés parentaux. Dans le rapport du ministère québécois sur les politiques familiales des onze pays développés (Croisetière, 2004), le Canada et les États-Unis se distinguent de leurs homologues par la faible part de leur budget alloué au soutien aux familles. En 1998, le Canada consacre 0,76% de son produit intérieur brut aux prestations familiales comparativement à 0,22% aux États-Unis. Ils sont ainsi les deux pays qui font le moins d'effort financier pour les familles, face aux autres pays dont la participation s'échelonne entre 1,46% (dans le cas de la France) et 2,23% (pour la Norvège). Quant au Québec, il consacre 2,4% de son PIB aux prestations familiales en 2002. Signe de son important engagement dans les politiques familiales, la participation du gouvernement québécois, motivé par un intérêt démographique, est sous-tendue par une démarche de reconnaissance des évolutions familiales :

Ces formes d'intervention s'inscrivent dans une philosophie d'activation des dépenses sociales qui valorise l'exercice des rôles parentaux et l'égalité entre les hommes et les femmes. Elles instituent autant qu'elles reflètent de nouvelles normes de vie familiale et de comportement de travail (Groulx, 2009 : 265).

Conformément aux besoins des familles modernes identifiés par Bernier (2008), le Québec donne sa préférence à des programmes de soutien familiaux en proposant des services à ses familles. Les politiques familiales des États-Unis, en revanche, semblent davantage conçues pour un modèle de famille traditionnelle dans la mesure où ils privilégient les soutiens financiers directs - au moyen d'importantes réductions fiscales pour les familles avec enfant (Croisetière, 2004) par exemple - aux programmes de soutien familiaux. Rejoignant ainsi la distinction faite par Bernier (2008) entre les besoins des familles traditionnelles et ceux des familles modernes, les États-Unis reconnaissent le caractère « privatiste » de la famille.

Le cas du Canada laisse plus perplexe, tant il semble tiraillé entre plusieurs conceptions de la famille, propres, peut-être, aux différents partis au pouvoir. Si la [424] nature du congé parental proposé par le gouvernement fédéral ne laisse pas de place au doute quant à l'implication solidaire et sociale envers les nouvelles familles canadiennes et l'égalité des sexes, sa position sur les services de garde est moins claire. En 2004, les libéraux de Paul Martin remportent les élections et investissent 5 milliards de dollars sur cinq ans pour construire un système national de garde et d'éducation à la petite enfance. L'année suivante, le gouvernement fédéral signe des ententes avec plusieurs provinces qui stipulent que cet argent doit être exclusivement engagé dans des programmes réglementés de garde à l'enfance (Friendly, 2006 ; Groulx, 2009). Cependant, le gouvernement conservateur de Stephen Harper élu en 2006 met fin à ces accords bilatéraux et remplace la mise en place d'un système national de garde à l'enfance par une allocation de garde personnalisée. À travers le *Choice in Child Care Allowance,* une allocation annuelle de 1 200 dollars est versée pour tous les enfants âgés de moins de six ans, au parent dont les revenus sont les plus faibles. Dans la mesure où il s'agit le plus souvent de la mère, cette mesure a éveillé des soupçons quant aux motivations idéologiques du gouvernement conservateur et on a « craint qu'elle constitue une forme d'incitation pour les mères de retourner au foyer ou de rester à la maison » (Groulx, 2009 : 264). En effet, à cause du système d'imposition canadien, cette mesure profite davantage aux familles biparentales dans lesquelles l'un des parents ne travaille pas qu'aux familles monoparentales, les plus lésées par ce programme selon *Radio Canada* (2006). Le gouvernement n'a pas explicitement présenté cette mesure comme un quelconque encouragement envers les familles traditionnelles, mais l'a justifié au nom du droit au choix éducatif pour les parents. Cet argument rejoint celui mis en avant par l'État américain pour légitimer une politique familiale qui passe par la fiscalité plutôt que par des programmes de soutien familiaux. Les parents canadiens peuvent donc utiliser cette allocation pour faire garder leur enfant dans un centre à la petite enfance, en milieu familial ou à leur domicile si l'un des parents souhaite rester au foyer. Il n'en reste pas moins que l'administration Harper est la première au Canada à s'être publiquement opposée au système national de garderie (Friendly, 2006), et d'aucuns prêtent aux conservateurs des idées traditionnelles quant à la répartition des rôles entre les hommes et les femmes. Les partisans de la famille moderne leur reprochent de faire peu de cas des femmes qui travaillent, ce dont le gouvernement se défend. Pourtant, afin de soutenir efficacement la conciliation entre le travail et la famille pour ces mères, il aurait probablement été plus pertinent que l'État investisse dans un système de garde à l'enfance.

[425]

Face à ce revirement récent dans l'attitude du gouvernement fédéral, le Québec a maintenu son système de garde subventionné, alors que les autres provinces ont appliqué les programmes et les directives du gouvernement fédéral. Un certain nombre d'enjeux ont conduit le Québec à mettre en place des politiques familiales plus avantageuses pour les familles et qui prennent en compte les individus : des enjeux culturels tout d'abord puisqu'il lui faut se différencier des autres provinces ; des enjeux sociaux ensuite puisque le gouvernement québécois souhaite aider les femmes dans leur nouvelle réalité professionnelle ; des enjeux démographiques, enfin, puisque la province s'inquiète de sa dénatalité. S'y ajoutent également des raisons historiques dans la mesure où le Québec a toujours connu l'équivalent d'un système de garde provincial, sous différentes formes, perçu très tôt comme un moyen de conserver un taux de natalité élevé [[470]](#footnote-470), nécessaire pour maintenir un poids suffisant dans la fédération canadienne. Depuis les années 1970, le Québec a adopté une politique résolument plus socialiste mise au service des familles par l'État provincial. Les États-Unis, pour leur part, mènent une politique nettement plus conservatrice, qui se manifeste à travers un soutien politique, économique, législatif et social à l'égard de la famille traditionnelle. Quant au Canada, pris entre ces deux positions politiques plus radicalement identifiées, il semble davantage soumis à l'influence de son gouvernement, et donc plus à même de produire des politiques variables selon le parti au pouvoir. Plus en prise avec les réalités familiales, sa position politique en matière de famille place l'État canadien à l'intersection des politiques américaine et québécoise. Cette instabilité canadienne est peut-être alors le fait d'un décalage entre l'opinion publique et l'État. Au Québec, l'alignement idéologique de la population québécoise et de son gouvernement est total ; les attitudes de l'opinion publique et l'ensemble des interventions de l'État convergent dans le sens de l'acceptation des évolutions familiales de ces quarante dernières années et de leur soutien. Aux États-Unis, les attitudes de l'opinion publique et celles du gouvernement semblent également en adéquation. Si l'État américain se montre conservateur en cherchant à favoriser le modèle de la famille traditionnelle, Micklethwait et Wooldridge (2004 : 11) écrivent que « le centre de gravité de l'opinion publique américaine est très à droite » [[471]](#footnote-471) lui aussi. L'État canadien a peut-être une [426] position moins clairement définie car fluctuante selon le parti au pouvoir, toutefois l'opinion publique canadienne s'est systématiquement montrée favorable aux évolutions des mœurs et des comportements familiaux, même à l'exclusion des données québécoises. La population canadienne est alors sans doute le garde-fou qui empêche les gouvernements canadiens conservateurs de tomber dans des excès traditionalistes en matière de famille.

[427]

**Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#tdm)

Au terme de cette réflexion, il nous importe de revenir sur les trois hypothèses qui ont été le point de départ de cette étude. La première reposait sur l'idée que, face à des observateurs qui mettent en avant une ressemblance de plus en plus flagrante entre les États-Unis et le Canada, ce dernier conserve une identité distincte grâce à la manière avec laquelle il appréhende le concept de la famille et par les valeurs sociales et familiales qu'il exprime. La deuxième émanait de l'intuition que cette particularisation du Canada n'était pas uniquement le fait du Québec, même s'il y contribue grandement. Les valeurs profondément libérales que laisse apparaître son traitement de l'évolution de la famille et des questions familiales, comparativement aux valeurs profondément conservatrices qui sous-tendent celui des États-Unis, permettent en effet au Canada, même sans la province francophone, de se distinguer de son voisin. Pointer cette différence structurelle entre les deux pays, mise en évidence par le biais de la question familiale, était également l'un des objectifs de notre démarche initiale. Les croyances américaines et canadiennes se sont inversées, sans toutefois se rencontrer. Alors qu'il trouve en partie son origine dans une volonté de conserver un ordre social, politique et religieux établi, le Canada a progressivement fait taire ses tendances conservatrices, allant ainsi à rebours des États-Unis, dont les fondations révolutionnaires ont conduit à un conservatisme social croissant. Le point d'intersection entre ces parcours symétriquement opposés se situe entre la fin des années 1960 et le début des années 1970. Dans les années 1960, les comportements sociodémographiques et contraceptifs des Américains et des Américaines, à l'instar de leurs attitudes, paraissent bien plus modernes que ceux de leurs homologues du nord, alors que les années 1970 présentent l'image d'un Canada plus détaché des mœurs familiales traditionnelles que ne le sont les États-Unis. La temporalité de ce point nodal dans les parcours américain et canadien soulève la question du rôle joué par le Québec dans cet inversement des tendances. À la fin des années 1960, les Québécois se sont très hâtivement engouffrés dans la brèche ouverte par la Révolution tranquille dans l'orthodoxie familiale catholique, donnant lieu à une véritable transition culturelle dont les effets sociodémographiques se traduisent par une mutation accélérée des comportements familiaux et des attitudes à l'égard de ces questions. La révolution démographique, sociale, culturelle et législative du Québec [428] a influencé les trajectoires croisées des États-Unis et du Canada, sans pour autant en infléchir l'évolution. L'analyse comparée des évolutions familiales aux États-Unis, au Canada et au Québec a mis en évidence la particularité québécoise dans le contexte nord-américain. Les familles québécoises se démarquent particulièrement de leurs homologues canadiennes et de leurs voisines du sud par l'assurance avec laquelle elles ont embrassé l'union libre comme alternative au mariage et comme structure dans laquelle construire non seulement sa vie conjugale, mais également sa vie parentale. Les attitudes remarquablement plus tolérantes des Québécois, comparativement aux autres Canadiens ou aux Américains, à l'égard des différentes structures familiales, de l'égalité des sexes, de l'homosexualité ou des questions relatives à la sexualité se traduisent également dans l'orientation que donne la province à sa législation. Non satisfait des politiques fédérales en matière familiale, l'État québécois a mis à profit sa capacité législative pour s'aligner sur la réalité des comportements familiaux et pour soutenir une vision égalitariste des individus et des familles.

Si le Québec participe fortement à la particularisation du Canada vis-à-vis des États-Unis depuis les années 1970, le reste du Canada ne se démarque pas moins de son voisin. Les indicateurs sociodémographiques et les résultats des sondages d'opinion placent systématiquement le Canada (hors Québec) entre les données américaines et les données québécoises, le plaçant dans une position intermédiaire qu'il semble occuper dans bien des domaines. L'aspect religieux en est un exemple, mais en représente surtout l'une des causes. La laïcisation extrêmement rapide de la société québécoise dans les années 1970, à un moment où l'Église catholique réaffirmait la sévérité de ses positions sur les questions familiales, a radicalement détourné les Québécois du dogme religieux. À l'inverse, la morale religieuse est tellement présente à tous les niveaux de la société américaine que même les Américains qui ne sont pas pratiquants en sont imprégnés. Le Canada, pour sa part, a suivi un processus de sécularisation progressive relativement similaire à celui de toutes les sociétés occidentales. Il n'a pas cherché à échapper à l'emprise de la religion comme ce fut le cas au Québec, et s'il compte encore un certain nombre de croyants, l'absence de religion civile le préserve de la pénétration de la religion dans la sphère publique. La religion conserve une certaine importance au Canada en comparaison avec les autres sociétés occidentales - les Canadiens expriment un besoin plus fort de religion que la plupart de leurs homologues européens - toutefois, elle reste une affaire de conscience individuelle et la société canadienne reste plutôt imperméable à des revendications uniquement fondées sur des critères moraux et [429] religieux. La nature et la place différentes qu'occupe la religion aux États-Unis et au Canada garantissent à ce dernier une identité socioculturelle distincte, même sans le libéralisme plus poussé du Québec, puisque les questions sociales et familiales n'y sont pas traitées par le biais de la morale religieuse. S'il est vrai que « l'anti-féminisme, l'opposition à l'avortement et l'homophobie ne révèlent qu'une seule et même vision profondément religieuse de ce que doivent être les hommes et les femmes et leur sexualité » (Ben Barka, 2003a : 25) [[472]](#footnote-472), c'est l'utilisation publique de cette conception par la société américaine comparativement à son caractère de croyance individuelle chez les Canadiens qui différencie profondément les deux sociétés. On peut imputer cette différence à un courant fondamentaliste qui n'a pas de réelle emprise sociale ou politique au Canada ; en effet, les groupes de pression y sont rares et moins visibles, trouvant peu d'écho auprès de partis politiques soucieux de ne pas perdre leur électorat religieusement plus modéré. Si c'est le rôle de la religion d'inciter les Américains à la conformité morale, le fait que la société canadienne ne lui en ait attribué aucun explique en partie le rapport résolument différent qu'entretiennent les États-Unis et le Canada, même sans le Québec, avec la famille. La famille est une construction sociale et politique ; en reposant sur une représentation morale de la famille, la société et la politique américaine la façonnent en conséquence.

Par ailleurs, la société américaine semble portée par l'idée qu'il faut défendre les familles. Les sondages d'opinion en attestent, le Parti républicain érige le besoin de « protéger les familles » [[473]](#footnote-473) en argument électoral, et les centres communautaires font leur publicité en se vantant de « créer des familles plus fortes » [[474]](#footnote-474). Pourtant, la quasi-totalité des Nord-Américains définissent la famille comme l'une des priorités absolues de leur vie, bien plus que les Européens. Ces effets d'annonce alarmistes au sujet de la famille ne concernent donc manifestement pas l'institution familiale en tant que telle, mais plutôt la famille traditionnelle. Pourtant, la propension toujours élevée des couples à choisir le mariage comme structure dans laquelle élever leurs enfants met également celui-ci hors de danger dans l'immédiat. Cette nostalgie de la famille traditionnelle se [430] retrouve clairement dans les attitudes et dans la politique américaines, mais elle ne transparaît pas dans les comportements sociodémographiques des Américains. Ainsi, nous avons pu prendre la mesure du fossé entre la représentation d'une famille fantasmée et la réalité des formes et des mœurs familiales, une disparité entre représentation et réalité qui semble être incarnée par les figures politiques américaines. Malgré la libéralisation des comportements et la diversification avérée des formes familiales, le mariage hétérosexuel demeure le mode de vie obligé pour une figure publique, comme il l'était dans les années d'après-guerre lorsque la famille traditionnelle représentait la norme. Pourtant, le statut accordé aux valeurs familiales a évolué dans cette période. Dans les années 1960, le pouvoir normatif de la famille nucléaire était tel qu'il fallait s'y conformer, en public du moins, aussi les infidélités conjugales de John F. Kennedy importaient peu en comparaison de l'image familiale qu'il offrait à la population américaine. En revanche, dans les années 1990, celles de Bill Clinton ne lui furent guère épargnées. Le contexte était alors différent, et les valeurs traditionnelles avaient pris une nouvelle dimension. Jusque dans les années 1960, il n'était nul besoin de défendre les valeurs familiales traditionnelles puisque personne n'aurait eu l'idée de les contester publiquement. En revanche, à partir du moment où la famille traditionnelle est ouvertement critiquée par les féministes et remise en question par la diversification des formes familiales, compromettre ces valeurs en se livrant à des comportements contradictoires, même secrètement, devient problématique. Ainsi, selon Sands (2000), pour mettre fin à ces critiques et à ces alternatives, la société entière a dû se conformer à ces vieux idéaux familiaux, la mère célibataire bénéficiaire de l'aide sociale tout comme le président. La famille incarne donc le standard de la vertu aux États-Unis. Elle y joue un rôle, celui de garantir le bon ordre moral de la société et des individus qui la composent. Le Canada et le Québec, à l'inverse, n'ont attribué aucune fonction symbolique à la famille ; elle n'est pas le vecteur de la morale ou de la vertu ; elle ne sert plus ouvertement des intérêts économiques, sociaux ou démographiques, et elle ne représente pas un argument électoral.

La famille fonctionne comme un catalyseur de valeurs et de croyances traditionnelles ou modernes, qui définissent des idéologies socialement plus conservatrices ou plus libérales. On aurait tort de croire que la famille fonctionne de manière indépendante, car elle est totalement instituée par la société (Lenoir, 2003). Malgré son caractère apparemment intime, elle est un révélateur privilégié de la nature d'un système social ou politique puisqu'elle est à la croisée de la sphère privée et de la [431] sphère publique, qui se mélangent à présent aux niveaux personnel, social et politique. Ainsi, une approche comparatiste entre les États-Unis, le Canada et le Québec, liant les comportements sociodémographiques, les attitudes de l'opinion publique, le facteur de la religion et le rapport de l'État à la famille, nous permet d'établir des conclusions importantes. À l'exceptionnalisme américain on opposera sans peine l'exceptionnalisme québécois. Les États-Unis se distinguent certainement des autres sociétés occidentales par la dimension morale et religieuse qu'ils appliquent aux affaires sociales et au domaine politique, allant ainsi à rebours de l'évolution des valeurs postmodernes vécues par ces sociétés. Toutefois, le Québec se démarque tout autant par la rapidité avec laquelle il a rattrapé les tendances sociales et familiales occidentales, pour finir par dépasser certaines d'entre elles. La place intermédiaire du Canada anglophone dans ce trio ne doit pas faire oublier la véritable distinction idéologique qui l'oppose au géant américain dans la représentation des questions familiales et sociales, et qui va à l'encontre d'une hypothétique adéquation totale entre les valeurs américaines et canadiennes. En faisant dialoguer la littérature française, américaine, canadienne et québécoise, nous avons pu mettre en perspective les divergences et les convergences de ces trois sociétés - autrement compartimentées - pour faire apparaître le caractère profondément conservateur de la société américaine à propos des questions familiales. Nous avons également pu opposer celui-ci à la nature foncièrement libérale de tous les niveaux des sociétés canadienne et québécoise. Nous n'aurions pas pu arriver à ces conclusions sans confronter les trois dimensions déterminantes de la famille que sont les comportements, les attitudes et les institutions. L'unique analyse des comportements aurait permis de rendre compte des évolutions sociales et culturelles de ces trois sociétés, mais si les indicateurs du Québec lui permettent de se différencier, la relative similarité des tendances canadiennes et américaines nous aurait empêchée de déceler la fracture idéologique dans leurs représentations respectives de la famille. Au contraire, le taux remarquablement élevé des divorces américains aurait pu nous induire vers la conclusion erronée que le mariage, la fidélité et l'engagement leur importent peu. C'est en effet l'étude de l'opinion publique qui permet de prendre la mesure de l'écart entre les comportements des Américains et leur attitude à leur propos. Le jugement moral qu'ils sont encore nombreux à porter sur les nouvelles pratiques familiales indique clairement que si ces dernières sont facilement mises en application, l'attachement aux valeurs traditionnelles empêche un assentiment total à l'égard des évolutions familiales. En revanche, la majorité de l'opinion publique canadienne fait preuve de valeurs plus [432] égalitaires et plébiscite les nouveaux comportements familiaux, que l'État intègre généralement dans des politiques qui cherchent à s'adapter au nouveau paysage familial. Car, c'est la représentation de la famille que l'État affiche à travers les programmes mis en place et les lois proposées ou instaurées, ainsi que l'image de la famille véhiculée dans les discours des personnages politiques, qui scellent véritablement l'analyse du rapport profond que les sociétés entretiennent avec les évolutions familiales. Il n'y a qu'au Québec que l'alignement libéral des comportements, des attitudes et des institutions est aussi net. Aux États-Unis, le monde politique est à l'unisson des attitudes de la population contre les nouveaux comportements. Au Canada, c'est un constat en demi-teinte qui s'impose. Dans les discours politiques, il n'est pas question de valeurs familiales, mais bien de la réalité des familles. La législation et les politiques familiales se situent dans une démarche d'intégration et de soutien des évolutions familiales sans équivoque, cohérente avec les comportements et les attitudes des Canadiens. Pourtant, il existe certaines résistances au sein de la classe politique, mais jusqu'à présent, celles-ci ont été rapidement balayées par l'assurance des valeurs libérales de l'opinion publique canadienne.

La rapidité avec laquelle les comportements, les attitudes et les valeurs ont évolué pose la question de la stabilité de la situation familiale dans ces trois sociétés. Les parcours des questions familiales ne sont pas linéaires. Les États-Unis ont été le premier pays nord-américain à légaliser l'avortement ; toutefois, l'opposition à l'avortement n'a pas diminué depuis les années 1970. Elle est même régulièrement réaffirmée, notamment en janvier 2001, lorsque l'un des premiers gestes du président républicain George W. Bush consiste à mettre fin au financement de tout organisme non gouvernemental à travers le monde qui pratique des avortements légaux ou qui fournit des informations sur cette pratique dans les pays en développement [[475]](#footnote-475). Elle l'est encore [433] en 2010 sous la présidence démocrate d'Obama lorsque ce dernier, afin de voir son projet de réforme de santé approuvé, doit donner l'assurance aux parlementaires - y compris de son propre parti - que les fonds fédéraux ne seront pas utilisés pour payer des avortements. Les questions familiales ne semblent donc jamais définitivement réglées aux États-Unis au vu de la constance des forces traditionnelles en présence. Quant au Canada, si de 1969 à 2005 le pays a indubitablement fait preuve d'une adhésion de plus en plus forte aux nouvelles formes familiales et à la libéralisation des comportements familiaux, l'accession au pouvoir du gouvernement de Harper a pu faire craindre un ressac conservateur sur les questions familiales. En mai 2010, le député manitobain Rob Bruinooge annonce son intention de reposer la question de l'avortement avec son projet de loi visant à criminaliser le fait de contraindre une femme à avorter (la *Loi visant à interdire la coercition d'une femme enceinte à avorter)* [[476]](#footnote-476)*.* Même si le premier ministre annonce qu'il votera contre ce projet de loi et réitère son intention de ne pas rouvrir le débat de l'avortement, l'Assemblée nationale du Québec condamne sévèrement l'ambigüité de la position des conservateurs sur la question. Celle-ci est d'ailleurs largement entretenue par toute une série de projets de loi émanant des parlementaires conservateurs et visant à restreindre les droits des femmes à avorter [[477]](#footnote-477). En juin de la même année, à l'occasion du sommet du G8 à Toronto, c'est par la secrétaire d'État américaine Hillary Clinton que Stephen Harper est fortement critiqué pour avoir choisi d'exclure l'avortement de son initiative sur la santé maternelle et infantile dans le monde. Les groupes féministes réagissent également lorsque le gouvernement conservateur décide de remplacer le système de garderie nationale par une allocation parentale en 2006. C'est à présent au tour des défenseurs du mariage entre conjoints de même sexe de douter des intentions du gouvernement face à la décision canadienne en janvier 2012 de ne pas reconnaître de telles unions pour les [434] étrangers. Déjà en décembre 2006, la Chambre des communes avait rejeté, à 175 voix contre 123, la motion des conservateurs qui prévoyait le dépôt par le gouvernement conservateur d'un projet de loi rétablissant la « définition traditionnelle du mariage » tout en respectant les mariages homosexuels déjà célébrés. Harper avait alors promis de ne plus jamais tenir de vote sur le sujet, et se défend à présent de vouloir rouvrir cette question. Si cette agitation politique récente laisse entrevoir une faille dans le libéralisme social du Canada, ces débats n'ont pourtant jamais pris la même ampleur que de l'autre côté de la frontière dans la mesure où ils ne sont pas soutenus par l'opinion publique. La population canadienne, par peur de la division autant que par désintérêt envers les questions morales, souhaite en effet évacuer cette question du débat public. On en veut pour preuve les efforts répétés du premier ministre pour rassurer ses concitoyens sur ses intentions quant à ces questions, ainsi que sa décision de ne pas exposer publiquement sa foi évangélique. Les valeurs libérales de la population canadienne et du gouvernement québécois représentent donc un rempart contre les idées traditionnelles d'un parti ou d'un homme politique.

Nul doute que « l'américanisation » du traitement des questions sociales au Canada achèverait le rapprochement idéologique avec les États-Unis. En revanche, cela marquerait probablement une déchirure profonde entre le Canada et le Québec, à laquelle il n'est pas certain que le partenariat entre ces deux sociétés puisse survivre. Les bornes temporelles que nous avons choisies pour cette étude ne nous ont pas permis d'explorer le traitement de la question familiale après 2005 ; pourtant il semble que la nouvelle donne politique à partir de 2006 représente un certain enjeu dans la relation entre le Canada et le Québec. En plus de nous confronter aux particularités structurelles de trois sociétés, notre étude nous a placée face à trois relations complexes. Si l'un des éléments identitaires du Canada est de se définir en réaction à ce qui est considéré comme américain (Balthazar, 2007), les gouvernants gardent bien à l'esprit qu'ils ne peuvent se passer de leur alliance économique et militaire avec les États-Unis. En revanche, forts d'une identité nationale clairement revendiquée et soutenue par la religion civile, il est peu probable que les Américains cherchent à se définir en réaction aux Canadiens. Rodriguez (2002 : 161) n'estimait-il pas que du point de vue des États-Unis, « le Canada est le plus grand pays du monde qui n'existe pas » [[478]](#footnote-478) ? Quant à la relation entre les États-Unis et le Québec, nous pouvons considérer que deux systèmes [435] aussi diamétralement et profondément opposés doivent éprouver une certaine difficulté à se comprendre.

C'est probablement au sein des relations entre le Canada et le Québec que les valeurs familiales et sociales représentent le plus grand enjeu. La tension entre des Québécois francophones qui se reconnaissent davantage dans la culture et les valeurs de leur province que dans la fédération canadienne et les Canadiens des autres provinces qui comprennent difficilement ce sentiment nationaliste, a marqué l'histoire politique canadienne de la deuxième moitié du XXe siècle [[479]](#footnote-479). De 1969 à 2005, la législation fédérale a toujours accompagné les comportements familiaux et les attitudes que les Québécois partageaient avec les autres Canadiens. Cette adéquation n'a pas empêché les velléités nationalistes, mais les Québécois sont tout de même restés au sein de la fédération canadienne. Mais depuis 2006, le gouvernement fédéral fait montre de valeurs situées à l'opposé des croyances québécoises. La réélection d'un gouvernement majoritaire dirigé par Harper lors des dernières élections fédérales de 2011 risque de renforcer le sentiment québécois que les mesures mises en place par un gouvernement conservateur ne leur ressemblent pas [[480]](#footnote-480). L'État a un pouvoir normatif certain, dans le cas de la famille, mais également pour toutes les questions sociales, culturelles, politiques et économiques. L'ouverture des Canadiens aux évolutions familiales a été croissante jusqu'en 2005 tant que celles-ci étaient ouvertement soutenues par l'État et par l'appareil judiciaire. La résistance des Canadiens aux propositions familiales des conservateurs semble indiquer que leurs valeurs familiales et sociales ne se sont pas infléchies depuis 2006. Toutefois, c'est la troisième fois qu'ils portent les conservateurs de Harper au pouvoir, signe que ces propositions trouvent un écho auprès de certains Canadiens [[481]](#footnote-481). Il serait donc intéressant de voir si leurs attitudes ne montrent pas les [436] signes sinon d'un retour en arrière, au moins d'une stagnation dans leur progression. Cette étude pourrait être menée sur les questions familiales et sexuelles, mais également sur des questions sociales plus larges, révélatrices du caractère conservateur ou libéral des valeurs qu'elles mettent enjeu. Ainsi, on pourrait sonder l'opinion publique au sujet de l'immigration, de l'éducation, de la criminalité et de la justice (la peine de mort par exemple), de la religion, de l'euthanasie, du port des armes, de la solidarité et de la répartition des richesses. Il paraît difficile, en revanche, d'envisager un retour au conservatisme dans la société québécoise depuis 2006. Au contraire, le sentiment identitaire québécois passe en partie par une reconnaissance de la particularisation du Québec, si bien qu'un désaccord profond avec le gouvernement fédéral, s'il devait s'accompagner d'une inflexion de l'attitude des autres Canadiens, pousserait probablement les Québécois dans des retranchements encore plus libéraux au lieu d'entraîner ceux-ci dans leur sillage. La comparaison entre les attitudes des Québécois et celles de leurs compatriotes à l'égard des questions sociales mentionnées précédemment détecterait peut-être une éventuelle accentuation des valeurs progressistes chez les Québécois ; elle permettrait également de vérifier si les valeurs des Québécois et celles des Canadiens progressent toujours dans la même direction ou si leurs attitudes commencent à diverger.

Toutefois, devant l'improbabilité d'un ressac conservateur dans la société québécoise, il convient de s'interroger sur le contrecoup d'une mutation si rapide, si profonde, et si moderne de la société québécoise. En l'espace de vingt ans (entre 1970 et 1990), la société québécoise est passée de l'une des sociétés les plus traditionnelles dans le monde occidental à l'une des plus libérales. Le radicalisme de cette poussée égalitaire doit entraîner en réaction, dans un logique mouvement de balancier, une radicalisation des positions opposées. Dès lors, il n'est peut-être pas si surprenant que ce soit au Québec qu'ait eu lieu le « premier crime sexiste avoué » [[482]](#footnote-482). Le 6 décembre 1989, Marc Lépine, un homme de 25 ans, prend en otage des élèves de l'Ecole polytechnique de Montréal ; après avoir fait sortir tous les garçons, il ouvre le feu sur les jeunes femmes uniquement. À certaines, il explique son geste par sa haine à l'égard des féministes. Au [437] total, il tuera ce jour-là quatorze femmes [[483]](#footnote-483) avant de retourner son arme contre lui. Dans sa lettre d'adieu, il écrit sa volonté de voir mourir les féministes [[484]](#footnote-484). Pour Pierre Bourgault, ce drame est « l'expression extrême du 'backlash' face au mouvement de libération des femmes ». À l'évidence, une remise en question si rapide des rapports de force entre les femmes et les hommes dans tous les domaines de la société a forcément attisé des frustrations et des incompréhensions de la part de certains d'entre eux. Il n'en reste pas moins qu'à la différence des États-Unis, et, dans une moindre mesure, du Canada, ces insatisfactions ne semblent pas donner lieu à un mouvement organisé. L'absence de visibilité de ces mouvements pourrait s'expliquer aisément par les mêmes raisons qui font que les groupes de pression trouvent peu d'écho auprès des mouvements politiques et de l'opinion publique canadienne - principalement l'absence du fondamentalisme religieux et politique, ainsi que le désintérêt à l'égard des questions empreintes de morale qui divisent l'opinion. Toutefois, l'existence et la nature même de ces groupes sont à interroger. Il serait intéressant de dresser une liste des groupes québécois - à l'exclusion des groupes pancanadiens qui ont des antennes dans chaque province - qui militent contre le féminisme et pour la famille traditionnelle, et de voir dans quelle mesure il est possible de déceler une différence avec des groupes issus du reste du Canada. On pourrait ainsi voir si le facteur de la rapidité de la transition des valeurs joue un rôle, en comparaison avec une société canadienne dont l'évolution a été certes rapide mais tout de même plus progressive.

Notre travail se situe dans un domaine qui a été l'objet de nombreuses recherches, toutefois peu ont englobé au sein d'une même étude les évolutions comportementales, les évolutions attitudinales, et les évolutions institutionnelles, politiques et législatives. Plus rares encore sont celles qui comparent le rapport des États-Unis, du Canada et du Québec face à ces évolutions. Le fait que ces domaines et ces sociétés ont rarement été confrontés montre bien qu'il était nécessaire de dresser un état des recherches et de mettre celles-ci en perspective. Les pistes de recherche que nous venons de dessiner montrent que cette approche mériterait des prolongements dans plusieurs champs et selon plusieurs trajectoires. Notamment, une étude du traitement par la presse des questions familiales s'avérerait extrêmement intéressante. Dans le présent travail, nous avons plutôt choisi les sondages d'opinion pour prendre la mesure [438] du degré auquel les Américains, les Canadiens et les Québécois ont accepté et intégré les évolutions familiales. Toutefois, la presse est un lieu d'observation privilégié de l'évolution des attitudes ; elle les reflète en profondeur par les représentations que les journalistes y véhiculent, parfois de manière inconsciente [[485]](#footnote-485). Comparer l'évolution de la presse américaine, canadienne et québécoise sur certains sujets particulièrement révélateurs des attitudes conservatrices ou libérales liées à la famille - par exemple l'avortement, la contraception, le mariage entre personnes de même sexe, ou la maternité - pourrait faire l'objet d'un travail de recherche de grande ampleur qui se révélerait très pertinent pour notre champ d'étude.

Pour prolonger le travail sur les institutions et pour l'affiner, il serait tout à fait intéressant de se pencher sur le rôle joué par la Cour suprême dans nos trois sociétés nord-américaines [[486]](#footnote-486) et sur son influence sur les questions familiales. Aux États-Unis comme au Canada, la Cour suprême a pour fonction d'interpréter la Constitution, de déterminer la constitutionnalité d'une loi, ou encore d'interpréter les lois fédérales mais également celles des États américains ou celles des provinces canadiennes. La Cour suprême traite donc des questions d'intérêt national, et son rôle a été déterminant en ce qui concerne les questions familiales. Au Canada, dans le cas de la définition du mariage, les juges de la Cour suprême ont reconnu leur devoir d'interprétation de la Constitution, et ont choisi une interprétation libérale en accord avec l'évolution de la famille canadienne :

Le raisonnement fondé sur l'existence de « concepts figés » va à l'encontre de l'un des principes les plus fondamentaux d'interprétation de la Constitution canadienne : notre Constitution est un arbre vivant qui, grâce à une interprétation progressiste, s'adapte et répond aux réalités de la vie moderne [[487]](#footnote-487).

[439]

À l'inverse, la Cour suprême des États-Unis, au moment de l'affaire *Bowers* en 1986, avait ancré son interprétation dans les origines et les traditions historiques du pays. Par ailleurs, dans le cas du mariage entre personnes de même sexe tout comme pour la question de l'avortement, la Cour suprême du Canada a rendu sa décision sur la constitutionalité de la question avant d'inviter l'État à la régler par voie législative (ce qui a été fait pour le mariage mais pas pour l'avortement), alors que la décision de la Cour suprême des États-Unis a eu valeur de loi. Si ces cours sont fondamentales dans les deux pays, la Cour suprême des États-Unis revêt une importance toute particulière pour la société américaine puisqu'elle est chargée de veiller sur la Constitution, qui a une valeur fondatrice pour les Américains. Les Canadiens, en revanche, n'ont pas cette culture de la Constitution puisque la leur n'a pas véritablement constitué un acte fondateur. Aux États-Unis, ce sont donc davantage des décisions de la Cour suprême et non des lois qui ont orienté l'évolution des questions familiales. Ainsi, plusieurs décisions marquantes ont fait évoluer les mœurs familiales, telles que *Griswold v. Connecticut* (1965), qui a rendu illégale une loi fédérale interdisant la contraception en vertu du droit fondamental à la vie privée pour les couples mariés, *Eisenstadt v. Baird* (1972) qui a étendu ce droit aux personnes qui n'étaient pas mariées, ou bien évidemment *Roe v. Wade* (1973). La comparaison entre les évolutions familiales des États-Unis, du Canada et du Québec à la lumière des décisions rendues par leur plus haut tribunal respectif, et plus particulièrement l'analyse des arguments juridiques sur lesquels chacun a fondé ces décisions, apporteraient un éclairage supplémentaire sur la question.

Par ailleurs, nous avons été amenée à plusieurs reprises à comparer les données américaines, canadiennes et québécoises avec celles des pays européens. L'exceptionnalisme américain ne l'est qu'au regard des autres sociétés occidentales ; il n'est donc pas rare que des chercheurs, intrigués par les différences entre le nouveau et le vieux continent, mettent en perspective les particularités américaines avec le système de certains pays d'Europe. Il est moins fréquent de recouper les spécificités canadiennes et québécoises avec celles de l'Europe, c'est pourtant cette approche qui nous semble intéressante. Pour faire la preuve de la particularité du libéralisme social québécois, nous avons à quelques occasions mis en regard les tendances des Québécois et celles de certaines populations européennes. En outre, la position intermédiaire qu'occupe le Canada en Amérique du Nord se retrouve également dans une perspective outre-Atlantique, puisque les données canadiennes se situent souvent entre celles des États-Unis [440] et celles des pays européens socialement libéraux. Les valeurs canadiennes se distinguent clairement des valeurs américaines ; pour autant, elles ne sont toujours pas aussi libérales que celles qu'expriment les Européens. Le Québec peut se vanter d'avoir « rattrapé » les valeurs de la France, dont il tire ses origines. En revanche, le Canada, créé, rappelons-le, dans le dessein de rester idéologiquement proche de la Grande-Bretagne, n'a pas encore rejoint les valeurs des autres sujets britanniques. Si les raisons de sa différence avec les États-Unis nous sont clairement apparues dans cette étude, il reste à démontrer, à la lumière de ce qui le différencie des sociétés européennes, à quoi tient sa nord-américanité.

[441]

**Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

(statistiques officielles)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Institut de la statistique du Québec (2010a). *Le bilan démographique du Québec. Edition 2010,* Québec, Institut de la statistique du Québec, disponible sur http://www.stat.gouv.qc.ca/publications/demograp/pdf2010/Bilan2010 pdf (consulté le 15 décembre 2010).

Institut de la statistique du Québec (2010b). « *Taux d'activité des femmes selon certains groupes d'âge, moyennes annuelles, Québec, Ontario, Canada, 1976 à 2010*», disponible sur

http://www. stat. gouv. qc.ca/donstat/societe/march\_travl\_remnr/parnt\_etudn\_march\_travl/pop\_active/a006\_1976-2010.htm (consulté le 27 avril 2010).

Nations Unies (1976). *Annuaire démographique 1975,* New York, Nations Unies.

Nations Unies (1977). *Annuaire démographique 1976,* New York, disponible sur http: //unstats. un. org/unsd/demographic/products/dyb/dybsets/1976%20DYB. pdf (consulté le 2 décembre 2010).

Nations Unies (1992). *Annuaire démographique 1990,* New York, disponible sur http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/dyb/dybsets/1990%20DYB. pdf (consulté le 22 décembre 2010).

Nations Unies (2007). « Mariages et taux bruts de nuptialité, selon la résidence urbaine/rurale : 2000-2004 », *Annuaire démographique 2004,* disponible sur <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/dyb/dyb2004f.htm> (consulté le 2 décembre 2010).

Nations Unies (2009). *Annuaire démographique 2007,* New York, disponible sur http: //unstats. un. org/unsd/demographic/products/dyb/dybsets/2007%20DYB. pdf (consulté le 22 décembre 2010).

OCDE (2006). *Women and Men in OECD Countries,* Paris, OECD publications, disponible sur

<http://www.oecd.org/dataoecd/44/52/37962502.pdf> (consulté le 9 décembre 2010).

OCDE (2010). *La base de données de VOCDE sur la famille,* disponible sur <http://www.oecd.org/document/57/0,3343,fr_2649_34819_40543545_l_l_l_l,00.html>(consulté 10 décembre 2010).

[442]

Statistique Canada (1999). « Statistique de l'état civil et santé », *Statistiques historiques du Canada,* no 11-516-XIF au catalogue, disponible sur

<http://www.statcan.gc.ca/pub/ll-516-x/pdf/5226633-fra.pdf> (consulté le 12 décembre 2010).

Statistique Canada (2002). *La diversification de la vie conjugale au Canada,* produit no 89-576-XIF au catalogue.

Statistique Canada (2003a). « Le point sur les familles », *Tendances sociales canadiennes,* n°63, pp. 13-15, disponible sur [http://www.statcan.gc.ca/pub/ll-008-x/ll-008-x2003001-fra.pdf](http://www.statcan.gc.ca/pub/ll-008-x/ll008-x2003001-fra.pdf) (consulté le 7 décembre 2010).

Statistique Canada (2003b). *Recensement de 2001 : série « analyses ». Les religions au Canada,* produit no 96F0030XIF2001015 au catalogue, disponible sur <http://wwwl2.statcan.ca/francais/census01/products/analytic/companion/rel/pdf/96F003>0XIF2001015.pdf (consulté le 20 octobre 2011).

Statistique Canada (2004). « Grossesses », *Le Quotidien,* disponible sur <http://www.statcan.ca/Daily/Francais/041027/q041027d.htm> (consulté le 20 août 2011).

Statistique Canada (2005). *Statistiques démographiques annuelles, 2004,* produit no 91-213-XIB au catalogue, disponible sur [http://www.statcan.gc.ca/pub/91-213-x/91-213-x2004000-fra.pdf](http://www.statcan.gc.ca/pub/91-213-x/91-213x2004000-fra.pdf) (consulté le 8 décembre 2010).

Statistique Canada (2006a). *Femmes au Canada : rapport statistique fondé sur le sexe. 2005, cinquième édition,* produit no 89-503-XIF au catalogue, disponible sur  
<http://www.statcan.gc.ca/pub/89-503-x/89-503-x2005001-fra.pdf> (consulté le 10  
décembre 2010).

Statistique Canada (2006b). *General Social Survey on Time Use. Overview of the Time Use of Canadians : 2005,* produit no 12F0080XIE au catalogue.

Statistique Canada (2006c). *Portrait de famille : continuité et changement dans les familles et les ménages du Canada en 2006. Recensement de 2006,* produit no 97-553 au catalogue.

Statistique Canada (2006d). *Statistiques sur les avortements provoqués : 2003,* produit no 82-223-XIF au catalogue, disponible sur

http: //dsp-psd. pwgsc. gc. ca/Collection/Statcan/82-223 -X/82-223 -XIF2006000. pdf (consulté le 23 août 2011).

Statistique Canada (2008). *Statistiques sur les avortements provoqués : 2005,* produit no 82-223-X au catalogue, disponible sur [http://www.statcan.gc.ca/pub/82-223-x/82-223-x2008000-fra.pdf](http://www.statcan.gc.ca/pub/82-223-x/82-223x2008000-fra.pdf) (consulté le 24 août 2011).

Statistique Canada (2009). *Report on the Démographie Situation in Canada, 2005 and 2006,* produit no 91-209-X au catalogue.

[443]

U.S. Census Bureau (2004a). « Table MS-2. Estimated Median Age at First Marriage, by Sex : 1890 to the Présent », *America's Families and Living Arrangements,* disponible sur <http://www.census.gov/population/www/socdemo/hh-fam.html> (consulté le 10 décembre 2010).

U.S. Census Bureau (2004b). « Table ST-F1-2000. Average Number of Children Per Family and Per Family With Children, by State : 2000 Census », *America's Families and Living Arrangements,* disponible sur

<http://www.census.gov/population/www/socdemo/hh-fam.html> (consulté le 10 décembre 2010).

U.S. Census Bureau (2007). *America's Families and Living Arrangements : 2007,* disponible sur <http://www.census.gov/population/www/socdemo/hh-fam/cps2007.html>(consulté le 30 novembre 2010).

U.S. Census Bureau (2008). *The 2008 Statistical Abstract : 2008 Edition,* disponible sur <http://www.census.gov/prod/2007pubs/08abstract/pop.pdf> (consulté le 2 octobre 2011).

U.S. Census Bureau (2010). « Supplemental Table 1. Percent Childless and Births per 1,000 Women in the Last 12 Months : Selected Years, 1976 to 2008 », *Fertility of American Women,* disponible sur

<http://www.census.gov/population/www/socdemo/fertility.html> (consulté le 5 décembre 2010).

U.S. Department of Labor, Bureau of Labor Statistics (2001). « Variation in Women's Employment Across Metropolitan Areas, 1999 », *The Editor's Desk,* 23 juillet, disponible sur <http://stats.bls.gov/opub/ted/2001/July/wk4/art01.htm> (consulté le 14 avril 2011).

U.S. Department of Labor, Bureau of Labor Statistics (2004). *Women in the Labor Force in 2004,* disponible sur <http://www.dol.gov/wb/factsheets/Qf-laborforce-04.htm>(consulté le 14 avril 2011).

U.S. Department of Labor, Bureau of Labor Statistics (2005a). *American Time Use Survey,* disponible sur le site du *Bureau of Labor Statistics,* [http://www.bls.gOv/tus/#tables](http://www.bls.gOv/tus/%23tables) (consulté le 10 mai 2011).

U.S. Department of Labor, Bureau of Labor Statistics (2005b). *Women in the Labor Force : A Databook,* disponible sur le site du *Bureau of Labor Statistics,* <http://www.bls.gov/cps/wlf-databook-2005.pdf> (consulté le 14 avril 2011).

U.S. Department of Labor, Bureau of Labor Statistics (2009). *Women in the Labor Force : A Databook (2009 Edition),* Labor Force Statistics from the Current Population Survey, disponible sur <http://www.bls.gov/cps/wlf-databook2009.htm> (consulté le 13 mai 2011).

[444]

Sondages et statistiques

(données publiées dans des publications officielles  
ou par d'autres instituts de recherche)

Abma, Joyce C, Gladys Martinez et Casey E. Copen (2010). « Teenagers in the United States : Sexual Activity, Contraceptive Use, and Childbearing, National Survey of Family Growth 2006-2008 », *Vital and Health Statistics,* vol. 23, n° 30, National Center for Health Statistics.

Angus Reid (2007a). « Divorce, Gambling Acceptable for Americans », disponible sur <http://www.angus-reid.com/polls/32244/divorce_gambling_acceptable_for_americans/>(consulté le 10 juin 2011).

Angus Reid (2007b). « Canadians open-minded on relationships and sexual behaviour, but not drugs », disponible sur

http://www. [angus-reid.com/wp-content/uploads/archived-pdf/2007](http://angus-reid.com/wp-content/uploads/archived-pdf/2007).12.20\_Morality. pdf (consulté le 10 juin 2011).

Angus Reid (2010a). « Americans are Creationists ; Britons and Canadians Side with Evolution », disponible sur [http://www.angus-reid.com/polls/43135/americans-are-creationists-britons-and-canadians-side-with-evolution/](http://www.angus-reid.com/polls/43135/americans-arecreationists-britons-and-canadians-side-with-evolution/) (consulté le 30 octobre 2010).

Angus Reid (2010b). « Gender Equality Still Elusive in Four Developed Nations », disponible sur

http://www. visioncritical. com/wp-content/uploads/2010/04/2010.04.19\_Gender. pdf (consulté le 10 juin 2011).

Beaupré, Pascale, Pierre Turcotte et Anne Milan (2006). *«*Fiston revient à la maison : tendances et indicateurs du retour au domicile parental », *Tendances sociales canadiennes,* n°82, p.28-34, Statistique Canada.

Centre de recherche et d'information sur le Canada (2004). « *Le nouveau Canada revisité*», disponible sur [http://www.cric.ca/fr\_re/analys/index.html#canrev](http://www.cric.ca/fr_re/analys/index.html%23canrev) (consulté le 18 mai 2007).

Clark, Warren (2006). « Les unions interreligieuses au Canada », *Tendances sociales canadiennes,* n° 82, p. 16-27, Statistique Canada.

Clark, Warren et Grant Schellenberg (2006). « Les Canadiens et la religion », *Tendances sociales canadiennes,* n° 81, p.2-9, Statistique Canada.

Cohen, Susan A. (2004). « Delayed Marriage and Abstinence-until-Marriage : On a Collision Course ? », *The Guttmacher Report on Public Policy,* vol. 7, n° 2, p. 1-3, Guttmacher Institute, disponible sur <http://www.guttmacher.Org/pubs/tgr/07/2/gr070201.html> (consulté le 21 août 2001).

[445]

Darroch, Jacqueline E., Jennifer J. Frost et Susheela Singh (2001). « Teenage Sexual and Reproductive Behavior in Developed Countries : Can More Progress Be Made ? », *Occasional Report,* n° 3, Guttmacher Institute, disponible sur <http://www.guttmacher.org/pubs/eurosynth_rpt.pdf> (consulté le 9 août 2011).

Doherty, Gillian, Martha Friendly et Jane Beach (2003). *Examen thématique de l'éducation et l'accueil des jeunes enfants de l'OCDE. Document de base sur le Canada,* Organisation de coopération et de développement économiques, disponible sur <http://www.oecd.org/dataoecd/41/35/33852210.pdf> (consulté le 30 janvier 2012).

Duchesne, Louis (2004). *La situation démographique au Québec, bilan 2004,* Québec, Institut de la statistique du Québec.

Dye, Jane Lawler (2008). « Fertility of American Women : 2006 », *Current Population Reports,* US Census Bureau, disponible sur [http://www.census.gov/prod/2008pubs/p20-558.pdf](http://www.census.gov/prod/2008pubs/p20558.pdf) (consulté le 10 décembre 2010).

Edmonston, Barry, Sharon M. Lee et Zheng Wu (2008). « Childless Canadian Couples », disponible sur le site internet du gouvernement canadien pour la recherche sur les politiques sociales : [http://recherchepolitique.gc.ca/doclib/PA-pwfc2008-Edmonston-eng.pdf](http://recherchepolitique.gc.ca/doclib/PA-pwfc2008Edmonston-eng.pdf) (consulté le 22 décembre 2010).

Fast, Janet *et al.* (2001). « Notre temps », *Tendances sociales canadiennes,* n°63, p.20-23, Statistique Canada.

Galarneau, Diane (1994). *Les femmes du baby-boom : une génération au travail,* Ottawa, Statistique Canada, no 96-315 au catalogue.

Guttmacher Institute (1999). *Sharing Responsibility : Women, Society and Abortion Worldwide,* New York, The Alan Guttmacher Institute, disponible sur <http://www.guttmacher.org/pubs/archive/Sharing-Responsibility.pdf> (consulté le 3 août 2011).

Guttmacher Institute (2002). *In Their Own Right : Addressing the Sexual and Reproductive Health Needs of American Men,* New York, Alan Guttmacher Institute, disponible sur <http://www.guttmacher.org/pubs/us_men.pdf> (consulté le 17 septembre 2011).

Guttmacher Institute (2006). « Parental Involvement in Minors' Abortions », *State Policies in Brief* disponible sur <http://www.guttmacher.org/statecenter/spibs/spib_OAL.pdf> (consulté le 8 mai 2006).

Guttmacher Institute (2010). *U.S. Teenage Pregnancies, Births and Abortions : National and State Trends and Trends by Race and Ethnicity,* disponible sur <http://www.guttmacher.org/pubs/USTRrends.pdf> (consulté le 21 août 2011).

Guttmacher Institute (2011). « Parental Involvement in Minors' Abortions », *State Policies in Brief,* disponible sur <http://www.guttmacher.org/statecenter/spibs/spib_PIMA.pdf> (consulté le 24 août 2011).

[446]

Hansen, Lisa, Janice Mann, Tom Wong et Sharon McMahon (2003). « Santé sexuelle », dans *Rapport de surveillance de la santé des femmes,* Institut canadien d'information sur la santé, disponible que le site internet de l'Agence de la santé publique du Canada, <http://www.phac-aspc.gc.ca/publicat/whsr-rssf/index-fra.php> (consulté le 7 septembre 2011). Le chapitre 23 sur la santé sexuelle est consultable à cette adresse : <http://secure.cihi.ca/cihiweb/products/WHSR_Chap_23_f>. pdf.

Heisz, Andrew et Sébastien LaRochelle-Côté (2003). *Les heures de travail au Canada et aux États-Unis,* Statistique Canada, no 11F0019MIF au catalogue, disponible sur <http://www.statcan.gc.ca/pub/llf0019m/llf0019m2003209-fra.pdf> (consulté le 18 mai 2011).

Institut Vanier de la famille (2004). *Profil des familles canadiennes III,* 3e éd., Ottawa, Institut Vanier de la famille.

Ipsos (2004), « Young Women Trust The Pill Over All Other Methods of Birth Control for Preventing Pregnancy », disponible sur

[http://www.ipsos-na.com/news-polls/pressrelease.aspx ?id=2018](http://www.ipsos-na.com/news-polls/pressrelease.aspx?id=2018) (consulté le 21 août 2011).

Jalilvand, Mahshid (2000). « Married Women, Work and Values », *Monthly Labor Review,* vol. 123, n° 8, p.26-31, U.S. Bureau of Labor Statistics, disponible sur <http://www.bls.gov/opub/mlr/2000/08/art3full.pdf> (consulté le 26 avril 2011).

Jones, Rachel K., Lawrence B. Finer et Susheela Singh (2010). *Characteristics of U.S. Abortion Patients, 2008,* New York, Guttmacher Institute, disponible sur <http://www.guttmacher.org/pubs/US-Abortion-Patients.pdf> (consulté le 24 août 2011).

Juby, Heather, Nicole Marcil-Gratton et Céline Le Bourdais (2001). « A Step Further in Family Life : The Emergence of the Blended Family », dans *Report on the Démographic Situation in Canada 2000,* Ottawa, Statistique Canada, no 91-209-XPE au catalogue, p. 169-203.

Kiefer, Heather Mason (2004). « Divine Subjects : Canadians Believe, Britons Skeptical », Gallup, disponible sur [http://www.gallup.com/poll/14083/divine-subjects-canadians-believe-britons-skeptical.aspx](http://www.gallup.com/poll/14083/divine-subjectscanadians-believe-britons-skeptical.aspx) (consulté le 30 octobre 2011).

Kreider, Rose M. et Diana B. Elliott (2009). « America's Families and Living Arrangements : 2007 », *Current Population Reports,* US Census Bureau, disponible sur <http://www.census.gov/population/www/socdemo/hh-fam/p20-561.pdf> (consulté le 23 décembre 2010).

Martin, Joyce A. *et al.* (2002). « Births : Final data for 2000 », *National Vital Statistics Reports,* vol. 50, n° 5, disponible sur

<http://www.cdc.gov/nchs/data/nvsr/nvsr50/nvsr50_05.pdf> (consulté le 18 décembre 2010).

[447]

Martin, Joyce A. *et al.* (2009). « Births : Final data for 2006 », *National Vital Statistics Reports,* Centers for Disease Control and Prévention (CDC), vol. 57, n° 7, disponible sur <http://www.cdc.gov/nchs/data/nvsr/nvsr57/nvsr57_07.pdf> (consulté le 19 décembre 2010).

Mathews, T.J. et Brady E. Hamilton (2002). « Mean Age of Mother, 1970-2000 », *National Vital Statistics Reports,* Centers for Disease Control and Prévention, vol. 51, no. l, disponible sur <http://www.cdc.gov/nchs/data/nvsr/nvsr51/nvsr51_01.pdf> (consulté le 10 décembre 2010).

Maticka-Tyndale, Eleanor, Alexander McKay et Michael Barrett (2001). « Teenage Sexual and Reproductive Behavior in Developed Countries : Country Report For Canada », Guttmacher Institute, occasional report n°4, disponible sur <http://www.guttmacher.org/pubs/summaries/canada_teen.pdf> (consulté le 19 août 2011).

Mazzuca, Joséphine (2002). « American and Canadian Views on Abortion », Gallup, disponible sur

http: //www. gallup. com/poll/6856/american-canadian-views-abortion. aspx (consulté le 26 août 2011).

Mazzuca, Joséphine (2005). « U.S. vs Canada : Different Reads on the Good Book », Gallup, disponible sur [http://www.gallup.com/poll/14512/US-vs-Canada-Different-Reads-Good-Book.aspx](http://www.gallup.com/poll/14512/US-vs-Canada-DifferentReads-Good-Book.aspx) (consulté le 30 octobre 2011).

Milan, Anne et Alice Peters (2003). « Les couples qui vivent chacun chez soi », *Tendances sociales canadiennes,* n°69, p. 2-7, Statistique Canada.

Mosher, William D. et Jo Jones (2010). « Use of Contraception in the United States : 1982-2008 », *Vital and Health Statistics,* National Center for Health Statistics, vol. 23, n° 29.

Munson, Martha L. et Paul D. Sutton (2004). « Births, Marriages, Divorces, and Deaths : Provisional data for 2003 », *National Vital Statistics Reports,* Centers for Disease Control and Prévention, vol.52, n°22, disponible sur

<http://www.cdc.gov/nchs/data/nvsr/nvsr52/nvsr52_22.pdf> (consulté le 2 décembre 2010).

Munson, Martha L. et Paul D. Sutton (2006). « Births, Marriages, Divorces, and Deaths : Provisional data for 2005 », *National Vital Statistics Reports,* Centers for Disease Control and Prévention, vol. 54, n° 20, disponible sur

<http://www.cdc.gov/nchs/data/nvsr/nvsr54/nvsr54_20.pdf> (consulté le 2 décembre 2010).

Newport, Franck et Joseph Carroll (2005). « Another Look at Evangelicals in America Today », Gallup, disponible sur [http://www.gallup.com/poll/20242/Another-Look-Evangelicals-America-Today.aspx](http://www.gallup.com/poll/20242/Another-LookEvangelicals-America-Today.aspx) (consulté le 3 novembre 2011).

O'Connell, Martin (1990). « Maternity Leave Arrangements : 1961-85 », *Work and Family Patterns of American Women, Current Population Reports,* U.S. Census Bureau, Spécial Studies series P-23, n° 165 au catalogue.

[448]

Popenoe, David et Barbara D. Whitehead (2009). *The State of our Unions 2008. The Social Health of Marriage in America,* The National Marriage Project, disponible sur <http://www.virginia.edu/marriageproject/pdfs/2008update.pdf> (consulté le 8 juin 2011).

Sauvé, Roger (2009). « Vie familiale et vie professionnelle : un équilibre précaire », *Institut Vanier de la famille,* disponible sur

http: //www. vifamily. ca/media/node/184/attachments/sauve\_travailf amille. pdf (consulté le 14 mars 2011).

Sherman, Arloc, Shawn Fremstad et Sharon Parrott (2004). « Employment Rates for Single Mothers Fell Substantially During Recent Period of Labor Market Weakness », Washington, DC, Center on Budget and Policy Priorities, disponible sur [http://www.cbpp.org/cms/index.cfm ?fa=view&id=](http://www.cbpp.org/cms/index.cfm?fa=view&id=) 1986 (consulté le 4 mai 2011).

Stobert, Susan et Anna Kemeny (2003). « Choisir de ne pas avoir d'enfants », *Tendances sociales canadiennes,* n° 69, p. 8-12, Statistique Canada.

Stone, Leroy O. (éd.) (1994). *Emploi et famille : les dimensions de la tension,* Ottawa, Statistique Canada, no 89-540F au catalogue.

The Pew Research Center for the People and the Press (2003). « Views of a Changing World : June 2003 », *The Pew Global Attitude Project,* disponible sur [http://people-press.org/reports/pdf/185.pdf](http://peoplepress.org/reports/pdf/185.pdf) (consulté le 20 juin 2011).

Turcotte, Martin (2007). « Le temps passé en famille lors d'une journée de travail typique, 1986 à 2005 », *Tendances sociales canadiennes,* n° 83, p.2-13, Statistique Canada, no 11-008 au catalogue.

Welzel, Christian (2006). « A Human Development View on Value Change Trends (1981-2006) », World Values Survey - Findings, disponible sur le site internet du World Values Survey, <http://www.worldvaluessurvey.org/index_findings> (consulté le 29 octobre 2010).

Whitehead, Barbara D. et David Popenoe (2001). « Who wants to marry a sool mate ? », *The State of our Unions 2001,* National Marriage Project, p.6-16, disponible sur <http://www.virginia.edu/marriageproject/pdfs/SOOU2001.pdf> (consulté le 2 juin 2011).

Winseman, Albert L. (2004). « Eternal Destinations : Americans Believe in Heaven, Hell », Gallup, disponible sur [http://www.gallup.com/poll/11770/eternal-destinations-americans-believe-heaven-hell.aspx](http://www.gallup.com/poll/11770/eternal-destinationsamericans-believe-heaven-hell.aspx) (consulté le 30 octobre 2011).

Winseman, Albert L. (2005). « Most Canadians, Britons Satisfied With Abortion Laws. More Americans Dissatisfied with U.S. Laws », Gallup, disponible sur <http://www.gallup.com/poll/16663/most-canadians-britons-satisfied-abortion-laws.aspx>(consulté le 26 août 2011).

[449]

Rapports officiels et gouvernementaux

Croisetière, Pierre (2004). *Portraits de politiques familiales : Situation dans onze pays développés,* Ministère de l'Emploi, de la Solidarité sociale et de la Famille du Québec, disponible sur

http://www. mfa. gouv. qc. ca/fr/publication/Documents/SF\_portrait\_politiques\_familiales 2004.pdf (consulté le 3 novembre 2010).

Croisetière, Pierre (2007). *Analyse comparative des politiques en matière familiale : Provinces et territoires du Canada. Deuxième version,* Ministère de la Famille et des Aines, disponible sur

http://www. mf a. gouv. qc. ca/fr/publication/Documents/SF\_Analyse\_comparati veCda\_l 5 -05-2007.pdf (consulté le 29 janvier 2012).

Marcil-Gratton, Nicole et Céline Le Bourdais (1999). *Garde des enfants, droits de visite et pension alimentaire. Résultats tirés de l'Enquête longitudinale nationale sur les enfants et les jeunes,* Ottawa, Ministère de la justice du Canada, disponible sur <http://www.justice.gc.ca/fra/pi/fea-fcy/bib-lib/rap-rep/1999/elnej-anlsc/elnej-anlsc.pdf>(consulté le 20 mai 2011).

Rocher, François, Micheline Labelle, Anne-Marie Field et Jean-Claude Icart (2007). *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme,* Montréal, Rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

Roy, Alain (2008). *L'évolution de la politique législative de l'union de fait au Québec. Analyse de l'approche autonomiste du législateur québécois sous l'éclairage du droit comparé,* Rapport soumis à Me Belleau pour la Direction du contentieux du ministère de la Justice du Québec.

Trenholm, Christopher *et. al* (2007). *Impacts of Four Title V, Section 510 Abstinence Education Programs. Final Report,* Rapport soumis au *U.S. Department of Health and Human Services,* disponible sur <http://aspe.hhs.gov/hsp/abstinence07/report.pdf>(consulté le 25 janvier 2012).

Waxman, Henry (2004). *The Content of Federally Funded Abstinence-Only Education Programs,* Rapport présenté à la Chambre des Représentants, disponible sur <http://www.apha.org/apha/PDFs/HIV/The_Waxman_Report.pdf> (consulté le 25 janvier 2012).

[450]

Législation et décisions de justice

Législation canadienne fédérale

*Acte de Québec* (1774)

*Loi canadienne sur les droits de la personne* (1985)

*Loi constitutionnelle* de *1867* (anciennement l’*Acte de l’Amérique du Nord britannique* de *1867)*

*Loi de 1968-69 modifiant le droit pénal* (Bill Omnibus)

*Loi sur la modernisation de certains régimes d'avantages et d'obligation* (2000)

*Loi sur le divorce de 1968*

*Loi sur le divorce de 1985*

*Loi sur le mariage civil* (2005)

*Loi sur le multiculturalisme canadien (1988)*

Législation québécoise

*Loi instituant l'union civile et établissant de nouvelles règles de filiation* (2002) *Loi sur la capacité juridique de la femme mariée* (1964)

Législation américaine

*Adolescent Family Life Act* (1981)

*Born Alive Infants Protection Act* (2002)

*Civil Right Act* (1964)

*Comprehensive Child Development Act* (1971)

*Comstock Laws* (1873)

*Defense of Marriage Act* (1996)

*Family and Medical Leave Act* (1993)

*Partial-Birth Abortion Act* (2005)

*Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act* (1996)

*Unborn Victims of Violence Act* (2004)

Décisions de la Cour suprême du Canada

*La Reine c. Morgentaler,* [1988] 1 R.C.S. 30 *Tremblay c. Daigle,* [1989] 2 R.C.S. 530

Décisions de la Cour suprême des États-Unis

*Bowers v. Hardwick,* 478 U.S. 186 (1986)

*Eisenstadt v. Baird,* 405 U.S. 438 (1972)

*Griswold v. Connecticut,* 381 U.S. 479 (1965)

*Lawrence v. Texas,* 539 U.S. 558 (2003)

*Planned Parenthod of Southeastern Pennsylvania v. Casey,* 505U.S. 833 (1992)

*Roe v. Wade,* 410 U.S. 113 (1973)

[451]

Programmes électoraux  
des partis politiques

Bloc Québécois (2006). « Heureusement, ici c'est le Bloc », *Plateforme électorale, Campagne 2005-2006,* disponible sur

<http://www.cbc.ca/canadavotes2006/leadersparties/pdf/bloc_plateforme_2005-2006.pdf>(consulté le 18 janvier 2012).

Parti conservateur du Canada (2006). « Stand Up for Canada », *Programme électoral du Parti conservateur du Canada 2006,* disponible sur

<http://www.cbc.ca/canadavotes2006/leadersparties/pdf/conservative_platform20060113>. pdf (consulté le 18 janvier 2012).

Parti démocrate (2004). « Strong at Home, Respected in the World », *2004 Democratic National Platform for America,* disponible sur <http://www.democrats.org/pdfs/2004platform.pdf> (consulté le 31 mai 2007).

Parti libéral du Canada (2006). *Securing Canada's Success,* disponible sur <http://www.cbc.ca/canadavotes2006/leadersparties/pdf/liberal_platform_e.pdf> (consulté le 18 janvier 2012).

Parti républicain (2004). « A Safer World and a More Hopeful America », *2004 Republican Party Platform,* disponible sur <http://www.gop.com/media/2004platform.pdf> (consulté le 31 mai 2007).

Ouvrages et chapitres d'ouvrages

Adams, Mary Louise (1997). *The Trouble with Normal : Postwar Youth and the Making of Heterosexuality,* Toronto, University of Toronto Press.

Adams, Michael (2003). *Fire and Ice : the United States, Canada and the Myth of Converging Values,* Toronto, Penguin Canada.

Adams, Michael (2005). *American Backlash : The Untold Story of Social Change in the United States,* Toronto, Viking Canada.

Adams, Michael (2006). *Sex in the Snow : The Surprising Revolution in Canadian Social Values,* 2e éd., Toronto, Penguin Canada.

Ahlburg, Dennis (2002). « La population des États-Unis. Un vieillissement démographique en dépit d'une croissance continue », dans Jean-Claude Chasteland et Jean-Claude Chesnais (eds.), *La population du monde. Géants démographiques et défis internationaux,* 2e éd., Paris, Institut National d'Etudes Démographiques, p. 197-212.

[452]

Altucher, Kristine A. et Lindy B. Williams (2003). « Family Clocks : Timing Parenthood », dans Phyllis Moen (éd.), *It's About Time : Couples and Careers,* Ithaca, Cornell University Press, p.49-59.

Baillargeon, Denyse (2004). *Un Québec en mal d'enfants. La médicalisation de la maternité, 1910-1970,* Montréal, Les Editions du remue-ménage.

Baker, Maureen (1995). *Canadian Family Policies : Cross-National Comparisons,* Toronto, University of Toronto Press.

Baker, Maureen (2001). *Families, Labour and Love : Family Diversity in a Changing World,* Vancouver, UBC Press.

Baker, Maureen (2009a). « Canadian Families in the Past : The Decline of the Patriarchal Family », dans Maureen Baker (éd.), *Families : Changing Trends in Canada,* 6e éd., Toronto, McGraw-Hill Ryerson, p.49-67.

Baker, Maureen (2009b). « Introduction to Family Sociology », dans Maureen Baker (éd.), *Families : Changing Trends in Canada,* 6e éd., Toronto, McGraw-Hill Ryerson, p. 1-25.

Balthazar, Louis (2007). « Vers une incompréhension mutuelle nord-américaine. Le Canada est-il devenu plus européen qu'américain ? », dans Charles-Philippe David et Julien Tourreille (eds.), *Le conservatisme américain : un mouvement qui a transformé les États-Unis,* Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 130-137.

Balthazar, Louis (2009). « La portée du conservatisme américain », dans Linda Cardinal et Jean-Michel Lacroix (eds.), *Le conservatisme : Le Canada et le Québec en contexte,* Paris, Presses Sorbonne nouvelle, p.89-98.

Baum, Gregory (2000). « Catholicism and Secularization in Quebec », dans David Lyon et Marguerite Van Die (eds.), *Rethinking Church, State, and Modernity : Canada Between Europe and America,* Toronto, University of Toronto Press, p. 149-165.

Beaujot, Roderic (1995). « Family Patterns at Mid-Life (Marriage, Parenting and Working) », dans Roderic Beaujot *et al.* (eds.), *Family over the Life Course : Current Demographic Analysis,* Ottawa, Statistique Canada, no 91-543E au catalogue.

Beaujot, Roderic (2000). *Earning and Caring in Canadian Families,* Peterborough, Broadview Press.

Bebbington, David W (1989). *Evangelicalism in Modern Britain : A History from the 1730s to the 1980s,* London, Unwin Hyman.

Bellah, Robert N. (1968). « Civil Religion in America », dans Robert McLoughlin et Robert N. Bellah, *Religion in America,* Boston, Houghton Mifflin, p.3-23.

Bellah, Robert N. (1975). *The Broken Covenant,* Chicago, University of Chicago Press.

[453]

Bellah, Robert N. et Phillip E. Hammond (eds.) (1980). *Varieties of Civil Religion,* San Francisco, Harper and Row.

Ben Barka, Mokhtar (1998). *Les nouveaux rédempteurs : le fondamentalisme protestant aux États-Unis,* Paris, Les Editions de l'Atelier.

Ben Barka, Mokhtar (1999). *La Nouvelle Droite américaine : des origines à l’affaire Lewinsky,* Paris, Editions du temps.

Betz, Hans-Georg (2008). *États-Unis : une nation divisée. Guerre culturelle et idéologique,* traduit par Geneviève Brzustowski, Paris, Autrement.

Beyer, Peter (2005). « Transformations et pluralisme : les données des recensements de 1981 à 2001 », dans Solange Lefebvre (éd.), *La religion dans la sphère publique,* Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 12-39.

Bibby, Reginald W. (1987). *Fragmented Gods : The Poverty and Potential of Religion in Canada,* Toronto, Irwin.

Bibby, Reginald W. (2000). *Teen Trends : A Nation in Motion,* Toronto, Stoddart.

Bibby, Reginald W. (2002). *Restless Gods : The Renaissance of Religion in Canada,* Toronto, Stoddart.

Bibby, Reginald W. (2004). *Projet familles de demain. Un sondage sur les espoirs et les rêves des Canadiens,* Ottawa, Institut Vanier de la famille.

Blood, Robert et Donald M. Wolf (1960). *Husbands and Wives,* New York, New York Free Press.

Brett, Harvey (1993). *The Fifties : A Women's Oral History,* New York, HarperCollins Publishers.

Brubaker, Timothy H. et Linda Ade-Ridder (1986). « Husband's Responsibility for Household Tasks in Older Marriages : Does Living Situation Make a Difference ? », dans Robert A. Lewis et Robert E. Salt (eds.), *Men in Families,* Beverly Hills, Sage Publications, p.85-96.

Burgess, Ernest W. et Harvey J. Locke (1945). *The Family : From Institution to Companionship,* New York, American Book.

Butler, Peter M. (2007). *Polling and Public Opinion : A Canadian Perspective,* University of Toronto Press, Toronto.

Byrnes, Timothy A. (1996). « Issues, Elections, and Political Change : The Case of Abortion », dans Benjamin Ginsberg et Alan Stone (eds.), *Do Elections Matter ?,* 3e éd., Armonk, M.E. Sharpe, p. 101-119.

[454]

Chamberland, Line et Christelle Lebreton (2008). « L'homosexualité au bureau. A l'heure des transformations du droit conjugal et familial canadien », dans Virginie Descoutures *et al.* (eds.), *Mariages et homosexualités dans le monde : l’arrangement des normes familiales,* Paris, Autrement, p. 139-150.

Chandler, Marthe A., Elizabeth Adell Cook, Ted G. Jelen et Clyde Wilcox (1994). « Abortion in the United States and Canada : A Comparative Study of Public Opinion », dans Ted G. Jelen et Marthe A. Chandler (eds.), *Abortion Politics in the United States and Canada : Studies in Public Opinion,* Westport, Praeger, p. 131-144.

Charton, Laurence et Joseph J. Lévy (éd.) (2011). *La contraception : prévalence, prévention et enjeux de société,* Québec, Presses de l'Université du Québec.

Collectif Clio (1992). *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles,* Montréal, Le Jour éditeur.

Commaille, Jacques et Claude Martin (1998). *Les enjeux politiques de la famille,* Paris, Bayard Editions.

Conway, John F. (2003). *The Family in Crisis,* 5e éd., Toronto, James Lorimer.

Coontz, Stéphanie (2000). *The Way We Never Were : American Families and the Nostalgia Trap,* 2e éd., New York, Basic Books.

Cott, Nancy F. (éd.) (2000). *No Small Courage : A History of Women in the United States,* New York, Oxford University Press.

Christiano, Kavin J. (2000). « Church and State in Institutional Flux : Canada and the United States », dans David Lyon et Marguerite Van Die (eds.), *Rethinking Church, State, and Modernity : Canada Between Europe and America,* Toronto, University of Toronto Press, p.69-89.

D'Emilio, John et Estelle B. Freedman (1988). *Intimate Matters : A History of Sexuality in America,* New York, Harper & Row.

Dagenais, Daniel (2000). *La fin de la famille moderne : signification des transformations contemporaines de la famille,* Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

Daly, Mary (1985). *Beyond God the Father : Toward a Philosophy of Women's Liberation,* 2e éd., Boston, Beacon Press.

Dandurand, Renée B. (1988). [*Le mariage en question. Essai socio-historique*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/25048569)*,* Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.

Dandurand, Renée B. (1990). « Le couple : les transformations de la conjugalité », dans Denise Lemieux (éd.), *Familles d'aujourd'hui,* Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, p.23-41.

[455]

De Singly, François (2010). *Sociologie de la famille contemporaine,* 4e éd., Paris, Armand Colin.

De Tocqueville, Alexis (1986). [*De la démocratie en Amérique*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.toa.dem1)I et II, (premières éditions 1835 et 1840), Paris, Gallimard.

Donegani, Jean-Marie (2003). « Catholicisme et libéralisme : de la concurrence à l'alliance », dans Thomas Ferenczi (éd.), *Religion et politique : une liaison dangereuse ?,* Bruxelles, Editions Complexe, p.61-70.

Duchesne, Louis (2002). « Vers un système matrilinéaire ? Le choix du nom de famille au Québec », dans Guy Brunet, Pierre Darlu et Gianna Zei (eds.), *Le patronyme : Histoire, anthropologie, société,* Paris, CNRS Editions, p. 133-151.

Duffy, Ann, Nancy Mandell et Norene Pupo (1989). *Few Choices : Women, Work and Family.* Toronto, Garamond Press.

Duncan, Beverly, Otis Dudley Duncan et James Andrew McRae (1978). *Sex Typing and Social Roles : a Research Report,* New York, Académie Press.

Durkheim, Emile (1960). [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.for2)*,* 4e éd., Paris, Presses Universitaires de France.

Dworkin, Andréa (1983). *Right-Wing Women. The Politics of Domesticated Females,* London, The Women's Press.

England, Paula (2000). « Marriage, the Costs of Children, and Gender Inequality », dans Linda J. Waite (éd.), *The Ties that Bind : Perspectives on Marriage and Cohabitation,* New York, Aldine de Gruyter, p.320-342.

Fahrni, Magda et Robert Rutherdale (eds.) (2008). *Creating Postwar Canada : Community, Diversity, and Dissent. 1945-1975,* UBC Press, Vancouver.

Fassin, Eric (2008). « États-Unis/France : l'amour du même et l'amour de l'autre. Le 'mariage homosexuel' entre famille nationale et question raciale », dans Virginie Descoutures *et al.* (eds.), *Mariages et homosexualités dans le monde : l’arrangement des normes familiales,* Paris, Autrement, p.99-111.

Fitzpatrick, John C. (éd.) (1940). *The Writings of George Washington from the Original Manuscript Sources, 1745-1799,* volume 35, Washington, D.C., US Government Printing.

Fortin, Andrée et Eric Gagnon (2009). « Familles en mutation », dans Henri Dorvil (éd.), *Problèmes sociaux : tome III. Théories et méthodologie de la recherche,* Québec, Presses de l'Université du Québec, p.231-248.

Fox, Bonnie (2001). « As Times Change : A Review of Trends in Personal and Family Life », dans Bonnie Fox (éd.), *Family Patterns, Gender Relations,* 2e éd., Don Mills, Oxford University Press, p. 153-175.

[456]

Gagnon, Bernard (éd.) (2010). *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres,* Montréal, Québec Amérique.

Garfinkel, Irwin, Sara S. McLanahan et Thomas L. Hanson (1998). « A Patchwork Portrait of Nonresident Fathers », dans Irwin Garfinkel *et al.* (eds.), *Fathers Under Fire : The Revolution in Child Support Enforcement,* New York, Russell Sage Foundation, p.31-60.

Gary Becker (1981). *A Treatise on the Family,* Cambridge, Harvard University Press.

Gauthier, Pierre (1987). « Les "nouveaux" pères. La paternité en émergence », dans Renée B. Dandurand (éd.), *Couples et parents des années quatre-vingt,* Québec, Institut québécois de la recherche sur la culture, p. 69-80.

Gavanas, Anna (2004). *Fatherhood Politics in the United States : Masculinity, Sexuality, Race, and Marriage,* Chicago, University of Illinois Press.

Gilbert, Neil (2008). *A Mother's Work : How Feminism, the Market, and Policy Shape Family Life,* New Haven, Yale University Press.

Gittins, Diana (2007). « The Family in Question : What Is the Family ? Is It Universal ? », dans Susan Ferguson (éd.), *Shifting The Center : Under standing Contemporary Families,* 3e éd., New York, McGraw-Hill, p.7-17.

Godart, Béatrice (1992). *L'avortement entre la loi et la médecine,* Montréal, Liber.

Godbout, Jacques T. (1990). « L'État : un ami de la famille ? », dans Denise Lemieux (éd.), *Familles d'aujourd'hui,* Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 173-185.

Godbout, Luc et Suzie St-Cerny (2008). *Le Québec, un paradis pour les familles ? Regards sur la famille et la fiscalité,* Québec, Les Presses de l'Université Laval.

Goldscheider, Frances K. et Linda J. Waite (1991). *New families, no families ? The Transformation of the American Home,* Berkeley, University of California Press.

Greenville, Andrew S. (1997). « The Awakened and the Spirit-Moved : The Religious Experiences of Canadian Evangelicals in the 1990s », dans George A Rawlyk (éd.), *Aspects of the Canadian Evangelical Experience,* Montréal, McGill-Queen's University Press, p.417-433.

Groulx, Lionel-Henri (2009). « Les nouvelles politiques familiales : congés payés pour raisons familiales et services de garde », dans Henri Dorvil (éd.), *Problèmes sociaux : tome III. Théories et méthodologies de la recherche,* Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 249-274.

Halman, Loek *et al.* (2008). *Changing Values and Beliefs in 85 Countries : Trends from the Values Surveys from 1981 to 2004,* Boston, Brill.

Harter, Hélène (2001). *L'Amérique,* Paris, Le Cavalier Bleu.

[457]

Hartz, Louis (1964). *The Founding of New Societies : Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia,* New York, Harcourt, Brace & World.

Haynes, Jeffrey (2009). « Religious Fundamentalisms », dans Jeffrey Haynes (éd.), *Routledge Handbook of Religion and Politics,* New York, Routledge, p. 159-173.

Henripin, Jacques (1989). [*Naître ou ne pas naître*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.hej.nai)*,* Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.

Henripin, Jacques, Paul-Marie Huot, Evelyne Lapierre-Adamcyk et Nicole Marcil-Gratton (1981). *Les Enfants qu'on n'a plus au Québec,* Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

Henripin, Jacques et Evelyne Lapierre-Adamcyk (1974). *La fin de la revanche des berceaux : qu'en pensent les Québécoises ?,* Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

Hertz, Rosanna (1986). *More Equal thon Others : Women and Men in Dual-Career Marriages,* Berkeley, University of California Press.

Himmelfarb, Gertrude (2001). *One Nation, Two Cultures,* 2 e éd., New York, Vintage Books.

Hochschild, Arlie Russel (1997). *The Time Bind : When Work Becomes Home and Home Becomes Work,* New York, Holt.

Inglehart, Ronald (1997). *Modernization and Postmodernization : Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies,* Princeton, Princeton University Press.

Inglehart, Ronald et Pippa Norris (2003). *Rising Tide : Gender Equality and Cultural Change Around the World,* Cambridge University Press, New York.

Jagger, Gill et Caroline Wright (1999). « Introduction : Changing Family Values », dans Gill Jagger et Caroline Wright (eds.), *Changing Family Values,* London, Routledge, p.1-16.

Jakobsen, Janet R. (2000). « Why Sexual Regulation ? Family Values and Social Movements », dans Kathleen M. Sands (éd.), *God Forbid : Religion and Sex in American Public Life,* New York, Oxford University Press, p. 104-123.

Joyal, Renée (1987). « La famille, entre l'éclatement et le renouveau : la réponse du législateur », dans Renée B. Dandurand (éd.), *Couples et parents des années quatre-vingt,* Québec, Institut québécois de la recherche sur la culture.

Kamerman, Sheila B. (1995). « Gender Role and Family Structure Changes in the Advanced Industrialized West : Implications for Social Policy », dans Katherine McFate, Roger Lawson et William Julius Wilson (eds.), *Poverty, Inequality and the Future of Social Policy : Western States in the New World Order,* New York, Russell Sage Foundation, p.231-256.

[458]

Kamerman, Sheila B. et Alfred J. Kahn (eds) (1997). *Family Change and Family Policies in Great Britain, Canada, New Zealand, and the United States,* Oxford, Clarendon Press.

Kiernan, Kathleen (2002). « Cohabitation in Western Europe : Trends, Issues and Implications », dans Alan Booth et Ann C. Crouter (eds.), *Just Living Together : Implications of Cohabitation on Families, Children, and Social Policy,* Mahwah, Erlbaum, p.3-31.

Kimmel, Michael S. (1994). « Masculinity as Homophobia : Fear Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity », dans Harry Brod et Michael Kaufman (eds.), *Theorizing Masculinities,* Thousand Oaks, Sage Publications, p. 119-141.

Kimmel, Michael S. (1996). *Manhood in America : A Cultural History,* New York, Free Press.

Lacorne, Denis (2007). *De la religion en Amérique : essai d'histoire politique,* Paris, Gallimard.

Lacroix, Jean-Michel (2006). *Histoire des États-Unis,* 3e éd., Paris, Quadrige/PUF.

Lacroix, Jean-Michel (2008). « Le Canada est-il aujourd'hui différent des États-Unis ? » dans Hélène Harter *et al.* (eds.), *Terres promises : mélanges offerts à André Kaspi,* Paris, Publications de la Sorbonne, p. 175-182.

Lamb, Michael E. (1987). « Introduction : The Emergent American Father », dans Michael E. Lamb (éd.), *The Father Role : A Cross-cultural Perspective,* Hillsdale, Lawrence Erlbaum, p. 1-26.

Lapierre-Adamcyk, Evelyne et Céline Le Bourdais (2004). « Couples et familles : une réalité sociologique et démographique en constante évolution », *Actes de la XVIe Conférence des juristes de l'État,* Québec, Editions Yvon Biais.

Lapierre-Adamcyk, Evelyne et Marie-Hélène Lussier (2003). « De la forte fécondité à la fécondité désirée », dans Victor Piché et Céline Le Bourdais (eds.), *La démographie québécoise : enjeux du XXIe siècle,* Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 66-109.

Lapierre-Adamcyk, Evelyne, Nicole Marcil-Gratton et Céline Le Bourdais (2000). « Transcender les frontières et en créer de nouvelles : l'étonnante diffusion des nouveaux modes de formation des familles au Canada », dans *Régimes démographiques et territoires : les frontières en question,* Actes du colloque international de La Rochelle (1998), Association internationale des démographes de langue française, Presses Universitaires de France, p.411-419.

Laplante, Benoît et Jean-François Godin (2003). « La population active au XXe siècle : caractéristiques et perspectives », dans Victor Piché et Céline Le Bourdais (eds.), *La démographie québécoise : enjeux du XXIe siècle,* Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 193-224.

[459]

LaRossa, Ralph (1997). *The Modernization of Fatherhood : A Social and Political History,* Chicago, University of Chicago Press.

Larson, Lyle, J. Walter Goltz et Charles Hobart (1994). *Families in Canada : Social Context, Continuities, and Changes,* Scarborough, Prentice-Hall.

Laurent, Sylvie (2008). *Homérique Amérique,* Paris, Seuil.

Lavigne, Marie (1983). « Réflexions féministes autour de la fertilité des Québécoises », dans Nadia Fahmy-Eid et Micheline Dumont (eds.), *Maîtresses de maison, maîtresses d'école : femmes, famille et éducation dans l’histoire du Québec,* Montréal, Boréal Express, p.319-338.

Le Dantec-Lowry, Hélène (2010). *De l’esclave au Président : Discours sur les familles noires aux États-Unis,* Paris, CNRS Editions.

Lehrer, Evelyn L. (2000.). « Religion as a Determinant of Entry into Cohabitation and Marriage », dans Linda J. Waite (éd.), *The Ties that Bind : Perspectives on Marriage and Cohabitation,* New York, Aldine de Gruyter, p. 227-252.

Lenoir, Rémi (2003). *Généalogie de la morale familiale,* Paris, Editions du Seuil. Lévy, Joseph J. et André Dupras (éd.) (2008). *Questions de sexualité au Québec,* Montréal, Liber.

Linteau, Paul-André (2010). *Histoire du Canada,* 4e éd., Paris, Presses Universitaires de France.

Lipset, Seymour Martin (1963). *The First New Nation,* New York, Basic Books.

Lipset, Seymour Martin (1968). *Révolution and Counterrevolution : Change and Persistence in Social Structures,* New York, Basic Book.

Lipset, Seymour Martin (1991). *Continental Divide : The Values and Institutions of the United States and Canada,* (lere éd. 1990), New York, Routledge.

Lipset, Seymour Martin (1996). *American Exceptionalism : A Double-Edged Sword,* New York, W.W. Norton.

Lyon, David et Marguerite Van Die (eds.) (2000). *Rethinking Church, State, and Modernity : Canada Between Europe and America,* Toronto, University of Toronto Press.

MacDaniel, Susan A. (1988). « The Changing Canadian Family : Women's Roles and the Impact of Feminism », dans Sandra Burt, Lorraine Code et Lindsay Dorney (eds.), *Changing Patterns : Women in Canada,* Toronto, McClelland and Stewart, p. 103-128.

Maclvor, Heather (1996). *Women and Politics in Canada,* Peterborough, Broadview Press.

[460]

Mackie, Marlene (1991). *Gender Relations in Canada : Further Explorations,* Toronto, Harcourt Brace.

Maillé, Chantal (1990). *Les Québécoises et la conquête du pouvoir politique : enquête sur l'émergence d'une élite politique féminine au Québec,* Montréal, Editions Saint-Martin.

Marcil-Gratton, Nicole, Céline Le Bourdais et Heather Juby (2003). « Etre père au XXIe siècle : vers une redéfinition du rôle des hommes auprès des enfants », dans Victor Piché et Céline Le Bourdais (eds.), *La démographie québécoise : enjeux du XXF siècle,* Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 144-175.

May, Elaine Tyler (1999). *Homeward Bound : American Families in the Cold War Era,* 2e éd., Cambridge, Basic Books.

McLaren Angus et Arlene Tigar McLaren (1997). *The Bedroom and the State : Fhe Changing Practices and Politics of Contraception in Canada, 1880-1997,* 2e éd., Toronto, Oxford University Press.

Mercier, Lucie (1990). « Le quotidien et le partage des tâches », dans Denise Lemieux (éd.), *Familles d'aujourd'hui,* Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 143-155.

Micklethwait, John et Adrian Wooldridge (2004). *Fhe Right Nation : Conservative Power in America,* New York, The Penguin Press.

Milner, Henry (éd.) (2004). *Steps Foward Making Every Vote Count : Electoral System Reform in Canada and its Provinces,* Peterborough, Broadview Press.

Mintz, Steven (1998). « From Patriarchy to Androgyny and Other Myths : Placing Men's Family Rôles in Historical Perspective », dans Alan Booth et Ann C. Crouter (eds.), *Men in Families : When Do Fhey Get Involved ? What différence Does It Make ?,* Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates, p.3-30.

Mintz, Steven et Susan Kellogg (1988). *Domestic Revolutions : A Social History of American Family Life,* New York, The Free Press.

Moffitt, Robert A. (2000). « Female Wages, Maie Wages, and the Economie Model of Marriage : The Basic Evidence », dans Linda J. Waite (éd.), *The Ties that Bind : Perspectives on Marriage and Cohabitation,* New York, Aldine de Gruyter, p.302-319.

Nevitte, Neil (1996). *The Decline of Deference : Canadian Value Change in Cross-National Perspective,* Peterborough, Broadview Press.

Oppenheimer, Valérie K. (2000). « The Continuing Importance of Men's Economic Position in Marriage Formation », dans Linda J. Waite (éd.), *The Ties that Bind : Perspectives on Marriage and Cohabitation,* New York, Aldine de Gruyter, p.283-301.

Owram, Doug (1996). *Born at the Right Time : A History of the Baby-Boom Generation,* Toronto, University of Toronto Press.

[461]

Parsons, Talcott et Robert F. Bales (1955). *Family, Socialization and Interaction Process,* New York, The Free Press.

Péron, Yves (2003). « Du mariage obligatoire au mariage facultatif », dans Victor Piché et Céline Le Bourdais (eds.), *La démographie québécoise : enjeux du XXIe siècle,* Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 110-143.

Pleck, Joseph H. (1987). « American Fathering in Historical Perspective », dans Michael Kimmel (éd.), *Changing Men : New Directions in Research on Men and Masculinity,* Newbury Park, Sage, p.83-97.

Ranson, Gillian (2005). « Paid and Unpaid Work : How Do Families Divide Their Labour ? », dans Maureen Baker (éd.), *Families : Changing Trends in Canada,* 5e éd., Toronto, McGraw-Hill Ryerson, p.99-120.

Rashid, Abdul (1994). *Family Income in Canada,* Ottawa, Statistique Canada.

Reumann, Miriam G. (2005). *American Sexual Character : Sex, Gender, and National Identity in the Kinsey Reports,* Los Angeles, University of California.

Roberts, Lance W. *et al.* (eds.) (2005). *Recent Social Trends in Canada, 1960-2000,* Montréal, McGill-Queens University Press.

Rodriguez, Richard (2002). *Brown : The Last Discovery of America,* New York, Penguin Books.

Rokeach, Milton (1968). *Beliefs, Attitudes and Values,* San Francisco, Jossey-Bass.

Rokeach, Milton (1973). *The Nature of Human Values,* New York, The Free Press.

Roussel, Louis (1989). *La famille incertaine,* Paris, Odile Jacob.

Rubin, Eva R. (1986). *The Suprême Court and the American Family : Ideology and Issues,* Westport, Greenwood Press.

Sands, Kathleen M. (2000). « Introduction », dans Kathleen M. Sands (éd.), *God Forbid : Religion and Sex in American Public Life,* New York, Oxford University Press, p.3-20.

Segalen, Martine (2006). *Sociologie de la famille,* 6e éd., Paris, Armand Colin.

Sethna, Christabelle (2008). « 'Chastity Outmoded !' *The Ubyssey,* Sex, and the Single Girl, 1060-1970 », dans Magda Fahrni et Robert Rutherdale (eds.), *Creating Postwar Canada : Community, Diversity, and Dissent. 1945-1975,* UBC Press, Vancouver, p.289-314

Shanley, Mary Lyndon (éd.) (2004). *Just Marriage,* New York, Oxford University Press.

[462]

Shelton, Beth Anne (2000). « Understanding the Distribution of Housework between Husbands and Wives », dans Linda J. Waite (éd.), *The Ties that Bind : Perspectives on Marriage and Cohabitation,* New York, Aldine de Gruyter, p.343-355.

Siemerling, Winfried (2010). « Canada and Its Americas : Transnational and Transcultural Navigations of the Literacy », dans Afer Benessaieh (éd.), *Amériques Transculturelles - Transcultural Americas,* Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, p. 185-206.

Simpson, John H. et Henry G. MacLeod (1985). « The Politics of Morality in Canada », dans Rodney Stark (éd.), *Religious Movements : Genesis, Exodus, Numbers,* New York, Paragon, p.221-241.

Smith, Miriam (2010). « Federalism and LGBT Rights in the US and Canada : A Comparative Policy Analysis », dans Melissa Haussman, Marian Sawer et Jill Vickers (eds.), *Federalism, Feminism and Multilevel Governance,* Surrey, Ashgate Press, p.97-109.

Smock, Pamela J., et Sanjiv Gupta (2002). « Cohabitation in Contemporary North America », dans Alan Booth et Ann C. Crouter (eds.), *Just Living Together : Implications of Cohabitation on Families, Children, and Social Policy,* Mahwah, Erlbaum, p. 53-83.

Spock, Benjamin (1971). *Baby and Child Care,* New York, Simon and Schuster.

Stacey, Judith (1996). *In the Name of Family : Rethinking Family Values in the Postmodern Age,* Boston, Beacon Press.

Staggenborg, Suzanne (1998). *Gender, Family, and Social Movements,* Thousand Oaks, Pine Forge Press.

Stark, Rodney (1987). *A Theory of Religion,* New York, P. Lang.

Stebbins, Robert A. (1988). « Men, Husbands, and Fathers : Beyond Patriarchal Relations », dans Nancy Mandell et Ann Duffy (eds.), *Reconstructing the Canadian Family : Feminist Perspectives,* Toronto, Butterworths, p.27-47.

Strickland, Ruth Ann (2005). « Abortion : Pro-Choice versus Pro-Life », dans Raymond Tatalovich et Byron W. Daynes (eds.), *Moral Controversies in American Politics,* 3e éd., Armonk, M.E. Sharpe, p.3-35.

Tahon, Marie-Blanche (1995). *La famille désinstituée : introduction à la sociologie de la famille,* Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa.

Tahon, Marie-Blanche (2000). « Pour penser la mère : distinguer privé et domestique », dans Marie-Blanche Tahon et Denyse Coté, *Famille et fragmentation,* Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, p. 127-155.

Tahon, Marie-Blanche (2004). *Vers l'indifférence des sexes ? Union civile et filiation au Québec,* Montréal, Boréal.

[463]

Tatalovich, Raymond (1997). *The Politics of Abortion in the United States and Canada : a Comparative Study,* Armonk, M.E. Sharpe.

Tepperman, Lomé, James Curtis et Albert Kwan (2007). *Social Problems : A Canadian Perspective,* 2e éd., Oxford, Oxford University Press.

Tertrais, Bruno (2005). *Quatre ans pour changer le monde - L'Amérique de Bush 2005-2008,* Paris, Autrement.

Therborn, Goran (2004). *Between Sex and Power : Family in the world, 1900-2000,* London, Routledge.

Therrien, Sophie (2005). « La diversité religieuse et les institutions publiques : quelques orientations », dans Solange Lefebvre (éd.), *La religion dans la sphère publique,* Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p.70-90.

Théry, Irène (1993). *Le démariage : justice et vie privée,* Paris, Odile Jacob.

Tichenor, Veronica Jaris (2008). « Argent, pouvoir et genre. Les dynamiques conjugales dans les couples où la femme gagne plus que son conjoint », dans Hélène Belleau et Caroline Henchoz (eds.), *L'usage de l’argent dans le couple : pratiques et perceptions des comptes amoureux. Perspective internationale,* Paris, L'Harmattan, p.75-112.

Valenti, Jessica (2009). *The Purity Myth : How America's Obsession with Virginity Is Hurting Young Women,* Berkeley, Seal Press.

Vallet, Elisabeth (2007). « Politique et religion : le glissement conservateur de la société américaine ? », dans Charles-Philippe David et Julien Tourreille (eds.), *Le conservatisme américain : un mouvement qui a transformé les États-Unis,* Québec, Presses de l'Université du Québec, p.28-39.

Valois, Jocelyne (1993). *Sociologie de la famille au Québec,* Anjou, Centre éducatif et culturel.

Veroff, Joseph, Elizabeth Douvan et Richard A. Kulka (1981). *The Inner American : A Self-Portrait from 1957 to 1976,* New York, Basic Books.

Vilatte, Sylvie (1999). « La représentation des femmes dans le discours savant du premier christianisme (Ier-IIe siècle) », dans Danielle Jonckers, Renée Carré et Marie-Claude Dupré (eds.), *Femmes plurielles : les représentations des femmes, discours, normes et conduites,* Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, p. 105-120.

Waller, Maureen R. (2002). *My Baby's Father : Unmarried Parents and Paternal Responsibility,* Ithaca, Cornell University Press.

Ward, Margaret (2006). *The Family Dynamic : a Canadian Perspective,* 4e éd., Toronto, Thomson/Nelson.

Warin, Jo *et al.* (1999). *Fathers, Work and Family Life,* London, Family Policy Studies Centre for Joseph Rowntree Foundation.

[464]

Watkins, Susan C. (1986). « Régional Patterns of Nuptiality in Western Europe », dans Ansley J. Coale et Susan C. Watkins (eds.), *The Decline of Fertility in Europe,* Princeton, Princeton University Press, p.314-336.

Wattenberg, Ben J. (1985). *The Good News is the Bad News is Wrong,* New York, Touchstone Edition.

Westoff, Charles F. et Norman B. Ryder (1977). *The Contraceptive Révolution,* Princeton, Princeton University Press.

Wu, Zheng (2000). *Cohabitation : An Alternative Form of Family Living,* Don Mills, Oxford University Press.

Zoller, Elisabeth (2002). « *Due process of law* et principes généraux de droit », dans Christian-Albert Garbar (éd.), *Les mutations contemporaines du droit public. Mélanges en l’honneur de Benoît Jeanneau,* Paris, Dalloz, p.235-247.

Articles de revues

Atkinson, Maxine P. et Stephen P. Blackwelder (1993). « Fathering in the 20th Century », *Journal of Marriage and the Family,* vol. 55, n° 4, p.975-986.

Baer, Doug, Edward Grabb et William A. Johnston (1990). « The Values of Canadians and Americans : A Critical Analysis and Reassessment », *Social Forces,* vol. 68, n° 3, p.693-713.

Bailey, Martha (2004). « Regulation of Cohabitation and Marriage in Canada », *Law & Policy,* vol. 26, n° l, p. 153-175.

Barshis, Victoria G. (1983). « The Question of Marital Rape », *Women's Studies International Forum,* vol.6, n°4, p.383-393.

Baxter, Janeen (1992). « Power Attitudes and Time : The Domestic Division of Labour », *Journal of Comparative Family Studies,* vol. 23, n° 2, p. 165-182.

Bean, Lydia, Marco Gonzalez et Jason Kaufman (2008). « Why Doesn't Canada Have an American-style Christian Right ? A Comparative Framework for Analyzing the Political Effects of Evangelical Subculture Identity », *Canadian Journal of Sociology,* vol. 33, n° 4, p.899-943.

Belmessous, Saliha (2004). « Etre français en Nouvelle-France : Identité française et identité coloniale aux dix-septième et dix-huitième siècles », *French Historical Studies,* vol. 27, n° 3, p.507-540.

[465]

Ben Barka, Mokhtar (2003a). « La famille dans le discours de la Nouvelle droite américaine », *Revue française d'études américaines,* vol.3, n°97, p.23-42.

Ben Barka, Mokhtar (2003b). « Sexe et pouvoir aux États-Unis », *E-rea, Revue électronique d'études sur le monde anglophone,* vol. l, n° l, disponible sur <http://erea.revues.org/132> (consulté le 10 février 2012).

Berger, Lawrence M. et Jane Waldfogel (2004). « Maternity Leave and the Employment of New Mothers in the United States », *Journal of Population Economics,* vol. 17, n° 2, p.331-349.

Berger, Mark C. et Dan Black (1992). « Child Care Subsidies, Quality of Care, and the Labor Supply of Low-Income Single Mothers », *The Review of Economics and Statistics,* vol. 74, n° 4, p.635-642.

Bianchi, Suzanne M. (2000). « Is Anyone Doing the Housework ? Trends in Gender Division of Household Labor », *Social Forces,* vol. 79, n° l, p. 191-228.

Blackwell, Debra L. et Daniel T. Lichter (2000). « Mate Selection among Married and Cohabiting Couples », *Journal of Family Issues,* vol. 21, p.275-302.

Blair, Sampson Lee et Daniel Lichter (1991). « Measuring the Division of Household Labor : Gender Ségrégation of Housework among American Couples », *Journal of Family Issues,* vol. 12, p.91-113.

Blais, Martin, Sarah Raymond, Hélène Manseau et Joanne Otis (2009). « La sexualité des jeunes Québécois et Canadiens. Regard critique sur le concept d'vhypersexualisation », *Globe. Revue internationale d'études québécoises,* vol. 12, n° 2, p. 23-46.

Blau, David, et Erdal Tekin (2007). « The Determinants and Consrquences of Child Care Subsidies for Single Mothers in the USA », *Journal of Population Economics,* vol. 20, n° 4, p.719-741.

Blau, Francine D. et Lawrence M. Kahn (2007). « Changes in the Labor Supply Behavior of Married Women : 1980-2000 », *Journal of Labor Economics,* vol. 25, n° 3, p.393-438.

Boothby, Daniel (1984). « The Continuity of Married Women's Labour Force Participation in Canada », *The Canadian Journal of Economics,* vol. 17, n° 3, p.471-480.

Broad, K.L., Sara Crawley et Lara Foley (2004). « Doing 'Real Family Values' : The Interpretative Practice of Families in the GLBT Movement », *The Sociological Quarterly,* vol. 45, n° 3, p.509-527.

Broaddus, Michelle R., Heather Morris et Angela D. Bryan (2010). « 'It's Not What You Said, It's How You Said It' : Perceptions of Condom Proposers by Gender and Strategy », *Sex roles,* vol. 62, n° 9-10, p.603-614.

[466]

Brown, L. Guy (1948). « The Family as a Universal Culture Pattern », *The American Journal of Sociology,* vol. 53, n° 6, p.460-463.

Brown, Susan L. et Alan Booth (1996). « Cohabitation versus Marriage : A Comparison of Relationship Quality », *Journal of Marriage and Family,* vol. 58, n° 3, p.668-678.

Brückner, Hannah et Peter S. Bearman (2005). « After the Promise : The STD Consequences of Adolescent Virginity Pledges », *Journal of Adolescent Health,* vol. 36, p. 271-278.

Bumpass, Larry L. (1990). « What's Happening to the Family ? Interactions Between Démographic and Institutional Change », *Demography,* vol. 27, n° 4, p. 483-498.

Bumpass, Larry and Hsien-Hen Lu (2000). « Trends in Cohabitation and Implications for Children's Family Contexts in the United States », *Population Studies,* vol. 54, p.29-41.

Burgess, Ernest W. (1948). « The Family in a Changing Society », *The American Journal of Sociology,* vol. 53, n° 6, p.417-422.

Campbell, Robert A. et James E. Curtis (1994). « Religious Involvement Across Societies : Analyses for Alternative Measures in National Surveys », *Journal for the Scientific Study of Religion,* vol. 33, n° 3, p.215-229.

Champion, Françoise (1999). « 'Sectes', entre guillemets », *Actualités des Religions,* n° 6, p.40-43.

Chandler, John (2003). « No Laughing Matter : Mainstream Protestant Response to the Lewinsky Scandai », *Revue française d'études américaines,* vol. l, n° 95, p.87-101.

Cherlin, Andrew J. (1978). « Remarriage as an Incomplete Institution », *The American Journal of Sociology,* vol. 84, n° 3, p.634-650.

Cherlin, Andrew J. (2004). « The Deinstitutionalization of American Marriage », *Journal of Marriage and Family,* vol. 66, n° 4, p.848-861.

Christopher, Karen *et al.* (2002). « The Gender Gap in Poverty in Modern Nations : Single Motherhood, the Market, and the State », *Sociological Perspectives,* vol. 45, n° 3, p. 219-242.

Clarkberg Marin, Ross M. Stolzenberg et Linda J. Waite (1995). « Attitudes, Values, and Entrance into Cohabitational versus Marital Unions », *Social Forces,* vol. 74, n° 2, p.609-632.

Clarkberg, Marin (1999). « The Price of Partnering : The Role of Economic Well-being in Young Adults' First Union Experiences », *Social Forces,* vol. 77, n° 3, p.945-968.

Clarke, Sally C. (1995). « Advance Report of Final Divorce Statistics, 1989 and 1990 », *Monthly Vital Statistics Report,* vol. 43, n° 9, disponible sur <http://www.cdc.gov/NCHS/data/mvsr/supp/mv43_09s.pdf> (consulté le 20 mai 2011).

[467]

Coleman, John A. (1970). « Civil Religion », *Sociological Analysis,* vol. 31, n° 2, p.67-77.

Corbeil, Christine et Francine Descarries (2003). « La Famille : une institution sociale en mouvance », *Nouvelles pratiques sociales,* vol. 16, n° l, p. 16-26.

Cramer, James (1980). « Fertility and Female Employment : Problems of Causal Direction », *American Sociological Review,* vol. 45, n° 2, p. 167-190.

Daly, Kerry J. (1996). « Spending Time with the Kids : Meanings of Family Time for Fathers », *Family Relations,* vol. 45, n° 4, p.466-476.

Davis, Shannon N. et Théodore N. Greenstein (2004). « Cross-National Variations in the division of Household Labor », *Journal of Marriage and the Family,* vol. 66, n° 5, p. 1260-1271.

Delavande, Adeline (2008). « Pill, Patch, or Shot ? Subjective Expectations and Birth Control Choice », *International Economic Review,* vol. 49, n° 3, p.999-1042.

Desai Sonalde et Linda J. Waite (1991). « Women's Employment During Pregnancy and After the First-Birth : Occupational Characteristics and Work Commitment », *American Sociological Review,* vol. 56, n° 4, p.551-566.

Dryburgh, Heather (2000). « Grossesse chez les adolescentes », *Rapports sur la santé* vol. l2, n° l, p.9-21.

Durham, Martin (1985). « Family, Morality and the New Right », *Parliamentary Ajfairs,* vol. 38, n° 2, p. 180-191.

Feree, Myra Marx (1990). « Beyond Separate Spheres : Feminism and Family Research », *Journal of Marriage and the Family,* vol. 52, n° 3, p.866-884.

Finegan, T. Aldrich et Robert A. Margo (1994). « Work Relief and the Labor Force Participation of Married Women in 1940 », *The Journal of Economic History,* vol. 54, n° l, p.64-84

Finer, Lawrence B. (2007). « Trends in Premarital Sex in the United States, 1954-2003 », *Public Health Reports,* vol. 122, n° l, p.75.

Flouri, Eirini et Ann Buchanan (2001). « What Predicts Traditional Attitudes to Marriage ? », *Children and Society,* vol. 15, n° 4, p.263-271.

Friendly, Martha (2006). « Why Women Still Ain't Satisfied : Politics and Activism in Canadian Child Care, 2006 », *Canadian Women Studies,* vol. 25, n° 3-4, p.41-46.

Fullerton, Howard N. (1999). « Labor Force Participation : 75 Years of Change, 1950-98 and 1998-2025 », *Monthly Labor Review,* vol. 122, n° 12, p.3-12.

Fuwa, Makiko (2004). « Macro-Level Gender Inequality and the Division of Household Labor in 22 Countries », *American Sociological Review,* vol. 69, n° 6, p. 751-767.

[468]

Gauthier, Anne H. (2002). « Family Policies in Industrialized Countries : Is There Convergence », *Population,* vol. 57, n° 3, p.447-474.

Gauthier, Anne H., Timothy M. Smeedeng et Frank F. Furstenberg (2004). « Are Parents Investing Less Time in Children ? Trends in Selected Industrialized Countries », *Population And Development Review,* vol. 30, n° 4, p.647-671.

Gauvreau, Danielle (2004). « La transition de la fécondité au Québec : un exemple de transgression de la morale catholique ? », *SCHEC, Etudes d'histoire religieuse,* vol. 70, p.7-22.

Gelbach, Jonah B. (2002). « Public Schooling for Young Children and Maternai Labor Supply », *American Economic Review,* vol. 92, n° l, p.307-322.

Ghalam, Nancy Zukenwick (1997). « Attitudes toward Women, Work and Family », *Canadian Social Trends,* vol. 46, p. 13-17.

Goldscheider, Frances K. et Linda J. Waite (1986). « Sex Differences in the Entry into Marriage », *American Journal of Sociology,* vol. 92, n° l, p.91-109.

Goldscheider, Frances, Dennis Hogan et Pierre Turcotte (2006). « The Other Partner : The Changing Roe of Good Provider for Men's Union Formation in Industrialized Countries », *Canadian Studies in Population,* vol. 33, n° l, p.25-48.

Greenstein, Théodore N. (1995). « Gender Ideology, Marital Disruption, and the Employment ol Married Women », *Journal of Marriage and the Family,* vol. 57, n° l, p.31-42.

Greenstein, Theodore N. (1996). « Husbands' Participation in Domestic Labor : Interactive Effects of Wives' and Husbands' Gender Ideologies », *Journal of Marriage and Family,* vol. 58, n° 3, p.585-595.

Hadaway, C. Kirk, Penny Long Marier et Mark Chaves (1993). « What the Poll Don't Show : A Closer Look at U.S. Church Attendance », *American Sociological Review,* vol. 58, n° 6, p.741-752.

Harder, Lois (2007). « Rights of Love : the State and Intimate Relationships in Canada and the United States », *Social Politics,* vol. 14, n° 2, p. 155-181.

Heer, David (1958). « Dominance and the Working Wife », *Social Forces,* vol. 36, n° 4, p.341-347.

Hofferth, Sandra L. (1996). « Effects of Public and Private Policies on Working Alter Childbirth », *Work and Occupations,* vol. 23, n° 4, p.378-404.

Hofferth, Sandra L. et Sally C. Curtin (2006). « Parental Leave Statutes and Maternai Return to Work alter Childbirth in the United States », *Work and Occupations,* vol. 33, n° l, p.73-105.

[469]

Hook, Jennifer L. (2006). « Care in Context : Men's Unpaid Work in 20 Countries, 1965-2003 », *American Sociological Review,* vol. 71, n° 4, p.639-660.

Hoover, Dennis R., Michael D. Martinez, Samuel H. Reimer et Kenneth D. Wald (2002). « Evangelicalism Meets the Continental Divide : Moral and Economie Conservatism in the United States and Canada », *Political Research Quarterly,* vol. 55, n° 2, p.351-374.

Horowitz, Gad (1966). « Conservatism, Liberalism, and Socialism in Canada : An Interpretation », *The Canadian Journal of Economies and Political Science,* vol. 32, n° 2, p.143-171.

Howard-Hassmann, Rhoda E. (2001). « Gay Rights and the Right to a Family : Conflicts Between Liberal and Illiberal Belief Systems », *Human Rights Quarterly,* vol. 23, p.73-95.

Inglehart, Ronald (2000). « Globalization and Postmodern Values », *The Washington Quarterly,* vol. 23, n° l, p.215-228.

Jelen, Ted G. (2006). « Religion and Politics in the United States : Persistence, Limitations, and the Prophétie Voice », *Social Compass,* vol. 53, n° 3, p.329-343.

Jones, Rachel K., Mia R. Zolna, Stanley K. Henshaw et Lawrence B. Finer (2008). « Abortion in the United States : Incidence and Access to Services, 2005 », *Perspectives on Sexual and Reproductive Health,* vol. 40, n° l, p.6-16.

Juby, Heather et Céline Le Bourdais (1998). « The Changing Context of Fatherhood in Canada : A Life Course Analysis », *Population Studies,* vol. 52, n° 2, p. 163-175.

Juby, Heather, Céline Le Bourdais et Nicole Marcil-Gratton (2005). « Sharing Roles, Sharing Custody ? Couples' Characteristics and Children's Living Arrangement », *Journal of Marriage and Family,* vol. 67, n° l, p. 157-172.

Julien, Elise (2004). « Le comparatisme en histoire. Rappels historiographiques et approches méthodologiques », *Hypothèses,* n° l, p.191-201.

Kalmijn, Matthijs (1998). « Intermarriage and Homogamy : Causes, Patterns, and Trends », *Annual Review of Sociology,* vol. 24, p.395-421.

Kamerman, Sheila B. (2000). « Parental Leave Policies : An Essential Ingrédient in Early Childhood Education and Care Policies », *Social Policy Report,* vol. 14, n° 2, p.3-15.

Kamo, Yoshinori (1988). « Determinants of Household Division of Labor : Resources, Power, and Ideology », *Journal of Family Issues,* vol. 9, n° 2, p. 177-200.

Kaufman, Gayle et Frances Goldscheider (2007). « Do Men 'Need' a Spouse More Than Women ? Perceptions of the Importance of Marriage for Men and Women », *The Sociological Quarterly,* vol. 48, n° l, p.29-46.

[470]

Kelly, Joan B. (2007). « Children's Living Arrangements Following Séparation and Divorce : Insights From Empirical and Clinical Research », *Family Process,* vol. 46, n° l, p.35-52.

Kim, Andrew E. (1993). « The Absence of Pan-Canadian Civil Religion : Plurality, Duality, and Conflict in Symbols of Canadian Culture », *Sociology of Religion,* vol. 4, n° 3, p. 257-275.

Lambert, Priscilla A. (2008). « The Comparative Political Economy of Parental Leave and Child Care : Evidence from Twenty OECD Countries », *Social Politics : International Studies in Gender, State and Society,* vol. 15, n° 3, p.315-344.

Lamoureux, Diane (1983). « La lutte pour le droit à l'avortement (1969-1981) », *Revue d'histoire de l’Amérique française,* vol. 37, n° l, p.81-90.

Lapierre-Adamcyk, Evelyne, Céline Le Bourdais et Nicole Marcil-Gratton (1999). « Vivre en couple pour la première fois : la signification du choix de l'union libre au Québec et en Ontario », *Cahiers québécois de démographie,* vol. 28, n° l-2, p. 199-227.

Laplante, Benoît (2006). « The Rise of Cohabitation in Québec : Power of Religion and Power over Religion », *Canadian Journal of Sociology,* vol. 31, n° l, p.1-24.

Laplante, Benoît, Caia Miller et Paskall Malherbe (2006). « The Evolution of Beliefs and Opinions on Matters Related to Marriage and Sexual Behaviour among French-Speaking Catholic Quebecers and English-Speaking Protestant Ontarians », *Canadian Studies in Population,* vol. 33, n° 2, p.209-239.

Le Bourdais, Céline et Evelyne Lapierre-Adamcyk (2004). « Changes in Conjugal Life in Canada : Is Cohabitation Progressively Replacing Marriage ? », *Journal of Marriage and Family,* vol. 66, n° 4, p.929-942.

Le Bourdais, Céline et Nicole Marcil-Gratton (1996). « Family Transformations across the Canadian/American Border : When the Laggard becomes the Leader », *Journal of Comparative Family Studies,* vol. 27, n° 3, p.415-436.

Le Dantec-Lowry, Hélène (2008). « Reading Women's Lives in Cookbooks and Other Culinary Writings : A Critical Essay », *Revue française d'études américaines,* vol. 2, n° 116, p.99-122.

Lefebvre, Pierre et Philip Merrigan (2003). « Assessing Family Policy in Canada - A New Deal for Families and Children », *Choices,* vol. 9, n° 5, Institut de recherche en politiques publiques.

Lehrer, Evelyn L. (1998). « Religious Intermarriage in the United States : Determinants and Trends », *Social Science Research,* vol. 27, n° 3, p.245-263.

Leibowitz, Arleen, Jacob Alex Klerman et Linda J. Waite (1992). « Employment of New Mothers and Child Care Choice : Differences by Children's Age », *Journal of Human Resources,* vol. 27, n° l, p. 112-133.

[471]

Lenoir, Rémi (2005). « À propos de la généalogie de la morale familiale », *Actuel Marx,* vol. l, n° 37, p.43-54.

Lester, Toby (2002). « Oh, Gods », *The Atlantic Monthly,* février, disponible sur <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2002/02/oh-gods/2412/> (consulté le 5 décembre 2011).

Levin, Irène et Jan Trost (1999). « Living Apart Together », *Community, Work and Family,* vol. 2, n° 3, p.279-293.

Lévy, Joseph J. *et al.* (1993). « Sexualité à risque et contraception chez des étudiants de France, du Québec et d'Espagne », *Contraception, fertilité, sexualité,* vol. 21, n° 12, p.914-919.

Lindberg, Laura Duberstein, John S. Santelli et Susheela Sing (2006). « Changes in Formal Sex Education : 1995-2002 », *Perspectives on Sexual and Reproductive Health,* vol. 38, n° 4, p. 182-189.

Lipset, Seymour Martin (1964). « Canada and the United States - A Comparative view », *Canadian Review of Sociology and Anthropology,* vol. l, p. 173-185.

Lipset, Seymour Martin (1986). « Historical and National Characteristics : A Comparative Analysis of Canada and the United States », *The Canadian Journal of Sociology,* vol. 11, n° 2, p. 113-155.

Madden-Derdich, Debra A. et Stacie A. Léonard (2000). « Parental Rôle Identity and Fathers' Involvement in Coparental Interaction After Divorce : Fathers' Perspectives », *Family Relations,* vol. 49, n° 3, p.311-318.

Marshall, Katherine (2008). « Fathers' Use of Paid Parental Leave », *Perspectives on Labour and Income,* vol. 9, n° 6, p.5-14.

Marsman, Joan C. et Edward S. Herold (1986). « Attitudes toward Sex Education and Values in Sex Education », *Family Relations,* vol. 35, n° 3, p.357-361.

Martin, Gary et Vladimir Kats (2003). « Families and Work in Transition in 12 Countries, 1980-2001 », *Monthly Labor Review,* vol. 126, n° 9, p.3-31.

Martin, Kelly et Zheng Wu (2000). « Contraceptive Use in Canada », *Family Planning Perspectives,* vol. 32, n° 2, p.65-73.

Matthews, J. Scott (2005). « The Political Foundations of Support for Same-Sex Marriage in Canada », *Canadian Journal of Political Science,* vol. 38, n° 4, p.841-866.

May, Elaine Tyler (2003). « 'Family Values' : The Uses and Abuses of American Family History », *Revue française d'études américaines,* vol. 3, n° 97, pp.7-22.

McMahon-Howard, Jennifer, Jody Clay-Warner et Linda Renzulli (2009). « Criminalizing Spousal Rape : The Diffusion of Legal Reforms », *Sociological Perspectives,* vol. 52, n° 4, p.505-531.

[472]

Mead, Margaret (1948). « The Contemporary American Family as an Anthropologist Sees It », *The American Journal of Sociology,* vol. 53, n° 6, p.453-459.

Merchant, Jennifer (2001). « Les intimes ambitions de George W. Bush : la droite conservatrice et les 'politiques de moralité' », *Revue française d'études américaines,* vol. 4, n° 90, p.80-94.

Mitchell, Barbara A. (2001). « Ethnocultural Reproduction and Attitudes Toward Cohabiting Relationships », *Canadian Review of Sociology and Anthropology,* vol. 38, n° 4, p.391-413.

Moore, Ann M., Lori Frohwirth et Elizabeth Miller (2010). « Male Reproductive Control of Women who Have Experienced Intimate Partner Violence in the United States », *Social Science and Médecine,* vol. 70, n° 11, p. 1737-1744.

Oppenheimer, Valérie K. (1994). « Women's Rising Employment and the Future of the Family in Industrial Societies », *Population and Development Review,* vol. 20, n° 2, p. 293-342.

Oppenheimer, Valérie K. (2003). « Cohabiting and Marriage during Young Men's Career-Development Process », *Demography,* vol. 40, n° l, p. 127-149.

Pacaut, Philippe, Céline Le Bourdais et Benoît Laplante (2007). « Dynamique et déterminants de la participation des femmes au marché du travail après la naissance d'un enfant au Canada », *Cahiers québécois de démographie,* vol. 36, n° 2, p.249-279.

Pailhé, Ariane et Anne Solaz (2006). « Vie professionnelle et vie familiale : la charge de la conciliation repose essentiellement sur les femmes », *Populations et sociétés,* n° 426, Ined.

Pearson, Wendy (2004). « Interrogating the Epistemology of the Bedroom : Same-Sex Marriage and Sexual Citizenship in Canada », *Discourse,* vol. 26, n° 3, p. 136-165.

Pitt, Richard N. et Elizabeth Borland (2008). « Bachelorhood and Men's Attitudes about Genger Roles », *The Journal of Men's Studies,* vol. 16, n° 2, p. 140-158.

Pollard, Michael S. et Zheng Wu (1998). « Divergence of Marriage Patterns in Quebec and Elsewhere in Canada », *Population and Development Review,* vol. 24, n° 2, p.329-356.

Popenoe, David (1993). « American Family Decline, 1960-1990 », *Journal of Marriage and Family,* vol. 55, n° 3, p.527-542.

Presser, Harriet B. (1994). « Employment Schedules among Dual-Earner Spouses and the Division of Household Labor by Gender », *American Sociological Review,* vol. 59, n° 3, p.348-364.

Prince Cooke, Lynn (2006). « 'Doing' Gender in Context : Household Bargaining and Risk of Divorce in Germany and the United States », *American Journal of Sociology,* vol. 112, n° 2, p.442-472.

[473]

Rapoport, B. et Céline Le Bourdais (2001). « Temps parental et formes familiales », *Loisir et Société,* vol. 24, n °l, p.586-617.

Rawlyk, George (1995). « Religion in Canada : A Historical Overview », *Annals of the American Academy of Political and Social Science,* vol. 538, p. 131-142.

Reimer, Samuel H. (1995). « A Look at Cultural Effects on Religiosity : A Comparison between the United States and Canada », *Journal for the Scientific Study of Religion,* vol. 34, n° 4, p.445-457.

Rindfuss, Ronald R., Karin L. Brewster et Andrew L. Kavee (1996). « Women, Work, and Children : Behavioral and Attitudinal Change in the United States », *Population and Development Review,* vol. 22, n° 3, p.457-482.

Risman, Barbara J. (2004). « Gender as a Social Structure : Theory Wrestling with Activism », *Gender & Society,* vol. 18, n° 4, p.428-450.

Rose, Susan (2005). « Going Too Far ? Sex, Sin and Social Policy », *Social Forces,* vol. 84, n° 2, p. 1207-1232.

Ross, Catherine E. (1995). « Reconceptualizing Marital Status as a Continuum of Social Attachment », *Journal of Marriage and the Family,* vol. 57, n° l, p. 129-140.

Ruether, Rosemary Radford (2008). « Women, Reproductive Rights and the Catholic Church », *Feminist Theology,* vol. 16, n° 2, p. 184-193.

Safilios Rothschild, Constantina (1976). « A Macro and Micro Examination of Family Power and Love : An Exchange Model », *Journal of Marriage and the Family,* vol. 38, n° 2, p.355-362.

Sandberg, John F. et Sandra L. Hofferth (2001). « Changes in Children's Time with Parents : United States, 1981-1997 », *Demography,* vol. 38, n° 3, p.423-436.

Santow, Gigi et Michael Bracher (1994). « Change and Continuity in the Formation of First Marital Unions in Australia », *Population Studies,* vol. 48, p.475-496.

Sassler, Sharon et Robert Schoen (1999). « The Effect of Attitudes and Economic Activity on Marriage », *Journal of Marriage and Family,* vol. 61, n° l, p. 147-159.

Sherkat, Darren E. (2004). « Religious Intermarriage in the United States : Trends, Patterns, and Predictors », *Social Science Research,* vol. 33, n° 4, p.606-625.

Sigle-Rushton, Wendy et Sara Mclanahan (2002). « For Richer or Poorer ? Marriage as an Anti-Poverty Strategy in the United States », *Population,* vol. 57, n° 3, p.509-526.

Singh, Susheela et Jacqueline E. Darroch (2000). « Adolescent Pregnancy and Childbearing : Levels and Trends in Developed Countries », *Family Planning Perspectives,* vol. 32, n° l, p. 14-23.

[474]

Sirjamaki, John (1948). « Culture Configurations in the American Family », *The American Journal of Sociology,* vol. 53, n° 6, p.464-470.

Smith, Dorothy E. (1993). « The Standard North American Family : SNAF as an Ideological Code », *Journal of Family Issues,* vol. 14, n° l, p.50-65.

Smith, Kristin, Barbara Downs et Marin O'Connell (2001). « Maternity Leave and Employment Patterns : 1961-1995 », *Current Population Reports,* p.70-79.

South, Scott J. et Glanna Spitze (1994). « Housework in Marital and Nonmarital Households », *American Sociological Review,* vol. 59, n° 3, p.327-347.

Stanger-Hall Kathrin F. et David W. Hall (2011). « Abstinence-Only Education and Teen Pregnancy Rates : Why We Need Comprehensive Sex Education in the U.S. », *PLoS One,* vol. 6, n° 10.

Sweeney, Megan M. (2002). « Two Decades of Family Change : The Shifting Economie Foundations of Marriage », *American Sociological Review,* vol. 67, n° l, p. 132-147.

Tatalovich, Raymond (1996). « The Abortion Controversy in Canada and the United States », *Canadian-American Public Policy,* vol. 25, University of Maine.

Temperley, Howard (1979). « Frontierism, Capital, and the American Loyalists in Canada », *Journal of American Studies,* vol. 13, n° l, p.5-27.

Thévenard, Eveline (2003). « Problème privé, responsabilité publique ? L'État et les politiques d'accueil de la petite enfance aux États-Unis », *Revue française d'études américaines,* vol. 3, n° 97, p.43-58.

Thornton, Arland (1988). « Cohabitation and Marriage in the 1980s », *Demography,* vol. 25, n° 4, p.497-508.

Thornton, Arland (1989). « Changing Attitudes toward Family Issues in the United States », *Journal of Marriage and the Family,* vol. 51, n° 4, p.873-893.

Thornton, Arland et Linda Young-DeMarco (2001). « Four Decades in Attitudes toward Family Issues in the United States : The 1960s through the 1990s », *Journal of Marriage and the Family,* vol. 63, n° 4, p. 1009-1037.

Tremblay, Diane-Gabrielle (2002). « Les femmes sur le marché du travail au Québec et au Canada », *Travail, genre et sociétés,* vol. 2, n° 8, p. 193-211.

Underhill, Kristen, Don Operario et Paul Montgomery (2007). « Systematic Review of Abstinence-plus HIV Prévention Programs in High-Income Countries », *PLoS Medicine,* vol. 4, n° 9.

Vacante, Jeffery (2005). « Writing the History of Sexuality and "National" History in Quebec », *Journal of Canadian Studies,* vol. 39, n° 2, p.31-55.

[475]

Valetas, Marie-France (2002). « La subordination patronymique de la femme », *Travail, genre et sociétés,* vol. l, n° 7, p. 180-184.

Voas, David (2003). « Intermarriage and the Demography of Secularization », *British Journal of Sociology,* vol. 54, n° l, p.83-108.

Vogler, Carolyn (1998). « Money in the Household : Some Underlying Issues of Power », *The Sociological Review,* vol. 46, n° 4, p.687-713.

Waite, Linda J. (1995). « Does Marriage Matter ? », *Demography,* vol. 32, n° 4, p.483-507.

Waldfogel, Jane (2001). « International Policies toward Parental Leave and Child Care », *The Future of Children,* vol. 11, n° l, p.99-111.

Wall, Glenda et Stéphanie Arnold (2007). « How Involved Is Involved Fathering ? An Exploration of the Contemporary Culture of Fatherhood », *Gender & Society,* vol. 21, n° 4, p. 508-527.

Werner, Michael et Bénédicte Zimmermann (2003). « Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité », *Annales. Histoire, Sciences Sociales,* vol. 58, n° l, p.7-36.

Widmer, Erid D., Judith Treas et Robert Newcomb (1998). « Attitudes Toward Nonmarital Sex in 24 Countries », *The Journal of Sex Research,* vol. 35, n° 4, p.349-358.

Williams, Samantha P. *et al.* (2010). « Urban Woman's Negotiation Strategies for Safer Sex with their Maie Partners », *Women & Health,* vol. 33, n° 3-4, p. 149-165.

Williams, Stephen (2008). « What is Fatherhood ? Searching for the Reflexive Father », *Sociology,* vol. 42, n° 3, p.487-502.

Woodberry, Robert D. et, Christian S. Smith (1998). « Fundamentalism et al : Conservative Protestants in America », *Annual Review of Sociology,* vol. 24, n° l, p.25-56.

Wu, Zheng et Michael S. Pollard (2000). « Economic Circumstances and the Stability of Nonmarital Cohabitation », *Journal of Family Issues,* vol. 21, n° 3, p.303-328.

Wu, Zheng et Douglas E. Baer (1996). « Attitudes Toward Family and Gender Roles : A Comparison of English and French Canadian Women », *Journal of Comparative Family Studies,* vol. 27, n° 3, p.437-452.

Yeung, W. Jean *et al.* (2001). « Children's Time With Fathers in Intact Families », *Journal of Marriage and Family,* vol. 63, n° l, p. 136-154.

Zimmerman, Shirley L. (2003). « States' Political Cultures and the Family Policies They Enacted in the 1990s. What Difference Does It Make ? », *Revue française d'études américaines,* vol. 3, n° 97, p.59-80.

[476]

Autres travaux scientifiques

(thèses de doctorat, mémoires, communications non publiées,  
documents universitaires de recherche)

Bernier, Jean (2008). « La relation politique familiale-fécondité : changements au fil du temps et développements possibles », communication dans le cadre du colloque *Le nouveau contrat familial,* organisé par le partenariat de recherche « Familles en mouvance et dynamiques intergénérationnelles » (FQRSC), Montréal, 28 et 29 février.

Black, Dan A., Natalia Kolesnikova et Lowell J. Taylor (2007). « Why Do So Few Women Work in New York (And So Many in Minneapolis) ? Labor Supply of Married Women across U.S. Cities », Fédéral Reserve Bank of St. Louis Working Paper 2007-043F, disponible sur <http://research.stlouisfed.org/wp/2007/2007-043.pdf> (consulté le 14 avril 2011).

Carrier, Patricia Jane (1995). « The Division of Household Labour among Dual-Earner Couples », mémoire de Master à la University of Western Ontario, London, Canada.

Crosley Adair et Frank Furstenberg (2004). « Religion and Family Values in the U.S. and Canada : Evidence from the International Social Survey Program », communication dans le cadre de la rencontre annuelle de l’*American Sociological Association,* Hilton San Francisco & Renaissance Park 55 Hôtel, San Francisco, 14 août 2004, disponible sur

www.allacademic.com//meta/p\_mla\_apa\_research\_citati on/1/0/9/4/3/pages 109438/p109438-1.php (consulté le 10 juin 2011).

Gates, Gary J. (2010). « Same-sex couples in US Census Bureau Data : Who gets counted and why », *The William Institute,* disponible sur

http://www.law.ucla.edu/williamsinstitute/pdf/WhoGetsCounted\_FORMATTED1.pdf (consulté le 29 novembre 2010).

Green, John C. (2004). *The American Religious Landscape and Political Attitudes : A Baseline for 2004,* Ray C. Bliss Institute of Applied Politics, University of Akron, disponible sur <https://www.uakron.edu/pages/bliss/docs/Religious_Landscape_2004.pdf>(consulté le 3 novembre 2011).

Hazan, Marie (1986). « Avortement et contraception dans la presse féminine française » *(1961-1974),* thèse de doctorat en psychologie, Université de Montréal.

Joyal, Renée (2010). « L'encadrement légal de l'avortement en Europe de l'Ouest et aux États-Unis », communication dans le cadre du colloque *Vingt ans après l'arrêt de la Cour suprême dans l'affaire Morgentaler, où en sommes-nous ? Perspectives éthiques et sociales autour de l'TVG,* organisé par le partenariat de recherche « Familles en mouvance et dynamiques intergénérationnelles » (FQRSC), Montréal, 3 février.

[477]

Lemieux, Raymond (2002). « *Les croyances des Québécois*», conférence prononcée dans le cadre des Grandes Conférences de l'Université Laval le 27 octobre 2002 à Québec, disponible sur

<http://www.crss.ulaval.ca/_docs/Conference_RLemieux_Croyances_des_Quebecois.pdf>(consulté le 30 octobre 2011).

Quanquin, Hélène (2001). « *Le débat sur l'avortement aux États-Unis et au Canada depuis la fin des années 1960 : évocation d'un conflit politique*», thèse de doctorat en civilisation nord-américaine, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3.

Roberts, Evan (2003). « Labor Force Participation by Married Women in the United States : Results from the 1917/19 Cost-of-Living Survey and the 1920 PUMS », communication présentée lors de la 28e conférence de la *Social Science History Association,* Baltimore, 13-16 novembre.

Presse et archives de presse

« Same-sex marriage law passes 158-133 », *CBC News,* 29 juin 2005, disponible sur <http://www.cbc.ca/canada/story/2005/06/28/samesex050628.html> (consulté le 26 janvier 2012).

« The Two Worlds : A Day-Long Debate », *New York Times,* 25 juillet 1959, p. 1-3.

« 80% des Canadiens croient que l'avortement devrait être légalisé », *La Presse,* 15 août 1983, p.A5.

« Ce que pense l'homme de la femme au Québec », *Le Devoir,* 16 juin 1975, p.6-7.

« Dernier assaut des Créditistes pour faire retarder l'adoption du bill omnibus », *La Presse,* 14 mai 1969.

« Femmes mariées au travail, 77% des Canadiens en faveur de l'égalité des chances », *Le Soleil,* 18 mars 1985, p.B2.

« La femme au Québec : ça bouge mais ce n'est pas encore la révolution », *Le Devoir,* 16 juin 1975, p.7.

« La garde des enfants : une affaire de famille », *La Presse,* 26 mai 1982, p.B6.

« Le bill omnibus : troisième et dernière lecture », *Le Devoir,* 10 mai 1969.

« Le travail à l'extérieur des mères de famille un peu mieux accepté », *Le Soleil,* 13 mars 1982, p.A11.

« Le travail féminin est indispensable à l'économie canadienne », *La Presse,* 15 mai 1969.

[478]

« Les Canadiens croient en la répartition égale des biens au divorce », *La Presse,* 22 mai 1986, p.A5.

« Les époux bénéficient à part égale du mariage », *La Presse,* 29 octobre 1984, p.A4.

« Robertson's Letter Attacks Feminists », *The New York Times,* 26 août 1992, disponible dans les archives du *New York Times* à l'adresse suivante : <http://www.nytimes.com/1992/08/26/us/robertson-letter-attacks-feminists>. html ?src=pm (consulté le 28 octobre 2011).

« Tâches domestiques : de plus en plus de Canadiens pensent que les maris doivent faire leur part », Sondage Gallup, *La Presse,* 10 mars 1986, p.A6.

« Une majorité de Canadiens sont prêts à accepter une femme comme chef de parti », *La Presse,* 24 octobre 1983, p.A4.

Campbell, Clark (2010). « Clinton's Tough Diplomacy Stings Ottawa », *Globe and Mail,* 30 mars, disponible sur [http://www.theglobeandmail.com/news/politics/maternal-health-includes-access-to-abortion-clinton-says/articlel517805/](http://www.theglobeandmail.com/news/politics/maternalhealth-includes-access-to-abortion-clinton-says/articlel517805/) (consulté le 2 avril 2010).

Chouinard, Marie-Andrée (2010). « Avortement - Entre les lignes », 17 avril, *Le Devoir,* disponible sur [http://www.ledevoir.com/politique/canada/287182/avortement-entre-les-lignes](http://www.ledevoir.com/politique/canada/287182/avortemententre-les-lignes) (consulté le 10 mai 2010).

Cohen, Ronald I. (2004). « Canadian Self-Regulation : The Calm Approach Works », *Broadcaster,* mars-avril, p.21, disponible sur

<http://www.cbsc.ca/english/documents/submissions/BroadcasterMarchApril04.pdf>(consulté le 2 septembre 2010).

Connolly, Ceci (2004). « Some Abstinence Programs Mislead Teens, Report Says », *Washington Post,* 2 décembre, p.A0l.

Desmarais, Louise (2005). « Avortons-nous trop ? », *La vie en rose. Hors série,* p. 111-113.

Duguay, Nicolas (2005). « Mariage gai : le Parlement dit oui », *Radio Canada,* disponible sur

http://www.radio-canada,ca/nouvelles/actualite/nouvelles/200506/29/002-mariage-ACTU.shtml (consulté le 26 janvier 2012).

Just, Richard (2008). « Justice Delivered : Why California got it right », *The New Republic,* vol. 238, n° 4837, p. 12-13.

Kang, Connie (2008). « At 51%, Protestants Hold a Slim Majority, Poil Finds », *Los Angeles Times,* 26 février, p.A9.

Kessler, Glenn (2008). « California Voters Narrowly Approve Same-Sex Marriage Ban », *Washington Post,* 6 novembre.

[479]

Lisée, Jean-François (2006). « Stephen Harper est-il échangiste ? », *L'Actualité,* vol. 31, n° 4, p.44.

Olson, Elizabeth (1998). « U.N. Surveys Paid Leave For Mothers », *The New York Times,* 16 février, disponible sur [http://www.nytimes.com/1998/02/16/world/un-surveys-paid-leave-for-mothers.html?src=pm](http://www.nytimes.com/1998/02/16/world/unsurveys-paid-leave-for-mothers.html?src=pm) (consulté le 2 février 2012).

Proulx, Jean-Pierre (1969). « La contestation paraît bien installée au cœur même de la vie de l'Église », *Le Devoir,* 8 mai.

Radio Canada (2006). « Les familles monoparentales : grandes perdantes », *Radio Canada,* 1er mai, disponible sur

[http://www.radio-canada.ca/nouvelles/Budget/2006/04/28/001-Budget-aide-famille.shtml](http://www.radio-canada.ca/nouvelles/Budget/2006/04/28/001-Budget-aidefamille.shtml) (consulté le 30 juin 2012).

Simon, Stéphanie (2006). « 'Natural Family' Feud », *Los Angeles Times,* 24 juin, disponible sur <http://articles.latimes.com/2006/jun/24/nation/na-kanab24> (consulté le 3 avril 2007)

Smith, Vivian (1996). « Family matters. Despite all the dire predictions that the family is doomed, people continue to knit themselves together like tapestries - sometimes like crazy quilts - no matter what », *The Globe and Mail,* 5 octobre.

Stout, David (2004). « Bush Backs Ban in Constitution on Gay Marriage », *New York Times,* 24 février.

Turcotte, Claude (1969). « Ottawa adopte le bill omnibus », *La Presse,* 15 mai.

Turnbull, Lornet (2004). « Is Same-Sex Marriage a Civil-Rights Issue ? », *The Seattle Times,* 19 avril.

Vasagar, Jeevan et Julian Borger (2005). « Bush Accused of Aids Damage to Africa », *The Guardian,* 30 août, disponible sur

<http://www.guardian.co.Uk/usa/story/0,12271,1558905,00>.html (consulté le 10 mars 2007)

Ressources en ligne

Angus Reid Public Opinion :

Résultats de sondage en ligne sur les États-Unis et le Canada. <http://www.angus-reid.com/>

Cornell law school :

Base de données des décisions judiciaires des cours américaines. <http://www.law.cornell.edu/lii/get_the_law>

[480]

Guttmacher Institute :

Données sur les comportements sexuels, la contraception et l'avortement. http://www.guttmacher.org/

Institut de la Statistique du Québec :

Statistique officielle québécoise, http://www.stat.gouv.qc.ca/

Statistique Canada :

Statistique officielle canadienne, http://www.statcan.gc.ca/

U.S. Bureau of Labor Statistics :

Données sur la population américaine, le marché du travail, et la conciliation

emploi/famille.

http://www.bis.gov/

U.S. Census Bureau :

Statistique officielle américaine, http://www.census.gov/

World Values survey :

Base de données en ligne des résultats pour tous les pays concernés, questionnaires des cinq vagues.

<http://www.worldvaluessurvey.org/>

[481]

**Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

ANNEXE

Résultats du *World Values Survey* sur la famille aux États-Unis, au Québec et dans le reste du Canada.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ces résultats proviennent de l'analyse des données du *World Values Survey* aux États-Unis, au Québec et dans le reste du Canada, concernant certains indicateurs choisis sur la famille, pour les vagues de 1982, 1990, 2000 (1999 aux États-Unis), et 2005. Les Américains y sont représentés à l'échelle nationale, en revanche, les données des Québécois (selon la variable de la résidence) ont été extraites de l'ensemble canadien afin de pouvoir comparer les résultats du Québec et ceux du reste du Canada (ce qui n'a pas été possible pour la vague de 1982). L'échantillon représentatif concerne 5000 Américains, 3258 Canadiens hors Québec, et 742 Québécois après pondération.

FAMILLE ET STRUCTURES FAMILIALES

A001 - L'importance de la famille

*Pour chacune des choses suivantes, pouvez-vous me dire si, dans votre vie, cela est très important, assez important, peu important ou pas important du tout ? La famille*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Pas très important / Pas important du tout (%) | - | 1,26 | 0,77 | 0,47 | - | 1,19 | 0,82 | 0,43 | - | 1,16 | 0,73 | 0,97 |
| Très important/Assez important (%) | - | 98,74 | 99,23 | 99,53 | - | 98,81 | 99,18 | 99,57 | - | 98,84 | 99,27 | 99,03 |

Source : *World Value Survey.*

[483]

A163 - Des mères célibataires comme voisines

*Sur cette liste figurent différentes catégories de gens. Voulez-vous m'indiquer s'il y en a que vous n'aimeriez pas avoir comme voisins ? Des mères célibataires*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Pas cité (%) | 95,89 | - | - | - | 97,92\* | - | - | - | \* | - | - | - |
| Cité (%) | 4,11 | - | - | - | 2,08\* | - | - | - | \* | - | - | - |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

D018 - Un enfant a besoin de son père et de sa mère

*Si vous entendez quelqu'un dire : « Pour qu'un enfant grandisse dans une atmosphère heureuse, il lui faut à la fois un père et une mère », êtes-vous plutôt pas d'accord ou plutôt d'accord ?*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Plutôt pas d'accord (%) | 36,13 | 26,74 | 35,61 | 37,05 | 32,67\* | 27,31 | 34,30 | 42,88 | \* | 6,35 | 10,41 | 11,83 |
| Plutôt d'accord (%) | 63,87 | 73,26 | 64,39 | 62,95 | 67,33\* | 72,69 | 65,70 | 57,12 | \* | 93,65 | 89,59 | 88,17 |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

D023 - La monoparentalité choisie

*Si une femme désire avoir un enfant et rester célibataire, c'est-à-dire qu'elle ne veut pas vivre de façon permanente avec un homme, est-ce que vous approuvez ou vous désapprouvez ?*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Désapprouve (%) | 57,85 | 14,62 | 44,83 | 47,80 | 49,00\* | 22,63 | 39,12 | 36,19 | \* | 14,79 | 54,29 | 54,19 |
| Approuve (%) | 32,84 | 37,70 | 41,77 | 52,20 | 34,83\* | 36,67 | 48,15 | 50,17 | \* | 40,18 | 36,38 | 35,05 |
| Cela dépend (%) | 9,31 | 47,68 | 13,4 | 0,00 | 16,17\* | 40,70 | 12,73 | 13,64 | \* | 45,03 | 9,33 | 10,76 |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

[484]

[485]

D022 - Le mariage est une institution dépassée

*Etes-vous d'accord ou pas avec l'opinion suivante : Le mariage est une institution dépassée ?*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Pas d'accord (%) | 90,43 | 92,02 | 89,85 | 87,3 | 86,84\* | 89,64 | 82,33 | 81,91 | \* | 80,99 | 63,81 | 64,17 |
| D'accord (%) | 9,57 | 7,98 | 10,15 | 12,7 | 13,16\* | 10,36 | 17,67 | 18,09 | \* | 19,01 | 36,19 | 35,83 |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

F121 - Justifier le divorce

*Pour chacune des choses que je vais vous citer, voulez-vous me dire en vous plaçant sur cette échelle si vous pensez que cela peut toujours se justifier, que cela ne peut jamais se justifier ou que c'est entre les deux ? Le divorce*

Echelle de 1 - Jamais justifié, à 10 - Toujours justifié

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Moyenne | 4,64 | 4,91 | 5,93 | 5,83 | 4,86\* | 5,54 | 6,00 | 5,92 | \* | 5,65 | 6,22 | 6,05 |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

HOMOSEXUALITÉ

A132 - Des homosexuels comme voisins

*Sur cette liste figurent différentes catégories de gens. Voulez-vous m'indiquer s'il y en a que vous n'aimeriez pas avoir comme voisins ? Des homosexuels*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Pas cité (%) | - | 61,4 | 76,69 | 74,91 | - | 66,81 | 81,61 | 85,13 | - | 80,96 | 87,45 | 88,81 |
| Cité (%) | - | 38,6 | 23,31 | 25,09 | - | 33,19 | 18,39 | 14,87 | - | 19,04 | 12,55 | 11,19 |

Source : *World Values Survey*

[486]

[487]

FI 18 - Justifier l'homosexualité

*Pour chacune des choses que je vais vous citer, voulez-vous me dire en vous plaçant sur cette échelle si vous pensez que cela peut toujours se justifier, que cela ne peut jamais se justifier ou que c'est entre les deux ? L'homosexualité.*

Échelle de 1 - Jamais justifié, à 10 - Toujours justifié

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Moyenne | 2,37 | 3,07 | 4,75 | 4,57 | 3,06\* | 3,84 | 5,27 | 5,49 | \* | 4,77 | 5,96 | 6,32 |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

MORALE ET SEXUALITÉ

A046 - L'avortement quand la vie de la mère est en danger

*Approuvez-vous ou désapprouvez-vous l'avortement dans les circonstances suivantes ? Quand la grossesse met en danger la vie de la mère*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Désapprouve (%) | 11,62 | 14,49 | - | - | 8,64\* | 8,72 | - | - | \* | 6,10 | - | - |
| Approuve (%) | 88,38 | 85,51 | - | - | 91,36\* | 91,28 | - | - | \* | 93,9 | - | - |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

A047 - L'avortement quand l'enfant est handicapé physiquement

*Approuvez-vous ou désapprouvez-vous l'avortement dans les circonstances suivantes ? Quand il est probable que l’enfant à naître sera handicapé physiquement*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Désapprouve (%) | 39,63 | 45,38 | - | - | 35,77\* | 39,72 | - | - | \* | 27,43 | - | - |
| Approuve (%) | 60,37 | 54,62 | - | - | 64,23\* | 60,28 | - | - | \* | 72,57 | - | - |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

[488]

[489]

A048 - L'avortement quand la femme n'est pas mariée

*Approuvez-vous ou désapprouvez-vous l'avortement dans les circonstances suivantes ? Quand la femme n'est pas mariée*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Désapprouve (%) | 74,44 | 70,1 | - | - | 76,75\* | 66,18 | - | - | \* | 72,24 | - | - |
| Approuve (%) | 25,56 | 29,0 | - | - | 23,25\* | 33,82 | - | - | \* | 27,76 | - | - |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

F128 - Justifier l'adultère

*Pour chacune des choses que je vais vous citer, voulez-vous me dire en vous plaçant sur cette échelle si vous pensez que cela peut toujours se justifier, que cela ne peut jamais se justifier ou que c'est entre les deux ? Des hommes et des femmes mariés qui ont une aventure avec quelqu'un d'autre.*

Échelle de 1 - Jamais justifié, à 10 - Toujours justifié

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Moyenne | 2,20 | 1,86 | - | - | 2,49\* | 2,35 | - | - | \* | 3,31 | - | - |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

RÔLE DES SEXES

C001 - Un homme a plus droit à un travail qu'une femme

*Etes-vous d'accord ou pas d'accord avec l'affirmation suivante ?*

*Quand les emplois sont rares, un homme a plus droit à un travail qu'une femme.*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| D'accord (%) | - | 24,43 | 9,87 | 6,78 | - | 17,35 | 13,12 | 11,76 | - | 23,31 | 18,93 | 21,71 |
| Pas d'accord (%) | - | 70,85 | 81,92 | 66,44 | - | 75,14 | 80,77 | 81,47 | - | 72,00 | 71,61 | 67,27 |
| Ni l'un ni l'autre (%) | - | 4,72 | 8,21 | 26,77 | - | 7,51 | 6,11 | 6,77 | - | 4,69 | 9,46 | 11,02 |

Source : *World Values Survey*

[490]

[491]

D019 - Une femme a besoin d'enfants pour s'épanouir

*Pensez-vous que pour s'épanouir, une femme a besoin d'avoir des enfants ou bien n'est-ce pas nécessaire ?*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Pas nécessaire (%) | 81,89 | 80,49 | 84,98 | - | 73,66\* | 80,68 | 85,27 | 84,47 | \* | 63,95 | 69,94 | 74,28 |
| A besoin d'enfants (%) | 18,11 | 19,51 | 15,02 | - | 26,34\* | 19,32 | 14,73 | 15,53 | \* | 36,05 | 30,06 | 25,72 |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

D057 - Etre une femme au foyer est épanouissant

*Pour chacune des opinions que je vais vous lire, veuillez me dire dans quelle mesure vous êtes d'accord ou pas d'accord. Etes-vous totalement d'accord, d'accord, pas d'accord, ou pas du tout d'accord : Etre femme au foyer donne autant de satisfactions qu'avoir un emploi rémunéré.*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Pas d'accord / Pas du tout d'accord (%) | - | 24,54 | 19,96 | 19,97 | - | 32,59 | 19,87 | 20,44 | - | 19,08 | 11,81 | 21,54 |
| D'accord/ Tout à fait d'accord (%) | - | 75,46 | 80,04 | 80,03 | - | 67,41 | 80,13 | 79,56 | - | 80,92 | 88,19 | 78,46 |

Source : *World Values Survey*

D061 - Un enfant souffre si sa mère travaille

*Pour chacune des opinions que je vais vous lire, veuillez me dire dans quelle mesure vous êtes d'accord ou pas d'accord.*

*Un enfant qui n'a pas encore l'âge d'aller à l'école a des chances de souffrir si sa mère travaille.*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Pas d'accord / Pas du tout d'accord (%) | - | 48,55 | - | - | - | 47,83 | - | - | - | 44,91 | - | - |
| D'accord / Tout à fait d'accord (%) | - | 51,45 | - | - | - | 52,17 | - | - | - | 55,09 | - | - |

Source : *World Values Survey*

[492]

[493]

D062 - Les femmes veulent un foyer et des enfants

*Pour chacune des opinions que je vais vous lire, veuillez me dire dans quelle mesure vous êtes d'accord ou pas d'accord.*

*Avoir un travail c'est bien, mais ce que la plupart des femmes veulent vraiment c'est un foyer et un enfant.*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Plutôt pas d'accord / Pas du tout d'accord (%) | - | 44,17 | - | - | - | 57,39 | - | - | - | 54,38 | - | - |
| Plutôt d'accord /  Tout à fait d'accord (%) | - | 55,83 | - | - | - | 42,61 | - | - | - | 45,62 | - | - |

Source : *World Values Survey*

RELIGION

F028 - Fréquence de la présence aux services religieux

*En dehors des mariages, des enterrements et des baptêmes, à quelle fréquence assistez-vous à un service religieux ?*

Échelle de 1 - Plus d'une fois par semaine, à 10 - Jamais ou pratiquement jamais

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Moyenne | 3,85 | 3,98 | 3,74 | 4,51 | 4,52\* | 4,98 | 4,96 | 5,04 | \* | 4,44 | 4,92 | 5,38 |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

[494]

[495]

F032 - Cérémonie religieuse pour un mariage

*Pensez-vous qu'il est important d'avoir une cérémonie religieuse pour l'un ou l'autre de ces événements ? Un mariage.*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Non (%) | - | 13,87 | - | - | - | 17,58 | - | - | - | 20,59 | - | - |
| Oui (%) | - | 86,13 | - | - | - | 82,42 | - | - | - | 79,41 | - | - |

Source : *World Values Survey*

F036 - Les églises apportent de bonnes réponses aux problèmes familiaux

*D'une façon générale, pensez-vous que dans votre pays les églises apportent de bonnes réponses aux problèmes qui se posent dans la vie de famille ?*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Non (%) | 26,17 | 30,79 | 39,04 | 41,67 | 36,38\* | 41,94 | 49,55 | 47,58 | \* | 50,86 | 60,43 | 71,69 |
| Oui (%) | 73,83 | 69,21 | 60,96 | 58,33 | 63,62\* | 58,06 | 50,45 | 52,42 | \* | 49,14 | 39,57 | 28,31 |

Source : *World Values Survey*

\* Pour la vague de 1982, il est impossible d'extraire les données du Québec de celles du Canada.

F038 - Les églises apportent de bonnes réponses aux problèmes sociaux

*D'une façon générale, pensez-vous que dans votre pays les églises apportent de bonnes réponses aux problèmes sociaux qui se posent aujourd'hui dans votre pays ?*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | États-Unis | | | | Reste du Canada | | | | Québec | | | |
| 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 | 1982 | 1990 | 2000 | 2006 |
| Non (%) | - | 43,07 | 54,36 | 56,14 | - | 53,96 | 65,53 | 58,83 | - | 63,28 | 63,42 | 73,03 |
| Oui (%) | - | 56,93 | 45,64 | 43,86 | - | 46,04 | 34,47 | 41,17 | - | 36,72 | 36,58 | 26,97 |

Source : *World Values Survey*

[496]

[497]

**Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

INDEX  
DES NOMS PROPRES

[Retour à la table des matières](#tdm)

*Sont référencés tous les noms propres cités dans la thèse à l'exception des pages liminaires et des auteurs référencés dans la bibliographie. Les références aux notes de bas de page sont suivies de la mention [n].*

A

Adams, John, 349

B

Blackmun, Harry, 404

Boisclair, André, 378

Bourgault, Pierre, 436n, 437

Bruinooge, Rob, 433

Bush, George H., 284, 379, 416

Bush, George W., 378, 379, 384n, 385, 405, 408, 410, 422, 432

C

Cartier, Jacques, 296

Champlain, Samuel de, 296

Chrétien, Jean, 3n, 406

Clinton, Bill, 405, 407, 416, 430

Clinton, Hillary, 433

Comstock, Anthony

*Comstock Laws,* 252, 450

D

Day, Stockwell, 390

E

Eisenhower, Dwight D., 349n

Epp, Ken, 405n

F

Falwell, Jerry, 380, 389

François 1er, 296

G

Goldwater, Barry, 379 Gore, Al, 384n

H

Hardwick, Michael, 396

Harper, Stephen, 24, 247, 387, 424, 433, 434, 435

J

Jackson, Janet, 288

Johnson, Lyndon B., 210, 379, 380, 421

K

Kennedy, Anthony M., 396, 398

Kennedy, John Fitzgerald, 378, 430

Kerry, John, 378

Khrouchtchev, Nikita, 365

Kinsey, Alfred, 284

L

Lawrence, John G., 397

Lépine, Marc, 436

Luce, Clare Booth, 140

M

Martin, Paul, 387n, 407, 424

Morgentaler, Henry, 281, 402

N

Nixon, Richard, 365, 367, 379, 392

[498]

O

O'Connor, Sandra, 398

Obama, Barack, 433

P

Palmer, Dorothea, 264

Paul VI, 340

Poole, Dianne, 179

R

Reagan, Ronald, 371, 379, 380, 399, 422

Richelieu, cardinal de, 296

Robertson, Pat, 299

Roe, Jane

*McCorvey, Norma,* 404, 405

Roosevelt, Théodore, 368, 369, 371, 372

S

Sanger, Margaret, 249n, 252n

Stevens, John Paul, 252n

T

Trudeau, Pierre Elliott, 6, 7, 395, 396, 398

V

Viguerie, Richard, 379

W

Washington, George, 349, 350

Waxman, Henry, 400n

White, Byron, 397

Wilson, Bertha, 403

Woodward, Louise, 222

[499]

[500]

**Les évolutions de la famille aux États-Unis,  
au Canada et au Québec de 1969 à 2005.**

RÉSUMÉ / ABSTRACT

*Les évolutions de la famille aux États-Unis, au Canada et au Québec de 1969 à 2005*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Cette thèse de doctorat en civilisation nord-américaine propose d'étudier le rapport que les sociétés américaine, canadienne et québécoise entretiennent à l'égard de l'évolution de la famille de 1969 à 2005. La norme de la famille traditionnelle d'après-guerre ayant laissé place, à partir des années 1970, à une libéralisation des comportements sexuels et familiaux et à une nouvelle répartition du rôle des sexes, l'Amérique du Nord se trouve confrontée à une diversification des formes familiales. En observant à quel point ces évolutions sont intégrées dans les comportements sociodémographiques, acceptées dans les attitudes et dans les représentations de l'opinion publique, et prises en compte par les gouvernements, ce travail cherche à faire apparaître à l'aune de ces trois dimensions caractérisantes de la famille, les particularités culturelles et structurelles des États-Unis, du Canada et du Québec. La divergence dans le traitement de la question familiale par ces trois sociétés est symptomatique de fractures idéologiques plus profondes, qui vont à rencontre de la théorie d'une uniformisation idéologique nord-américaine. La place centrale qu'occupe la religion aux États-Unis pousse l'opinion publique et les gouvernants américains à appréhender la famille à travers une interprétation morale, alors que les Canadiens et les Québécois en font une lecture plus sociale, et par conséquent nécessairement plus libérale. Libéré de l'influence de l'Église catholique par la Révolution tranquille, le Québec a un rôle moteur dans le progressisme familial canadien qui ne doit pas occulter la particularisation du reste du Canada dans sa distinction avec le conservatisme social étasunien.

*Mots clés : États-Unis ; Canada ; Québec ; famille ; société ; représentations ; valeurs sociales et morales.*

*The evolutions of the family in the United States, Canada and Québec between 1969 and 2005*

This doctoral dissertation in North American studies aims to study the evolutions of the family between 1969 and 2005 and their impact on societies in the United States, Canada and Quebec. From the 1970s onwards, the disappearance of the traditional postwar family gave way to the liberalization of sexual and family behaviors and to a new distribution of sex roles, leading to a diversification of family structures in North America. Three defining features must be taken into account, in order to identify the distinctive cultural and structural characteristics of the United States, Canada and Québec : how these evolutions have been integrated into sociodemographic behaviors, how public opinion has accepted them, in its attitudes and représentations, and how governments have taken them into account. The divergent treatment of the family issue in these three societies reveals deeper ideological fractures, a conclusion which goes against the theory of an ideological standardization of North America. The central role religion plays in the United States entails a moral positioning of public opinion and political leaders with regards to the family, whereas Canadians and Quebeckers have a more social - and thus a more libéral - perception. Freed from the influence of the Roman Catholic Church since the Quiet Revolution, Québec has played a leading rôle in Canada's family progressivism ; nevertheless, the distinctiveness of the rest of Canada, compared to American social conservatism, cannot be overshadowed.

*Keywords : United States ; Canada ; Québec ; family ; society ; représentations ; social and moral values.*

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

ED 514 - École doctorale des Etudes Anglophones, Germanophones et Européennes

EA 4399 - Center for Research on the English-Speaking World (CREW)

5 rue de l'École de médecine

75006 Paris

Fin du texte

1. « We envision young women growing into wives, homemakers, and mothers ; and we see young men growing into husbands, home-builders, and fathers... We look to a landscape of family homes, lawns, and gardens busy with useful tasks and ringing with the laughter of many children ». Cette résolution est reproduite dans l'article de Stéphanie Simon (2006). [↑](#footnote-ref-1)
2. La FDA est l'autorité américaine responsable, entre autres, d'autoriser la commercialisation des médicaments. [↑](#footnote-ref-2)
3. II peut paraître un peu arbitraire de prendre les États-Unis dans leur ensemble alors que nous choisissons d'exclure le Québec du Canada pour l'étudier comme une société à part entière. Toutefois, l'étude du Québec comme telle se justifie par sa profonde différence linguistique, culturelle, historique, politique et sociale. La particularité québécoise est d'ailleurs officiellement reconnue au Canada, du moins symboliquement ; en décembre 1995, la Chambre des communes du Parlement fédéral a adopté, sur la proposition du premier ministre canadien Jean Chrétien, une résolution qui reconnaît que « le Québec forme, au sein du Canada, une société distincte » qui « comprend notamment une majorité d'expression française, une culture qui est unique et une tradition de droit civil ». Cette résolution prévoit également que « la Chambre s'engage à se laisser guider par cette réalité » et qu'elle « incite tous les organismes des pouvoirs législatif et exécutif du gouvernement à prendre note de cette reconnaissance et à se comporter en conséquence ». Aucun des États fédérés américains ne présente une telle particularité qui justifierait qu'on le traite comme une société à part entière. Nous sommes toutefois parfaitement consciente des différences régionales en termes de valeurs, incontournables dans un si grand pays. Pour en avoir un aperçu, Adams (2003) a d'ailleurs dressé une carte des valeurs socioculturelles selon les grandes régions d'Amérique du Nord. Aux États-Unis, la région de la Nouvelle Angleterre (celle-ci englobe le Maine, le New Hampshire, le Vermont, le Massachusetts, le Connecticut et le Rhode Island) s'y dessine comme étant la plus socialement libérale. En revanche, les Plaines, la région qui entoure le Texas et le Sud profond font preuve de valeurs plus conservatrices (en termes d'autorité, de patriarcat, de religion et de famille). Balthazar (2007) souligne également la culture plus conservatrice du sud et de l'ouest du pays, alors que les valeurs des États du nord (et notamment des États frontaliers du Canada) sont plus libérales. Toutefois, si les provinces canadiennes sont plus consensuelles que les États américains, cette différence régionale se retrouve également au Canada - même si l'on exclut le Québec - entre la Colombie Britannique et la région des Prairies notamment. Dès lors, nous choisissons de prendre ces deux grands pays dans leur ensemble, ne serait-ce que parce que la norme familiale, à travers les politiques fédérales, se définit à un niveau global qui transcende les différences régionales. [↑](#footnote-ref-3)
4. Par valeurs familiales *(Family values)* on désigne souvent l'ensemble des questions, à teneur morale, mises en avant par les conservateurs sociaux et censées garantir l'ordre moral. On y retrouve par exemple la valorisation du mariage hétérosexuel et la bataille contre l'union des couples de même sexe ; la condamnation de la sexualité avant le mariage et de la contraception ; la promotion de l'abstinence ; la lutte contre l'avortement, la prostitution et la pornographie ; la suprématie du père. Dans cette étude, nous n'aborderons que les valeurs familiales qui ont un lien direct ou indirect avec la famille, néanmoins ce terme peut être amené à désigner des questions qui ne sont absolument pas reliées à la famille mais ont une implication religieuse et morale, comme l'euthanasie ou le port d'armes par exemple. [↑](#footnote-ref-4)
5. Nous utiliserons les termes « union libre » et « union de fait » de façon interchangeable tout au long de cette étude. [↑](#footnote-ref-5)
6. Au point que les équipes canadiennes de hockey sur glace - sport national du Canada - soient englobées dans la NHL *(National Hockey League)* américaine, ce qui pose question quant à la signification du terme « national ». [↑](#footnote-ref-6)
7. Cette idée est toutefois à nuancer en ce qui concerne la circulation des populations depuis les attaques du 11 septembre 2001. La frontière canado-américaine, qui se targuait d'être « la plus longue frontière non défendue au monde », a en effet subi un durcissement certain depuis ces événements. [↑](#footnote-ref-7)
8. François de Singly (2010 : 26) en particulier estime que « la coupure entre 'tradition' et 'modernité' ne date pas des années 1970 ». Si nous sommes entièrement d'accord avec son argument selon lequel une famille recomposée n'est pas plus moderne qu'une famille intacte, ce sont plutôt les valeurs que nous opposons lorsque nous comparons ce que nous appelons les familles traditionnelles et les évolutions familiales modernes (les rapports plus égalitaires des hommes et des femmes, l'épanouissement individuel plutôt que par les rôles domestiques). Par ailleurs, précisons que nous ne nous situons aucunement dans une démarche de jugement des formes familiales, et que l'utilisation que nous pouvons parfois avoir du terme « progressiste » ne hiérarchise nullement les structures familiales. Plutôt, nous l'employons surtout en opposition à l'idée de « conservatisme » et cherchons à palier la difficulté de trouver un bon équivalent au terme anglais « libéral », qu'il est parfois malaisé de traduire par l'idée de libéralisme social ou familial. [↑](#footnote-ref-8)
9. II en va de même pour les termes « couple de même sexe » et « couple homosexuel », qui feront indistinctement référence aux couples de gays et de lesbiennes. [↑](#footnote-ref-9)
10. « Knowledge of Canada or the United States is the best way to gain insight into the other North American country. Nations can only be understood in comparative perspective. And the more similar the units being compared, the more possible it should be to isolate the factors responsible for différences between them. Looking intensively at Canada and the United States sheds light on both of them ». [↑](#footnote-ref-10)
11. « However, the social and ideological differences between Québec and non-Quebec Canada have been consistently greater than the differences between the non-Quebec provinces themselves, a situation that has just prompted the study of Québec as a whole society, rather than of just the French Canadian ethnie group ». [↑](#footnote-ref-11)
12. Cité dans Gittins (2007 : 7). « The family is a social group characterised by common résidence, économie co-operation, and reproduction. It includes adults of both sexes, at least two of whom maintain a socially approved sexual relationship, and one or more children, own or adopted, of the sexually cohabiting adults ». [↑](#footnote-ref-12)
13. « The family influences everything in society and in turn is influenced by everything in cultural life. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ces longs séjours ont été possibles grâce au soutien financier de l'ED 514, de l'EA 4399 (CREW) et avec l'appui du Gouvernement du Canada. [↑](#footnote-ref-14)
15. Poussés par l'hypothèse que les changements économiques ont transformé les valeurs des sociétés, les chercheurs du *World Values Survey,* en partie porté par Ronald Inglehart, surveillent les changements sociaux, culturels et politiques à travers le monde en mesurant les valeurs et les croyances des populations dans quelque 80 pays. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cette manipulation n'a en revanche pas été possible pour les données de 1982 - première vague du *World Values Survey* - étant donné que la variable de la résidence n'avait pas été prise en compte au moment de l'enquête. Pour cette vague là, les résultats des Québécois et des Canadiens des autres provinces ne peuvent donc pas être distingués. [↑](#footnote-ref-16)
17. Nos courriers envoyés à Harris Décimal, Angus Reid, Léger Marketing, Ipsos Canada et Gallup - que nous avions identifiés comme étant les principaux organismes de sondage au Canada et aux États-Unis - sont restés sans réponse. [↑](#footnote-ref-17)
18. Nous avons choisi de consulter la presse québécoise plutôt que la presse canadienne dans l'espoir de trouver des sondages qui compareraient les résultats des Québécois et des Canadiens des autres provinces, ce que nous pensions trouver davantage dans la presse québécoise que dans la presse canadienne anglophone. La plupart du temps, cependant, il s'est avéré que les sondages publiés dans la presse québécoise ne concernaient que les données canadiennes à l'échelle nationale si le sondage avait été mené dans l'ensemble du Canada, et ne traitait des Québécois que lorsque le sondage était mené par un institut québécois. [↑](#footnote-ref-18)
19. Pour la définition des termes employés par la statistique officielle canadienne, on consultera le dictionnaire du recensement de 2001 sur le site internet de *Statistique Canada :* [URL](https://www12.statcan.gc.ca/francais/census01/Products/standard/themes/DataProducts.cfm?S=1&T=39&ALEVEL=2&FREE=0) (consulté le 2 décembre 2010). [↑](#footnote-ref-19)
20. C'est en 2005 que gouvernement fédéral canadien légalise le mariage entre personnes de même sexe. [↑](#footnote-ref-20)
21. Comme l'illustrent par exemple le titre de l'ouvrage de John F. Conway (2003), *The Family in Crisis,* ou l'article de David Popenoe (1993), « American Family Decline, 1960-1990 ». [↑](#footnote-ref-21)
22. On a longtemps pensé que la famille nucléaire était apparue avec l'industrialisation des sociétés, à la suite des familles élargies qui étaient monnaie courante dans les sociétés paysannes (Parsons, 1955). Cependant, des recherches plus récentes ont montré que cette forme de noyau familial existait depuis le Moyen Age en Europe et que « l'industrialisation n'a donc pas 'nucléarisé' la famille parce que la famille nucléaire existait depuis longtemps » (Segalen, 2006 : 25). Cependant l'industrialisation et l'urbanisation ont rendu la forme familiale nucléaire plus populaire et en ont fait ce standard des années d'après-guerre dans toutes les couches de la population, alors qu'elle était autrefois réservée aux familles plus aisées - les familles moins favorisées se regroupant en familles élargies pour mieux faire face à leur précarité (Valois 1993). [↑](#footnote-ref-22)
23. L'union libre n'étant pas considérée comme un état matrimonial légal, les personnes vivant en union libre doivent s'inscrire dans l'une des catégories de l'état matrimonial légal, à savoir célibataire, divorcé, séparé ou veuf. [↑](#footnote-ref-23)
24. Le terme de *Living Apart Together Relationships,* désignant ces couples non cohabitants, est très rapidement raccourci en *LAT relationship* pour devenir un terme à part entière aux Pays Bas, comme l'étudient Levin et Trost (1999). En français, Milan et Peters (2003) parlent, pour les désigner, de « couples vivant chacun chez soi ». C'est donc ce terme-ci que nous adopterons ici. [↑](#footnote-ref-24)
25. Le recensement de 2006 montrait que 43,5% des jeunes Canadiens âgés de 20 à 29 ans demeuraient chez leurs parents ou y étaient retournés, par rapport à 32,1% en 1986. Les raisons sont multiples : la poursuite des études, des difficultés financières, l'absence d'emploi (et la difficulté à en trouver), le coût élevé de la vie, une rupture conjugale, ou une simple envie de rester au domicile parental (Beaupré *et al.,* 2006). [↑](#footnote-ref-25)
26. Rappelons une fois de plus que les couples de même sexe mariés n'étaient pas dénombrés en 2001. [↑](#footnote-ref-26)
27. Les provinces canadiennes sont souvent regroupées par grandes régions qui reflètent non seulement leur proximité géographique mais surtout leurs diverses caractéristiques communes. Ainsi il est d'usage d'employer le terme de provinces Atlantiques pour désigner les quatre provinces qui constituent le front est du Canada, à savoir le Nouveau-Brunswick, la Nouvelle-Écosse, l'Ile-du-Prince-Edouard et Terre-Neuve-et-Labrador. Les Prairies, quant à elles, regroupent les provinces centrales et fertiles que sont l'Alberta, la Saskatchewan et le Manitoba. [↑](#footnote-ref-27)
28. La statistique officielle américaine ne permet pas aux couples de même sexe qui sont mariés de s'enregistrer comme tels, dans la mesure où seuls cinq États et le District de Columbia autorisent à ce jour le mariage entre personnes de même sexe. Par conséquent, les couples de même sexe, qu'ils soient mariés ou non, sont invités à se déclarer comme partenaires non mariés *(unmarried partners).* Pour en lire davantage au sujet du recensement et des couples de même sexe aux États-Unis et du débat qui a entouré à ce propos le recensement de 2010, on consulter Gates (2010). [↑](#footnote-ref-28)
29. En mars 2004, la Cour d'appel du Québec décide qu'il est inconstitutionnel d'interdire le mariage à deux personnes sous prétexte qu'elles sont du même sexe, ouvrant ainsi le mariage aux couples homosexuels québécois. [↑](#footnote-ref-29)
30. Notons tout de même que si le mariage est de juridiction fédérale, l'union civile est de compétence provinciale. [↑](#footnote-ref-30)
31. En réalité, cette Loi 84 va plus loin puisqu'elle inscrit dans le code civil du Québec la présomption de maternité pour une femme dont la compagne accouche. Voir l'article 538.3 du Code Civil : « L'enfant, issu par procréation assistée d'un projet parental entre époux ou conjoints unis civilement, qui est né pendant leur union ou dans les 300 jours après sa dissolution ou son annulation est présumé avoir pour autre parent le conjoint de la femme qui lui a donné naissance », et l'article 539.1 : « Lorsque les parents sont tous deux de sexe féminin, les droits et obligations que la loi attribue au père, là où ils se distinguent de ceux de la mère, sont attribués à celle des deux mères qui n'a pas donné naissance à l'enfant ». Si la compagne ne veut pas être inscrite à l'état civil comme mère, elle doit prouver qu'elle ne faisait pas partie du projet parental ou que cet enfant est le fruit d'un acte sexuel hétérosexuel (la présomption de filiation n'est valable que dans le cas d'une insémination). Toutefois il n'est pas encore possible à ce moment d'inscrire deux pères sur l'acte de naissance. Cela ne sera possible qu'à partir du moment où les couples de même sexe auront le droit de se marier et donc d'adopter. Pour approfondir la question de l'encadrement légal de la filiation dans le cadre de l'union civile au Québec et en comparaison avec les autres provinces, lire Tahon (2004) et Bailey (2004). [↑](#footnote-ref-31)
32. Un lecteur français doit comprendre qu'à la différence du système français, un couple canadien en union libre a à peu près les mêmes avantages qu'un couple marié, que ce soit en termes de fiscalité, de reconnaissance publique et administrative, ou même d'immigration. Accorder des droits à des couples mariés et les refuser aux couples en union libre est discriminatoire aux yeux de la *Charte canadienne des droits et des libertés.* Le choix de l'union civile ne se fait donc pas dans les mêmes termes que celui de notre PACS français, qui, outre le fait qu'il a été la réponse aux revendications de mariage des couples de même sexe, est, on le sait, très majoritairement choisi par les couples hétérosexuels cohabitants puisqu'il instaure des avantages fiscaux. [↑](#footnote-ref-32)
33. Cette loi votée en septembre 1996 contient deux volets : elle prévoit d'une part qu'aucun État (ou toute autre sous-division politique aux États-Unis) n'est obligé de reconnaître comme union officielle une relation entre deux personnes de même sexe qui serait reconnue comme telle dans un autre État, et d'autre part elle inscrit comme définition du mariage par le gouvernement fédéral l'union légale entre un homme et une femme uniquement. [↑](#footnote-ref-33)
34. En 2007 le New Jersey et le New Hampshire les ont rejoints, et il est également à noter que six autres états ont adopté des statuts *(domestic partnership)* qui peuvent s'apparenter plus ou moins à des unions civiles moins contraignantes. [↑](#footnote-ref-34)
35. Les trois territoires canadiens, les Territoires du Nord-Ouest, le Yukon et le Nunavut, sont situés en très grande partie au nord du 60e parallèle, ce qu'on appelle le grand nord canadien. Bien qu'ils couvrent 40% du territoire du Canada, ils ne représentent qu'environ 3% de sa population, essentiellement des Premières nations. Il existe une nette distinction constitutionnelle entre les provinces et les territoires : les provinces exercent des pouvoirs constitutionnels alors que les territoires ont des pouvoirs délégués sous l'autorité du Parlement du Canada. La situation économique, sociale et démographique est donc bien différente de celle des provinces et à ce titre pas représentative de la population et des mœurs canadiennes. Nous nous attarderons donc rarement sur les données des territoires, sauf si elles sont particulièrement pertinentes. [↑](#footnote-ref-35)
36. Notons tout de même que le recensement canadien compte comme enfants d'une famille de recensement les enfants de moins de 24 ans vivant au domicile conjugal alors que le recensement américain fait ici état des enfants de moins de 18 ans, ce qui peut expliquer pourquoi la proportion américaine est inférieure à celle du Canada. [↑](#footnote-ref-36)
37. « Societies place values in social acts [...]. The set of values attached to social acts forms the society's value System, which [...] is reflected in the society's institutional arrangements. Childbearing is a social act in that children grow up and eventually become independent members of the society. As such, most societies hâve created institutional arrangements through which the reproductive process is regulated in order to maximize social welfare in the long run. [...] In Canadian society, marriage has traditionally been the method used to control sexual unions and reproduction and to assign the fiscal and socializing responsibility for children ». [↑](#footnote-ref-37)
38. La religion protestante, majoritaire aux États-Unis, a historiquement toujours bien accepté le divorce, il est donc fort probable que ce facteur a joué dans le fort recours au divorce des Américains. [↑](#footnote-ref-38)
39. « instead of the institutionalization of remarriage, what has occurred over the past few décades is the deinstitutionalization of marriage ». [↑](#footnote-ref-39)
40. « By deinstitutionalization I mean the weakening of the social norms that define people's behavior in a social institution such as marriage. In times of social stability, the taken-for-granted nature of norms allows people to go about their lives without having to question their actions or the actions of others. But when social change produces situations outside the reach of established norms, individuals can no longer rely on shared understandings of how to act. Rather, they must negotiate new ways of acting, a process that is a potential source of conflict and opportunity. » [↑](#footnote-ref-40)
41. Burgess décrit dans les années d'après-guerre la transition qui s'opère entre la famille institutionnelle *(institutional family)* et le compagnonnage, qui va de pair avec l'urbanisation de la société. Il constate que les liens familiaux résident de plus en plus dans les relations personnelles entre ses membres et non plus dans « la loi, la tradition, l'opinion publique et le devoir » comme c'était le cas avec des formes institutionnelles plus anciennes de la famille (Burgess, 1948 : 418). Pour approfondir les questions de famille institutionnelle et de compagnonnage on pourra lire l'ouvrage de Burgess et Locke (1945) ainsi que l'article de Burgess (1948). [↑](#footnote-ref-41)
42. Pour emprunter le terme d'Irène Théry (1993). [↑](#footnote-ref-42)
43. « The resuit of thèse changing contexts has been a deinstitutionalization of marriage, in which social norms about family and personal life count for less than they did during the heyday of the companionate marriage, and far less than during the period of the institutional marriage. Instead, personal choice and self-development loom large in people's construction of their marital careers. » [↑](#footnote-ref-43)
44. Le taux de nuptialité est le rapport du nombre de mariages de l'année à la population totale moyenne de l'année. [↑](#footnote-ref-44)
45. De 2003 à 2005, le taux de nuptialité s'est à peu près maintenu puisqu'il était de 6,2 pour mille en 2005 (Munson et Sutton, 2006). [↑](#footnote-ref-45)
46. « Family matters. Despite ail the dire predictions that the family is doomed, people continue to knit themselves together like tapestries - sometimes like crazy quilts - no matter what ». [↑](#footnote-ref-46)
47. À ce titre, étant donné que les hommes ont de plus en plus de mal à trouver un emploi stable (contrairement aux générations précédentes), ils repoussent le moment du mariage jusqu'à ce qu'ils trouvent un emploi stable et bien payé qui leur permette de s'occuper de leur famille. En attendant, ils choisissent l'union libre comme forme de vie familiale, ce qui contribue au recul du mariage (Cherlin, 2004) [↑](#footnote-ref-47)
48. « It has evolved from a marker of conformity to a marker of prestige. Marriage is a status one builds up to, often by living with a partner beforehand, by attaining steady employment or starting a career, by putting away some savings, and even by having children ». [↑](#footnote-ref-48)
49. Les données dont on dispose aujourd'hui montrent que la dissolution des couples est encore plus fréquente chez les couples en union libre que chez les couples mariés. Pour approfondir cette question, lire Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk (2004). [↑](#footnote-ref-49)
50. De façon intéressante, l'Alberta et le Québec n'admettent pas le partage des biens entre les partenaires non-mariés au moment de la séparation (comme c'est le cas pour des époux qui divorcent), mais pour deux raisons très différentes. L'Alberta, qui considère le mariage comme le type de famille idéal, ne voulait pas le mettre au même niveau que le concubinage de peur que cela nuise au mariage. En revanche, le Québec refusait le partage des biens sous le prétexte que les gens choisissent l'union libre afin d'éviter les obligations liées au mariage. La Cour suprême du Canada a donc tranché et a décidé qu'à moins qu'un contrat n'ait été rédigé avant la séparation par les partenaires en concubinage, ils ne pouvaient pas demander une pension ni partager les biens acquis pendant l'union, comme c'est le cas des époux qui divorcent (Le Bourdais et Lapierre-Adamcyk, 2004). De même, les conjoints de fait qui se séparent ne peuvent prétendre à une pension alimentaire au Québec (pour les conjoints seulement, les enfants, eux, en reçoivent une) alors qu'ils y ont droit dans les autres provinces. [↑](#footnote-ref-50)
51. Toutefois on ne peut pas les comptabiliser puisqu'on ne peut pas les distinguer des couples mariés. [↑](#footnote-ref-51)
52. Ces données ne tiennent pas compte des couples du même sexe en union libre. Leur tendance est toutefois assez marginale puisqu'en 2001, la première année de recensement où ils étaient comptabilisés, ils représentaient 0,5% de tous les couples canadiens. [↑](#footnote-ref-52)
53. Outre les variations provinciales importantes que l'on retrouve au Canada, il existe aussi de grandes différences, bien que peu documentées, entre les groupes ethniques. Les populations d'origine chinoise ou indienne étaient ainsi moins nombreuses à trouver l'union libre acceptable. Pour approfondir ce sujet, lire Mitchell (2001). [↑](#footnote-ref-53)
54. De façon intéressante, le facteur géographique vient confirmer l'exceptionnelle implantation de l'union libre dans les mœurs familiales au Québec. Contrairement à ce que l'on pourrait penser - et à ce qui a cours dans les autres provinces - l'union libre, au Québec, ne s'est pas seulement imposée dans les grandes régions urbaines, mais dans tout le Québec, comme le confirment Lapierre-Adamcyk, Marcil-Gratton et Le Bourdais (2000 : 415) : « il semble que la diffusion récente de l'union libre ait renversé l'ordre établi dans le passé : les régions rurales ou éloignées des grands centres urbains constituent aujourd'hui au Québec les foyers les plus avancés quant à l'adoption de l'union libre en comparaison avec la région métropolitaine de Montréal ». Les régions rurales et plus reculées, pourtant réputées plus traditionnelles et religieuses dans l'imaginaire collectif, ont donc très largement adopté ce mode d'union, au point qu'elle y est plus répandue que dans les métropoles, qui compte de très nombreuses communautés immigrantes parmi lesquelles l'union libre n'est pas encore aussi répandue que chez les québécois francophones. C'est bien le signe le plus frappant de la très large acceptation de l'union libre comme forme de vie conjugale et familiale au Québec. [↑](#footnote-ref-54)
55. Il faut tout de même prendre des précautions avec les données américaines car elles proviennent d'une enquête menée auprès des habitants de Détroit aux États-Unis, et ne peuvent donc être directement comparées aux données canadiennes. En l'absence de données de meilleure qualité, Le Bourdais et Marcil-Gratton (1996) utilisent celles-ci pour illustrer les tendances divergentes que l'on trouve au Canada et aux États-Unis en termes de tendances conjugales. [↑](#footnote-ref-55)
56. La province majoritairement anglophone de l'Ontario offre une belle comparaison avec le Québec à cause de certaines similitudes, notamment la taille de sa population, la structure de son économie, son histoire plus ou moins similaire, et également à cause de sa proximité géographique. La comparaison entre ces deux provinces est donc récurrente chez les chercheurs canadiens qui essayent de comprendre la particularité du Québec au regard des autres provinces. [↑](#footnote-ref-56)
57. D'ailleurs, comme le relèvent Le Bourdais et Marcil-Gratton (1996), dans la statistique américaine il est toujours question de *nonmarital fertility* ou de *premarital fertility ;* la fécondité est donc toujours pensée par rapport au mariage. [↑](#footnote-ref-57)
58. Cette citation est reprise de Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre : le mariage dans la France féodale,* Paris, Hachette, 1981. [↑](#footnote-ref-58)
59. Avec de telles proportions, le Canada et les États-Unis se placent entre la Norvège et la France (respectivement 6,1% et 6,8%) et la Suède (16,3%) (Nations Unies, 1976). [↑](#footnote-ref-59)
60. Les dernières données disponibles nous informent qu'en 2009 ce sont même 63% des bébés québécois qui sont nés hors mariage. Données disponibles sur le site internet de l'Institut de la statistique du Québec à l'adresse suivante : [URL](https://statistique.quebec.ca/fr/document/la-diffusion-des-naissances-hors-mariage-1950-2003). (consulté le 15 décembre 2010). [↑](#footnote-ref-60)
61. « Clearly, marriage no longer constitutes the sole acceptable way to become a parent, and nonmarital pregnancies do not automatically bring social réprobation, forcing young mothers to either rapidly marry the child's father or place the child for adoption ». [↑](#footnote-ref-61)
62. Les enfants pris en compte dans ces données sont ceux âgés de moins de 14 ans selon le recensement canadien de 2006, mais ceux de moins de 18 ans selon le *US Census Bureau* en 2007. [↑](#footnote-ref-62)
63. Les naissances hors mariage sont du moins considérées comme telles aux États-Unis (Duchesne, 2004 : 24), ce qui s'explique par l'importante proportion de ces naissances qui proviennent de mères célibataires plutôt que de couples en union libre. Les recherches faites au sujet des mères seules indiquent que ces femmes se trouvent souvent dans des situations économiques difficiles, ainsi aux États-Unis on compte que presque la moitié (47%) des mères célibataires vivent sous le seuil de pauvreté. Le taux de pauvreté des mères célibataires est bien plus élevé aux États-Unis que dans les principaux pays occidentaux (5% pour la Suède, 12% pour la France, 22% pour les Pays-Bas) mais notons tout de même que le Canada est lui aussi bien loin d'être un exemple en la matière avec 40% des mères célibataires sous le seul de pauvreté (Christopher, 2002 : 228). Cela dit, comme nous l'avons vu précédemment, les naissances de mères célibataires sont moins nombreuses au Canada, où la plupart des naissances hors mariage sont le résultat du choix de l'union libre (surtout au Québec), et sont donc moins problématiques en ce sens. [↑](#footnote-ref-63)
64. Ce titre reprend en partie le titre de l'ouvrage de Jacques Henripin, Paul-Marie Huot, Evelyne Lapierre-Adamcyk et Nicole Marcil-Gratton (1981), *Les Enfants qu'on n'a plus au Québec.* [↑](#footnote-ref-64)
65. L'indice synthétique de fécondité *{total fertility raté)* estime le nombre moyen d'enfants que les femmes âgées de 15 à 49 ans auront au cours de leur vie. [↑](#footnote-ref-65)
66. Le seuil de remplacement des générations est le nombre moyen d'enfants par femme nécessaire au remplacement à long terme d'une population, en fonction d'un certain niveau de mortalité, et sans prendre en compte les migrations. Il s'élève aujourd'hui à 2,1 enfants par femme. [↑](#footnote-ref-66)
67. Neil Gilbert (2008) observe une différence remarquable entre les femmes sans enfants d'hier et celles d'aujourd'hui, donc nous offrons ici la citation sans pour autant nous risquer à la traduire car cette distinction perd son sens en français : « Postmodern women, for whom the optimal lifestyle involves no children, see themselves as *childfree* rather than *childless »* (Gilbert, 2008 : 40). En effet, l'absence d'enfant chez des femmes qui ont une vie sexuelle, sont souvent en couple et ont, dans la plupart des cas, fait des études, relève plus d'un choix de vie ou d'un choix de carrière que d'un échec ou d'une isolation sociale. [↑](#footnote-ref-67)
68. En comparaison, les familles sans enfants ne représentaient que 35,3% des familles de recensement en 1986. [↑](#footnote-ref-68)
69. Nous aurons l'occasion de voir l'importance du rôle des femmes et des mères sur le marché du travail dans le chapitre suivant. [↑](#footnote-ref-69)
70. II est également intéressant de se pencher sur les variations régionales, qui vont de 22,5 ans pour le Mississippi à 27,8 pour le Massachusetts (Mathews et Hamilton, 2002 : tableau 2), ce qui signale que l'âge moyen de la mère au moment de la première naissance est un bon indicateur des tendances traditionnelles ou non envers la famille. En effet, le Massachusetts est l'un des États américains les plus libéraux en termes de famille, et se trouve notamment être le premier à avoir légalisé le mariage homosexuel. [↑](#footnote-ref-70)
71. Arsène Dumont, démographe français du XIXe siècle, est le premier à faire le lien entre la baisse de la fécondité et le processus d'individualisation. Lire Arsène Dumont, *Dépopulation et civilisation,* Paris, Lecrosnier, 1890 et *Natalité et démocratie,* Paris, Schleicher Frères, 1898. [↑](#footnote-ref-71)
72. « society [...], previously organized around society itself, the nation or God, is reorganized along this new notion of the individual ». [↑](#footnote-ref-72)
73. « Between 1959 and 1969 Québec eut its crude birth rate in half, accomplishing in ten years what had taken the rest of the country over a century. The province entered the 1970's with the lowest birth rate of any province ». [↑](#footnote-ref-73)
74. « In the 1940's each Quebec woman had on average about four children ; in the 1970's, about two. This transformation of the French-Canadian family was the most dramatic evidence of the province's 'Quiet Revolution' ». [↑](#footnote-ref-74)
75. On pourrait en faire la traduction française suivante : « Les transformations familiales de part et d'autre de la frontière canado-américaine : quand le trainard devient le *leader »*. [↑](#footnote-ref-75)
76. « We shall also point to the fundamental rôle of trends in French-speaking Québec in distinguishing Canadian demographic indicators ; without Québec's specific conservatism in the past and today's tremendous reversai of its marital fertility behaviors, Canada's kinship with the US would be far more obvious ». [↑](#footnote-ref-76)
77. « Demographic indicators of family life have gone through major upheavals over the past 50 years in both Canada and the US. Once lagging behind the US in the rapidity and intensity of the changes it experienced, Canada has recently taken the lead as far as family indicators are concerned. [...] Québec has played a central role in this reversai of trends, first by slowing down the pace of changes until the 1970s, and then by accelerating it after that point ». [↑](#footnote-ref-77)
78. Citation tirée de Dandurand (1988 : 145). [↑](#footnote-ref-78)
79. Les auteurs notent qu'au Québec, 83% de la population interrogée se déclare de religion catholique, contrairement aux autres provinces qui sont à large majorité protestante, à l'image de l'Ontario où seulement 35% des gens se disent catholiques (Laplante, Miller et Malherbe, 2006 : 216). [↑](#footnote-ref-79)
80. Laplante, Miller et Malherbe (2006 : 216) résument la situation de la démographie québécoise de la sorte : 30% des couples ne sont pas mariés, presque la moitié des mariages finissent en divorce, 28% des couples avec enfants à la maison ne sont pas mariés, et environ 3 grossesses sur 10 finissent par un avortement. Tous ces comportements sont contraires à la doctrine catholique en ce qui concerne le mariage et la procréation étant donné que cette dernière insiste sur l'importance du mariage et condamne fermement le divorce et l'avortement. [↑](#footnote-ref-80)
81. « These differences can be explained, at least in part, by the fact that almost all of Quebec's French-speaking population during the 1960s belonged to the Roman Catholic Church, at a time when local Catholic Church was changing in one important way while failing to change in another equally important one. More specifically, [...] the Church authorities' refusal either to change their doctrine on marriage and sexuality or to allow the laity to play a decisional rôle in the définition of doctrine and the orientation of pastoral activities gave Roman Catholics a strong motive for abandoning the Christian tradition as the provider of moral guidelines on sexual and family matters ; at the same time, the withdrawal of local Roman Catholic authorities from the set of institutions that structured people's lives « from the cradle to the grave » made it possible for Quebecers to actually abandon this tradition ». [↑](#footnote-ref-81)
82. « Women were excluded from many paid jobs and daughters were less likely than sons to inherit family property, so securing a marital partner was particularly important for women. Even when women found wage work, they were seldom able to support themselves on their low wages. They needed a husband to earn most of the household money but also to provide them with legitimate children, which raised their status in the community ». [↑](#footnote-ref-82)
83. La conservation des aliments a longtemps été un enjeu essentiel de survie. Celle-ci faisait appel à des techniques dont les femmes avaient la charge et pour lesquelles les hommes n'avaient ni les connaissances ni le temps nécessaire. Avec l'avènement des appareils électroménagers contemporains tel que le réfrigérateur, il est évident que prendre une épouse n'est plus un enjeu de survie alimentaire pour les hommes. [↑](#footnote-ref-83)
84. « An important barrier to labour force participation for women was marriage. The expectation was that a married woman would be supported by her husband ». [↑](#footnote-ref-84)
85. « Until marriage the girl has been almost as free as her brother ; if she has had a job, she has spent her money as she wished [...].Until her decision to marry she is expected to be guided by the same considerations in the choice of a job which influence her brother - chance for advancement or security, interest, or money, or any combination of these. Once engaged, however, her life-orientation is expected to undergo a sharp change - ambition to shift from job to home ». [↑](#footnote-ref-85)
86. Le *U.S. Department of Labor* est l'équivalent de notre ministère du Travail français. [↑](#footnote-ref-86)
87. Comparer les données américaines et canadiennes relatives à la participation au marché du travail se révèle délicat dans la mesure où la statistique officielle américaine tient compte de toute la population active (qu'elle soit rémunérée ou en recherche d'emploi) alors que la statistique officielle canadienne ne compte que la population active rémunérée. Par conséquent, et bien que léger - en 2004 les femmes au chômage ne représentent que *5%* du total de la population active américaine *(U.S. Department of Labor,* 2005 : 8) - ce décalage doit être pris en compte. Toutefois, cette comparaison cherche à illustrer la similarité des tendances de ces deux pays, et celle-ci n'est nullement remise en cause ici. [↑](#footnote-ref-87)
88. La population active regroupe les individus qui occupent un emploi salarié ainsi que ceux qui sont en recherche d'emploi et qui bénéficient d'une allocation chômage. Selon les sources dont nous disposons ou la pertinence de l'information, nous serons amenée à utiliser tour à tour les mesures de la population active dans son ensemble ou de la population occupant un emploi rémunéré uniquement. [↑](#footnote-ref-88)
89. Une fois de plus, il convient de prendre des précautions lorsque l'on met en vis à vis les données américaines et canadiennes. La comparaison entre le taux de participation des femmes sur le marché du travail aux États-Unis et au Canada doit tenir compte du fait que si la statistique canadienne compte toutes les femmes de plus de 15 ans, la statistique américaine les comptabilise à partir de 16 ans. Par ailleurs, les statistiques qui sont exposées ici représentent seulement les femmes qui occupaient un emploi rémunéré au moment de l'enquête, et non celles qui étaient en recherche d'emploi mais tout de même comptabilisées sur le marché de l'emploi. [↑](#footnote-ref-89)
90. Rappelons tout de même que celle-ci n'est rendue légale qu'en 1969 au Canada. [↑](#footnote-ref-90)
91. « Some of these couples work in different cities or countries but live together on the weekends or at regular intervals. This indicates that living arrangements are becoming more varied but also suggests that employment opportunities continue to influence intimate relationships and family formation ». [↑](#footnote-ref-91)
92. La statistique canadienne comptabilise ici les mères par la présence au domicile d'enfants de moins de 16 ans, alors que la statistique américaine compte les enfants restés au foyer jusqu'à leur 18 ans. Cela n'entame cependant en rien les tendances générales démontrées par ces données. Par ailleurs, nous insistons une fois de plus sur le fait que nous comptons ici les femmes qui font partie de la population active occupée - c'est-à-dire celles qui exercent un emploi salarié - et non toute la population active, puisque nous laissons les demandeuses d'emploi de côté. [↑](#footnote-ref-92)
93. Il peut être intéressant de noter que le taux de participation des mères américaines employées est monté jusqu'en 2000, année pendant laquelle 69% des mères avec enfants de moins de 18 ans exercent un emploi rémunéré, et qu'il n'a cessé de descendre depuis *(U.S. Department of Labor,* 2005 : 19). [↑](#footnote-ref-93)
94. Notons, ici encore, que la participation des mères d'enfants de moins de trois ans a continuellement augmenté jusqu'à connaître son maximum en 2000 (55% de ces mères exercent alors une profession, comparativement à 50% en 2004) et qu'elle baisse progressivement depuis *(U.S. Department of Labor,* 2005b : 20). [↑](#footnote-ref-94)
95. Aux États-Unis et au Canada, selon les provinces et les États, le système éducatif ne commence que vers l'âge de 5 ou 6 ans. L'équivalent de la maternelle américaine *(kindergarden)* débute à 5 ans, il revient aux parents de trouver un système de garderie ou d'éducation pour leurs enfants avant cet âge s'ils le souhaitent. Il en va de même au Canada, avec des variations selon les provinces, à l'image de l'Ontario et du Québec qui offrent un service public facultatif de maternelle dès l'âge de 4 ans, ou des Prairies qui en dispensent les enfants et dans lesquelles ces établissement sont donc peu répandus et peu accessibles. [↑](#footnote-ref-95)
96. Les femmes qui n'ont pas la chance de se voir offrir des prestations de maternité par leur employeur n'ont droit qu'aux six semaines habituellement allouées suite à un accouchement pour des raisons médicales (Berger et Walfogel, 2004). [↑](#footnote-ref-96)
97. « Although maternity leave policies have been significantly expanded in the United States over the last two décades, new mothers in the U.S. still tend to have shorter periods of job protected leave and less access to paid leave than women in other advanced industrialized countries. New mothers in the U.S. also differ from their peers in other nations in that they tend to return to work much more quickly after birth. The fact that women return to work so much more quickly in the U.S. than in other nations is probably the result of a combination of preferences, social norms, and opportunities, as well as employer and government policies ». [↑](#footnote-ref-97)
98. « These findings suggest that leave coverage allows mothers greater opportunities to remain at home during the first 12 weeks following birth, but that it is also associated with their being more likely to return to work later in the year ». [↑](#footnote-ref-98)
99. Ces subventions, qui existent sous différentes formes dans la plupart des États américains et des provinces canadiennes, sont des aides financières ayant pour but d'aider les familles en prenant en charge une partie du coût que représente la garde des enfants. [↑](#footnote-ref-99)
100. II convient une fois de plus de prendre garde en utilisant les statistiques officielles américaines et canadiennes pour les comparer : *Statistique Canada* définit le temps partiel par un emploi de moins de 30 heures par semaine alors que le *U.S. Department of Labor* définit les travailleurs à temps partiels comme étant ceux qui travaillent moins de 35 heures par semaine. Cette légère différence risque de créer un décalage, qui n'est cependant pas significatif dans notre comparaison puisqu'il ne remet pas en cause la tendance générale, qui est la quasi-similarité du Canada et des États-Unis quand à la féminisation de l'emploi à temps partiel. [↑](#footnote-ref-100)
101. « The family strategy of balancing the paid work of spouses becomes more difficult when there are children, and couples are more likely to opt for maximizing the income of one spouse while temporarily sacrificing the income of the other spouse. Thèse outcomes are far from being gender-neutral ». [↑](#footnote-ref-101)
102. Cela comprend le temps passé avec des membres de la famille pendant les activités qui ne sont pas le travail rémunéré, les soins personnels ou le sommeil. [↑](#footnote-ref-102)
103. Les activités « productives » rassemblent les activités effectuées dans le cadre du travail rémunéré mais également dans celui du travail non rémunéré. Longtemps non reconnu, le travail non rémunéré, qui comprend toutes les tâches domestiques et les soins aux membres de la famille, est pris en compte depuis le recensement canadien de 1996. Cette reconnaissance du travail non rémunéré a fait dire à la sociologue canadienne Marlene Mackie (1991 : 221) que l'une des plus grandes réussites du mouvement des femmes a été « la visibilité des activités domestiques non rémunérées et leur définition comme travail productif ». [↑](#footnote-ref-103)
104. Dans ces calculs, le travail total regroupe toutes les activités dites « productives », que l'on pourrait dans le cas présent diviser en trois catégories : le travail rémunéré, le travail non rémunéré, et les études, ainsi que toutes les activités qui leur sont attenantes. Il convient une fois de plus de prendre des précautions dans la comparaison entre l'emploi du temps des Américains et celui des Canadiens puisque la catégorisation des activités peut varier légèrement. En revanche, la comparaison entre les hommes et les femmes au sein de chaque pays est totalement cohérente puisque les catégories sont les mêmes pour les deux sexes. [↑](#footnote-ref-104)
105. Le travail non rémunéré rassemble dans cette enquête toutes les tâches domestiques et les activités qui y sont reliées (y compris les différentes courses et achats attenants à l'entretien d'un foyer, et les recours aux services professionnels et d'entretien), le soin des enfants et des autres membres de la famille, ainsi que les activités civiques et bénévoles.

     De manière générale, on peut souvent regrouper le travail non rémunéré en trois catégories. Tout d'abord les tâches domestiques : les repas (cuisiner, faire du thé, mettre le couvert, nettoyer après les repas), le ménage, le linge, les réparations et l'entretien, ainsi que toutes les autres tâches domestiques (telles que ranger les courses, s'occuper des animaux domestiques.). Viennent ensuite toutes les activités concernant les soins : soins aux enfants principalement (les nourrir, les changer, les habiller, les coucher, les instruire, les éduquer, les aider pour leurs devoirs scolaires, les soigner, jouer avec eux), mais également soins aux adultes (aide aux autres membres de la famille, le plus souvent les personnes âgées ou handicapées). Enfin, toutes les autres tâches non rémunérées et liées à la vie sociale et familiale, les courses de biens et de services, la gestion de la maison (banquier, factures, etc.), les trajets et le bénévolat (adapté de Beaujot, 2000 : 182). [↑](#footnote-ref-105)
106. « Meanwhile, the stagnation or décline in average male real wages has apparently led some middle-class men to emphasize intense family ties as a class marker or as a compensation for their inability to achieve greater success in the workplace ». [↑](#footnote-ref-106)
107. « Fathers were considered particularly important as a masculine influence in the increasing suburban, middle-class world of the 1950s. Thus, men could express their masculinity at home rather than at work ». [↑](#footnote-ref-107)
108. « [...] in each of these stages in the development of American fatherhood there were definite cultural guidelines for fathers on what was expected in performing the role of a father ». [↑](#footnote-ref-108)
109. « androgynous fathers who incorporate 'feminine attributes' into their own style of fathering ». [↑](#footnote-ref-109)
110. Il est tout de même important de noter que le concept du père nourricier, impliqué dans l'éducation et les soins de ses enfants, a déjà été à la mode auparavant, notamment au XVIIe et au XVIIIe siècle, alors que ce dernier prenait une part active dans la famille et particulièrement auprès de ses enfants (Gavanas, 2004). Ce n'est qu'avec l'avènement de l'économie de marché du XIXe siècle que le père a été exclu de la sphère familiale et que celle-ci est devenue associée à la féminité : « La société industrielle exigeait que la paternité des hommes de classe moyenne tourne désormais autour des horaires de travail au lieu des conditions économiques préindustrielles qui étaient centrées sur le foyer, et où la paternité faisait partie du travail de tous les jours » (Gavanas, 2004 : 7). Le concept du « nouveau père » reprend donc beaucoup d'éléments déjà utilisés dans les anciennes conceptions nord-américaines de la paternité, comme le constate LaRossa (1997 : 3) : « Même s'il peut être gratifiant pour les hommes de la fin du XXe siècle de croire qu'ils font partie de la première génération qui change une couche ou donne son bain au bébé, la simple vérité est que ce n'est pas le cas ». Pourtant, selon Pleck (1987), il y a bien des éléments nouveaux à la paternité qui sont venus se rajouter aux modèles précédents depuis la fin du XXe siècle : « Ce nouveau père est différent des images plus anciennes du père impliqué par plusieurs aspects clés : il est présent à la naissance ; il est impliqué auprès de ses enfants quand ceux-ci sont en bas âge, pas seulement quand ils sont plus grands ; il participe véritablement au quotidien au soin des enfants et ne participe pas seulement aux jeux ; il est impliqué auprès de ses filles autant qu'auprès de ses fils » (Pleck, 1987 : 93). [↑](#footnote-ref-110)
111. On entend ici par famille intacte une cellule familiale non recomposée qui comprend au moins un enfant vivant avec ses deux parents biologiques ou adoptifs. [↑](#footnote-ref-111)
112. « One of the findings that was useful for highlighting the values associated with spending time was the perception on the part of these fathers that they were différent from the previous generation of fathers. Whereas the previous generation of fathers was perceived to be inattentive to matters of spending time with the children, this generation expresses a strong, family-based temporal conscience that keeps them vigilant in their fathering commitment ». [↑](#footnote-ref-112)
113. « There was an increasing awareness on the part of these fathers that they should spend more time with their children, which reflects the dominant ideology that men are supposed to be available and nurturant as fathers ». [↑](#footnote-ref-113)
114. Cette conclusion s'impose pour les hommes dans les familles intactes du moins, nous ne saurions présumer que cette tendance s'applique pour les pères dans les autres structures familiales, en particulier dans le cas des pères qui ne vivent plus avec leur enfant. [↑](#footnote-ref-114)
115. En ce qui concerne la contribution financière au foyer, on se situe même au-delà de l'égalité homme femme puisque le *U.S. Department of Labor* annonçait en 2005 que parmi les couples mariés à deux revenus, 26% des femmes gagnaient plus que leur mari. Cette proportion atteignait 33% si l'on prenait en compte toutes les familles composées d'un couple marié dans lequel la femme avait des revenus provenant d'un emploi salarié, mais l'homme pas nécessairement *(U.S. Department of Labor,* 2009 : tableau 25). [↑](#footnote-ref-115)
116. « In other words, wives and husbands display their 'proper' gender rôles through the amount and type of housework they perform ». [↑](#footnote-ref-116)
117. « Rather, the more a husband is dependent on his wife economically, the less housework he does, most likely as a way to reassert his masculinity ». [↑](#footnote-ref-117)
118. Nous nous interrogeons alors sur la fiabilité des données de l'enquête menée sur l'implication des hommes dans les tâches non rémunérées en 1998 aux États-Unis ; les résultats ne paraissent pas en totale cohérence avec ceux de l'enquête d'avant ni ceux de l'enquête suivante en 2003, or le panel de personnes sondées en 1998 est bien plus restreint (381 personnes interrogées) que celui de l'enquête de 2003 (6 346 personnes interrogées), il nous semble donc que les résultats de l'enquête de 2003 reflètent mieux la réalité. [↑](#footnote-ref-118)
119. « [...] fathers in Norway do a similar amount of unpaid work or less than fathers in the United States because although women's labor force participation rates are similar in both countries, employed women in the United States work longer hours ». [↑](#footnote-ref-119)
120. Dans ce rapport de *Statistique Canada* comparant les heures travaillées, dans le cadre de l'emploi rémunéré, aux États-Unis et au Canada de 1979 à 2000, Heisz et LaRochelle-Côté (2003) constatent que l'écart dans les heures travaillées par personne s'est creusé durant les années 1980 et s'est amplifié durant les années 1990, à cause de l'augmentation des heures aux États-Unis et de la stagnation des heures au Canada. Les femmes ont un rôle à jouer dans cet écart puisque l'augmentation relative du nombre d'heures aux États-Unis durant les années 1990 tenait surtout à une augmentation plus rapide du nombre d'heures travaillées par employé, en particulier chez les femmes. [↑](#footnote-ref-120)
121. « When researchers note, for instance, that women take the major responsibility for domestic tasks, they often do not sufficiently link this phenomenon to men's greater responsibility for the family income ». [↑](#footnote-ref-121)
122. « A fundamental paradox of our time is that the celebration of male involvement in families has been accompanied by a decline in actual amount of time that men spend in families. Men today are more and less involved in family life than a generation ago. On the one hand, many men are more prepared than in the past to play an active, nurturing role in the lives of their children and to participate more equally in child care and domestic chores. [...] On the other hand, as a resuit of delayed marriage, unmarried cohabitation, and divorce, men also spend a declining proportion of their adult lives as fathers and husbands ». [↑](#footnote-ref-122)
123. Ces données du *National Center for Health Statistics* de 1990 proviennent en fait de dix-neuf États américains, à savoir l'Alabama, l'Alaska, le Connecticut, l'Idaho, l'Illinois, le Kansas, le Michigan, le Missouri, le Montana, le Nebraska, le New Hampshire, l'Oregon, la Pennsylvanie, le Rhode Island, le Tennessee, l'Utah, le Vermont, la Virginie, et le Wyoming. La variation régionale quant à la proportion de gardes accordées au père allait de 5,3% pour le Connecticut à 12,2% pour le Nebraska (Clarke, 1995). [↑](#footnote-ref-123)
124. « Parents must establish new rules for parenting together in their new family structure while at the same time relinquishing their roles as marital partners. Moreover, their individual rôles as parents are significantly altered. The majority of mothers must adjust to the role of sole physical custodian, taking on primary responsibility for household management and the day-to-day parenting needs of their children. Fathers, on the other hand, must adjust to the loss of a shared residence with their children, described by many men as the most significant loss of the divorce process ». [↑](#footnote-ref-124)
125. « In stepmother and blended families, fathers need to balance their responsibilities to past and présent families, in terms of relationships, economic support, and even geographical proximity ; in stepfather families, they probably hâve to adjust more often to full-time live-in stepchildren ». [↑](#footnote-ref-125)
126. « The overall picture is one of growing uncertainty surrounding the paternal role. Even in the 'simplest' situation, within the context of a stable intact family, men have to work out their particular role as a father in response to life course events in a rapidly changing world - the arrival of additional children, changes in work or workplace, starting school or moving house, to name but a few - which perturb the status quo and which may involve a reorganization of the division of labour and responsibility between the parents. The challenge is evidently greater for the growing numbers of men involved in more complex life courses, i.e. for those who experience parental transitions as a result of increasingly unstable conjugal relations ». [↑](#footnote-ref-126)
127. Aux États-Unis et au Canada, les jeunes femmes de 25 à 34 ans comptent pour plus de la moitié des gens de leur âge titulaires d'un diplôme d'études supérieures (Therborn, 2004). [↑](#footnote-ref-127)
128. Inglehart et Norris (2003 : 30) expliquent qu'aujourd'hui encore, « les femmes qui travaillent dans des secteurs tels que l'enseignement, la santé ou les organisations bénévoles, qui reflètent le rôle traditionnel des femmes en tant que nourricières, rencontrent moins de barrières que celles qui défient les stéréotypes sexuels conventionnels dans les institutions militaires, politiques ou religieuses ». [↑](#footnote-ref-128)
129. Si les femmes ne semblent pas prêtes à abandonner les domaines traditionnellement féminins, l'on peut encore plus s'inquiéter de constater qu'elles ont de moins en moins tendance à se diriger vers des postes de direction, qui restent alors la mainmise des hommes. En effet, les femmes ne représentent que 22% des cadres supérieurs au Canada en 2004, alors qu'en 1996 ce chiffre s'établissait à 27% (*Statistique Canada,* 2006a). [↑](#footnote-ref-129)
130. Le calcul comprend ici un salaire ajusté pour le travail à temps partiel. On prend en compte le salaire horaire, en partant du principe que le travail à temps partiel est en fait la moitié d'un temps plein. [↑](#footnote-ref-130)
131. « On the one hand, a reduction in maie wages, rising unemployment and higher female education create opportunities for women to work, thereby demanding a greater maie involvement in traditionally female roles in the home and strengthening the father/child bond ; separation and divorce, on the other hand, weaken links between children and their fathers who may henceforth assume neither the provider nor the carer role ». [↑](#footnote-ref-131)
132. « The sexual revolution, which undermined the monogamy-for-sexual access bargain implicit in traditional marriage ; the influx of women into the workforce, which diminished men's rôle as sole breadwinner ; the legalization of abortion, which led many men to shed moral responsibility for a child's birth ; the growth in divorce and nonmarital cohabitation, which have made families somewhat less stable than in the past ». [↑](#footnote-ref-132)
133. « Post-patriarchy means adult autonomy from parents and equal male-female family rights - not just as proclaimed rights but as justiciable claim rights ». [↑](#footnote-ref-133)
134. En 1951, pour la première fois, il est explicitement indiqué dans les instructions du recensement canadien que l'époux serait considéré comme le chef du ménage. Jusque là, bien qu'il n'existait pas de directive explicite à ce sujet, l'homme ou l'époux était naturellement considéré comme le « chef » du ménage. On a continué de considérer l'époux comme le chef du famille jusqu'en 1976, année où, suite à la forte opposition de la part des personnes recensées, il a été décidé que l'époux ou l'épouse pouvait être considérée comme le chef du ménage. Ce terme a finalement été abandonné lors du Recensement de 1981. [↑](#footnote-ref-134)
135. En réalité, le *WVS* comprend cinq vagues, toutefois celle qui a été réalisée en 1995 a bien été menée aux États-Unis mais n'a pas concerné le Canada, ce qui la rend non pertinente dans le cas de notre analyse. [↑](#footnote-ref-135)
136. II convient de préciser que la vague de 2000 a bien été menée cette année-là au Canada, mais elle a en réalité été conduite en 1999 aux États-Unis. Cela ne remet pas en cause la pertinence des résultats pour la comparaison entre les trois sociétés. Pour des raisons pratiques, lorsque nous ferons référence aux résultats américains de 1999 ainsi qu'aux données canadiennes de 2000, nous les désignerons en tant que vague de 2000. [↑](#footnote-ref-136)
137. II nous a semblé préférable de prendre en compte, pour les données canadiennes, la variable de la résidence plutôt que celle de la langue. C'est la différence culturelle et sociale entre le Québec et le reste du Canada que nous cherchons à mettre en évidence, et non entre les deux langues officielles, même s'il est indéniable que la langue française joue un rôle clé dans la particularité du Québec. Nous avons cependant privilégié l'aspect culturel dans son ensemble, qui s'étend également, nous le croyons, aux anglophones de cette province majoritairement francophone. [↑](#footnote-ref-137)
138. Adams (2003) détermine cela au vu du nombre de répondants américains et canadiens en accord avec l'affirmation suivante en 2000, « Le père de famille doit être le maître du foyer » *(The father of the family must be the master in his own home).* Cette affirmation remporte 21% d'adhésions dans la plus patriarcale des régions canadiennes, l'Alberta, alors que dans la moins patriarcale des régions américaines, la Nouvelle Angleterre (cette région comprend le Maine, le New Hampshire, le Vermont, le Massachusetts, le Connecticut, et le Rhode Island), 29% des répondants sont d'accord avec la suprématie du père à la maison. En revanche celle-ci est acclamée par 71% des répondants dans la région du Sud profond (composée du Tennessee, de l'Alabama, et du Mississippi), sans conteste la région la plus patriarcale aux États-Unis. [↑](#footnote-ref-138)
139. Le sociologue Ron Inglehart, qui note une évolution considérable des valeurs sociales à tous les niveaux dans les pays industrialisés au cours de ces dernières décennies, définit celle-ci en ces termes : « un nouvel ensemble de valeurs postmodernes transforme les normes sociales, politiques, économiques et sexuelles des pays riches autour du globe » (Inglehart, 2000 : 222) (« But during the past few decades, a new set of postmodern values has been transforming the social, political, economic, and sexual norms of rich countries around the globe »). [↑](#footnote-ref-139)
140. Un exemple typique de ce que peut être une approche conservatrice des valeurs familiales nous est offert par *The Traditional Values Coalition,* un groupe pro-famille américain, dont la définition des valeurs traditionnelles, fondées ici sur les enseignements de la Bible, comprend l'abstinence avant le mariage et la fidélité durant celui-ci, le patriotisme, la loyauté envers le pays et la participation politique, ainsi que les valeurs absolues du bien et du mal. Les valeurs traditionnelles comprennent également la défense du droit à la vie, uniquement pour les âmes innocentes (« nous n'avons pas le droit de tuer des enfants non-nés, ni d'assassiner les personnes âgées via l'euthanasie. Cependant, nous sommes favorables à la peine de mort »). En revanche, l'homosexualité, la bisexualité, la transsexualité sont condamnées, de même que les autres comportements sexuels « déviants » (« La Bible condamne clairement tous les comportements sexuels en dehors du mariage entre un homme et une femme ») et la pornographie (qui représente « une menace pour la stabilité des familles » et qui « se solde fréquemment par des ruptures familiales, des brutalités sur les enfants, et de la violence domestique »). Pour lire l'ensemble des points qui définissent les valeurs traditionnelles selon *The Traditional Values Coalition* (ainsi que les citations originales en anglais) on se reportera à l'article « Traditional Values Defined » publié sur leur site internet à l'adresse suivante :

     <http://traditionalvalues.org/content/defined> (consulté le 10 juin 2011). [↑](#footnote-ref-140)
141. Cette peur de la fragilité familiale est bien illustrée en 1978 dans le discours de Clare Boothe Luce, femme politique du Parti républicain. Ses propos montrent bien à quel point certains peuvent lier l'effondrement des normes familiales traditionnelles à tous les autres maux de la société : « Aujourd'hui, 50% des mariages finissent par un divorce, une séparation ou une désertion. [...] Les taux de mariages et de naissance chutent. Le nombre de parents seuls et de familles qui n'ont qu'un seul enfant augmente. De plus en plus de jeunes gens vivent ensemble sans être mariés. [...] Les relations sexuelles avant le mariage et extraconjugales n'inquiètent plus ni les parents ni les conjoints. [...] Le nombre d'incestes, d'attouchements sexuels sur des enfants, de viols, ainsi que de violence faites aux enfants et aux femmes, augmente de façon constante. Les fugues d'enfants, la prostitution des adolescents, l'addiction à la drogue et l'alcoolisme chez les jeunes sont devenus de nouveaux phénomènes de plus en plus importants et hideux ». Cet extrait d'un discours de Luce, intitulé « Is the New Morality Destroying America ? », est cité par Wattenberg (1985 : 290-291). [↑](#footnote-ref-141)
142. Est-ce un hasard ou la preuve de l'importance de la famille, tous les items du *World Values Survey* portent un numéro de référence, et celui de l'importance de la famille n'est autre que le A001, c'est à dire le premier item de la très longue liste que comporte le questionnaire du *World Values Survey.* [↑](#footnote-ref-142)
143. « Public opinion polls showed that they endorsed marriage as a prerequisite of well-being, social adjustment, and maturity and agreed on the proper roles of husband and wife. Men and women who failed to marry or who resented their family rôles were denigrated as maladjusted or neurotic ». [↑](#footnote-ref-143)
144. C'est l'historienne Elaine Tyler May qui insiste sur l'importance du contexte d'après-guerre et de guerre froide comme facteur expliquant la frénésie familiale unique des années 1950 et 1960. Pour approfondir cette question, on pourra lire May (1999). [↑](#footnote-ref-144)
145. Il est toutefois important de noter que les familles d'après-guerre sont loin d'être un bloc monolithique. En effet, il existe notamment de grandes différences selon les appartenances ethniques. La famille traditionnelle telle que nous la décrivons ici est principalement le fait de la communauté blanche. De plus, les historiens tendent à nuancer la conformité générale de cette période, tout particulièrement au Canada (voir Fahrni et Rutherdale, 2008). Toutefois, on ne peut nier que l'image prédominante de la famille blanche traditionnelle d'après-guerre demeure aujourd'hui encore dans l'imaginaire collectif. [↑](#footnote-ref-145)
146. « You simply didn't ask yourself *if* you wanted marriage and children ; the only relevant questions were when and how many ? And the answers were, as soon as possible and as many as possible ». [↑](#footnote-ref-146)
147. « Childless couples were excluded from the child-centered culture of the suburbs, and regarded with either pity or scorn, depending on whether their childlessness resulted from chance or choice ». [↑](#footnote-ref-147)
148. Ces modèles, au nombre de neuf, sont les suivants : un homme et une femme mariés ayant au moins un enfant ; un homme et une femme célibataires ayant au moins un enfant ; une personne divorcée ou séparée ayant au moins un enfant ; une personne célibataire ayant au moins un enfant ; un homme et une femme mariés sans enfant ; un homme et une femme célibataires sans enfant ; deux personnes de même sexe ayant au moins un enfant ; deux personnes de même sexe sans enfant ; une personne célibataire sans enfant (Bibby, 2004). [↑](#footnote-ref-148)
149. « Those who divorced faced a powerful stigma that cast their personal virtue and even their status as mature adults into question ». [↑](#footnote-ref-149)
150. Malheureusement, Veroff et ses collègues n'avaient pas posé cette question en 1957 mais il est fort à parier que le divorce aurait été plus lourdement sanctionné dans les réponses des Américains à cette époque. [↑](#footnote-ref-150)
151. Rappelons que pour cette vague, les données du Québec sont contenues dans les données canadiennes. Pour les vagues suivantes, le résultats du Canada rassemblent les réponses de tous les Canadiens à l'exception des Québécois. [↑](#footnote-ref-151)
152. En anglais, la question demande aux répondants de discerner entre « morally acceptable » ou « morally wrong ». [↑](#footnote-ref-152)
153. Sur l'ensemble des vagues du *VWS,* les sondeurs ont demandé aux Américains et aux Canadiens quelles personnes ils n'aimeraient pas avoir comme voisins parmi les catégories de personnes suivantes : les personnes qui ont un casier judiciaire, celles d'une autre race, celles qui sont portées sur la boisson, celles qui sont émotionnellement instables, les musulmans, les travailleurs étrangers ou immigrés, les personnes atteintes du sida, les drogués, les juifs, les extrémistes de gauche, les extrémistes de droite, les familles nombreuses, les hindous, les étudiants, les personnes qui parlent une langue étrangère, et les membres d'une secte ou d'un culte religieux minoritaire. Dans le cadre de notre étude, nous nous intéresserons particulièrement aux réactions des Américains et des Canadiens à l'égard des catégories suivantes : les mères célibataires, les couples non mariés qui vivent ensemble, et les homosexuels. [↑](#footnote-ref-153)
154. L'énoncé de la question « si quelqu'un vous dit qu'un enfant a besoin d'un foyer avec un père et une mère pour être heureux, est-ce que vous êtes plutôt d'accord ou plutôt pas d'accord ? » est plus centré sur ce qui est mieux pour l'enfant que sur la validité des structures familiales en tant que telles. L'idée qu'une structure biparentale est, dans l'idéal, ce qui est mieux pour l'enfant ne remet pas en cause la validité des autres structures familiales. Il n'est d'ailleurs pas fait du statut conjugal des parents dans cette question, le point d'attention ne se situe donc pas sur le mariage ou sur l'union libre mais bien sur l'enfant. [↑](#footnote-ref-154)
155. L'Enquête sur la fécondité au Canada de 1984 se concentre uniquement sur des femmes en âge reproductif (entre 18 et 49 ans). L'Enquête sociale générale de 1995, quant à elle, prend en compte les hommes et les femmes âgés de 15 ans et plus. Les deux enquêtes sont menées dans les dix provinces et excluent les gens qui résident dans les territoires. [↑](#footnote-ref-155)
156. Cette plus faible importance accordée au mariage concerne en effet les quatre différentes cohortes qui constituent les moins de 50 ans, à savoir les 15-17 ans (seulement 42% d'entre eux trouvent le mariage important ou très important), les 18-28 ans (48%), les 29-39 ans (39%) et les 40-50 ans (46%). [↑](#footnote-ref-156)
157. « [...] the 'evaluative' questions [...] seem to be expressly designed to establish the individual's moral positions and, if generally shared, might be interpreted as social norms ». [↑](#footnote-ref-157)
158. « If cohort change can be interpréted as a sign for social change in society (Ryder, 1965), then there is some evidence of a change in normative attitudes towards marriage in Canadian society. Marriage has become somewhat less important in Canadian life ». [↑](#footnote-ref-158)
159. Cette étude, conduite par le *Survey Research Center* de l'Université du Michigan depuis 1976, interroge en fait les lycéens américains qui se trouvent en dernière année de leurs études secondaires, les *high school seniors,* l'équivalent en quelque sorte des classes de terminales en France. [↑](#footnote-ref-159)
160. En anglais, *out-dated institution.* [↑](#footnote-ref-160)
161. « Clearly, the rejection of marriage in Québec does not reflect a rejection of a long-term relationship, only of the traditional nuptial route to union formation ». [↑](#footnote-ref-161)
162. Bibby (2004) ne pose cette question qu'aux participants qui ont répondu à la question précédente que se marier est assez ou très important pour eux. Ces données n'émanent donc que de personnes qui trouvent un certain intérêt au mariage. [↑](#footnote-ref-162)
163. « While marriage is losing much of its broad public and institutional character, it is gaining popularity as a Super-Relationship, an intensely private spiritualized union, combining sexual fidelity, romantic love, emotional intimacy, and togetherness ». [↑](#footnote-ref-163)
164. « [...] modernization (industrialization) gradually transforms individuals' material aspirations from essentially physiological needs to psychological ones, including such things as love, freedom, self-fulfilment, privacy, and companionship. The shift in material tastes is believed to lead to an erosion of traditional social norms and bring with it new values and attitudes towards family behaviour ». [↑](#footnote-ref-164)
165. « Canadian's more egalitarian views regarding the status of women and the structure of the family, plus a more skeptical view of traditional institutional authority, also seem to lead them to a more relaxed view of what constitutes a family ». [↑](#footnote-ref-165)
166. D'autres études menées sur les similarités entre le mariage et l'union libre ont également permis de montrer qu'au niveau sociodémographique, sentimental, et organisationnel, on ne constate pas de différences entre ces deux formes de vie familiale. Blackwell et Lichter (2000), entre autres, ont analysé le degré de similarité (c'est-à-dire l'homogamie) des partenaires dans les couples mariés et ceux en union libre et ont montré que les critères et processus dans le choix du partenaire se ressemblent dans le mariage et dans l'union libre. South et Spitze (1994), quant à eux, ont montré que la division des tâches ménagères varie peu entre les couples mariés ou ceux qui vivent en union libre. Les hommes mariés, en tout cas, consacrent autant de temps aux tâches domestiques que les hommes qui sont conjoints de fait ; en revanche, les femmes mariées font plus de travail domestique que les femmes qui vivent en union libre. Enfin, Ross (1995) a, pour sa part, pu conclure de ses études que le bien-être psychologique des gens ne varie pas selon la nature de leur cadre de vie conjugale, que celle-ci soit le mariage ou l'union libre. Face à toutes ces similarités, Smock et Gupta (2002 : 69) concluent qu'en fin de compte, « les frontières entre le mariage et l'union libre sont bien plus floues que ce à quoi on s'attendait ». [↑](#footnote-ref-166)
167. « At the most fundamental level, however, both marriage and cohabitation are romande, coresidential unions that allow individuals to pool income, to bear and/or raise children as a couple, and to generally benefit in emotional, social, and économie ways from living with a partner ». [↑](#footnote-ref-167)
168. Dans l'échelle des comportements condamnés par la morale, avoir un enfant hors mariage est aussi répréhensible aux yeux des Américains que le fait de porter de la fourrure d'animaux ou de pratiquer l'euthanasie (Angus Reid, 2007a). [↑](#footnote-ref-168)
169. Un récent sondage conduit aux États-Unis par le *Pew Research Center* en 2009 montre que les Afro-Américains sont bien plus fortement opposés au mariage entre personnes de même sexe (66% s'y opposent) que les blancs (52%) ou les Hispaniques (49%), qui se trouve donc être la minorité la plus ouverte au mariage homosexuel, devançant même la population blanche. Ces attitudes se retrouvent lorsque ces trois communautés sont confrontées à l'homosexualité en général, puisque la communauté noire a bien plus tendance à trouver l'homosexualité moralement répréhensible (64%), que les Blancs (48%) ou les Hispaniques (43%). Il serait alors faux de dire que les attitudes de la communauté hispanique donnent aux États-Unis un tour plus conservateur puisque les Américains blancs paraissent plus traditionnels que les Hispaniques. Toutes ces données sont consultables dans le rapport du *2009 Annual Religion and Public Life Survey* publié sur le site du *Pew Research Center,* accessible à l'adresse suivante : [URL](http://pewforum.org/uploadedfiles/Topics/Issues/Gay_Marriage_and_Homosexuality/samesexmarriage09.pdf) (consulté le 13 juin 2011). Par ailleurs, lors du référendum de novembre 2008 en Californie sur la question du mariage entre personnes de même sexe, presque sept Afro-Américains sur dix ont voté en faveur de la loi interdisant ces unions. La communauté blanche était, quant à elle, très polarisée sur la question, alors qu'une légère majorité de la population hispanique a voté pour l'interdiction, à la différence des Asiatiques qui l'ont rejetée (Kessler, 2008). [↑](#footnote-ref-169)
170. Comme c'était le cas pour l'indicateur du divorce, 1 signifie « jamais justifiée » et 10, « toujours justifiée ». Par conséquent les moyennes que nous présentons pour chaque groupe indiquent une moins bonne acceptation de l'homosexualité si celles-ci sont basses et une plus grande tolérance envers les relations entre personnes de même sexe lorsque celles-ci sont élevées. [↑](#footnote-ref-170)
171. Les détails de l'accusation et la pétition de l’*American Family Association* contre Wal-Mart sont développés sur le site internet de l'association, dans l'article « Wal-Mart asks for, and receives, permission to join homosexual marriage group », à l'adresse suivante : <http://www.afa.net/Petitions/IssueDetail.asp?id=210> (consulté le 3 mai 2007). [↑](#footnote-ref-171)
172. Ce titre reprend en partie le titre de l'ouvrage dirigé par Virginie Descoutures, Marie Digoix, Eric Fassin et Wilfried Rault (2008), *Mariages et homosexualités dans le monde : Varrangement des normes familiales.* [↑](#footnote-ref-172)
173. « Changes in core values relating to traditionalism, the rights of individuals, and orientations to authority [...] have influenced current attitudes toward homosexuality and the meaning of marriage. Indeed, many people view the same-sex legislation as the result of the capacity of the family to adapt to a changing social environment ». [↑](#footnote-ref-173)
174. « Traditional models of family life that provided a frame of référence for negative public opinion about same-sex unions emphasized that marriage is the legitimation of parenthood. For some members of society, marriage is a sacred institution sanctioned by religion : it is the union of a male and a female for the purpose of procréation, as well as for the care and socialization of their children. [...] According to this argument, societal stability depends on gender differentiation and reproduction. Since same-sex couples cannot produce children, the purpose of marriage is lost to society and thus same-sex marriage is not an acceptable alternative ». [↑](#footnote-ref-174)
175. Les résultats de ce sondage sont disponibles sur le site du Centre de recherche et d'information sur le Canada dans l'article « Le nouveau Canada revisité », mis en ligne en juillet 2004 à l'adresse suivante : http://www.cric.*cal*fr\_re/analys/index.html#canrev (consulté le 18 mai 2007). [↑](#footnote-ref-175)
176. Les résultats de ce sondage *Angus Reid Stategies* peuvent être consultés dans l'article « Canada More Open to Same-Sex Marriage than U.S., UK » mis en ligne le 16 septembre 2009 à l'adresse suivante : [URL](http://www.angus-reid.com/polls/view/canada_more_open_to_same_sex_marriage_than_us_uk/) (consulté le 10 mai 2010). [↑](#footnote-ref-176)
177. « Although teenagers do not tend to approve of homosexuality, they mirror adults in the belief that homosexuals should not be denied civil and social rights ». [↑](#footnote-ref-177)
178. Le repli sur la sécurité nationale - valeur matérielle qui précède les valeurs postmodernes - depuis le 11 septembre 2001 pourrait alors peut-être expliquer en partie le retour à des attitudes plus conservatrices que l'on a constatées à l'égard de l'homosexualité et du divorce entre 2000 et 2006 dans les données du *World Values Survey.* [↑](#footnote-ref-178)
179. À l'inverse de la France, qui refuse de considérer le mariage entre personnes de même sexe principalement à cause de la filiation. Aux yeux des instances législatives françaises, ouvrir le mariage aux gays et aux lesbiennes pose nécessairement la question de l'homoparentalité, ce qui leur pose problème. Pour une comparaison plus approfondie des mécanismes qui entourent le mariage entre personnes de même sexe aux États-Unis et en France, on lira Fassin (2008). [↑](#footnote-ref-179)
180. « I find it deeply ironic that because gays and lesbians want to share our values, they have been accused of destroying our values ». Cette déclaration a été faite par Dianne Pool, membre du Parti libéral au Parlement provincial, le 6 juin 1994 à l'Assemblée Législative de l'Ontario, lors d'un débat au sujet de la Loi 167, *An Act To Amend Ontario Statutes To Provide for the Equal Treatment of Persons in Spousal Relationships,* qui n'a finalement pas été approuvée (cité dans Howard-Hassmann, 2001). [↑](#footnote-ref-180)
181. Appellation couramment utilisée pour désigner les personnes lesbiennes, gays, bisexuelles ou transgenres. [↑](#footnote-ref-181)
182. « [A] 'golden age' of family values and domestic happiness ». [↑](#footnote-ref-182)
183. « [A] lost era of family values and solid, 'traditional' morals ». Cité dans Vacante (2005 : 42). [↑](#footnote-ref-183)
184. « For people overwhelmed by the difficulties of adjusting work and schools to the realities of working moms, it has been tempting to discern a 'return to tradition' and hope the problems will go away » (Coontz, 2000 : 18). [↑](#footnote-ref-184)
185. « People who romanticize the 1950s, or any model of the traditional family, are usually put in an uncomfortable position when they attempt to gain popular support. The legitimacy of women's rights is so widely accepted today that only a tiny minority of Americans seriously propose that women should go back to being full-time housewives or should be denied educational and job opportunities because of their family responsibilities. Yet when commentators lament the collapse of traditional family commitments and values, they almost invariably mean the uniquely female duties associated with the doctrine of separate spheres for men and women » (Coontz, 2000 : 40-41). [↑](#footnote-ref-185)
186. « Institutionalization and sometimes electric shock treatments were used to force women to accept their domestic roles and their husbands' dictates » (Coontz, 2000 : 32). [↑](#footnote-ref-186)
187. Les résultats de ce sondage sont publiés sur le site américain d'Environics dans l'article intitulé « The Complexity of Gender » et publié le 31 juillet 2008 à l'adresse suivante <http://americanenvironics.com/blog/2008/07/the-complexity-of-gender.shtml> (consulté le 10 juin 2011). [↑](#footnote-ref-187)
188. En 2008, les États-Unis et le Canada ont tous les deux un écart salarial entre les hommes et les femmes d'environ 20% en moyenne, ce qui signifie que la différence du salaire moyen entre les hommes et les femmes qui exercent un emploi à temps plein est plus importante que la moyenne de l'écart salarial des vingt-six pays (environ 16%) qui font partie de l'OCDE (OCDE, 2010 : rapport LMF1.5). [↑](#footnote-ref-188)
189. La traduction française ne permet pas, à nos yeux, de rendre aussi bien l'impression de puissance et d'autorité paternelle que dans l'affirmation originale : « The father of the family must be master in his own house ». [↑](#footnote-ref-189)
190. Bien qu'il soit impossible de comparer directement ces sondages puisqu'ils ont été réalisés à des périodes très éloignées, nous notons à titre indicatif qu'un sondage réalisé par l'Institut québécois de l'opinion publique (IQOP) en 1975 posait la question suivante à des hommes : « Certains disent que la femme est inférieure à l'homme. Etes-vous d'accord ou pas d'accord avec cette affirmation ? ». La très grande majorité des hommes (88,8%) n'étaient pas d'accord avec cette affirmation, et par là même ne reconnaissaient donc pas la supériorité des hommes, alors même que les évolutions familiales encore très récentes n'avaient pas autant remis en question le rôle des sexes qu'aujourd'hui (« Ce que pense l'homme de la femme au Québec. Un sondage de l'IQOP », 1975). [↑](#footnote-ref-190)
191. « The entry of married women into the paid labor market, for example, which expands pooled household incomes, may prove more socially acceptable to men than equality in the division of common domestic chores, such as routine house care and care of children and the elderly ». [↑](#footnote-ref-191)
192. Les résultats de cette enquête internationale sont disponibles sur le site de Reuters dans l'article « Is a Woman's Place in the Home ? 1 in 4 Say Yes », publié le 7 mars 2010 à l'adresse suivante [URL](https://www.reuters.com/article/us-women-poll-idUSTRE6261ES20100307) (consulté le 12 juin 2011). [↑](#footnote-ref-192)
193. « Traditionally oriented women would not necessarily perceive these inequalities as inequitable. Nontraditional women, on the other hand, are likely to perceive such inequalities as inequitable ; their normative expectations of an egalitarian relationship with their spouse are violated by being forced to work a "second shift." Their reaction to this inequity may manifest itself as a decline in marital satisfaction, increase in conflict with their husband, and ultimately an increased probability of marital disruption ». [↑](#footnote-ref-193)
194. « Some hint that this may be so came from the positive correlations between wives’ unhappiness and felt resentment in marriage and the reported help they receive from their husbands in housekeeping and child care. [...] The results are even stronger for women in dual-career marriages. No parallel comparisons are significant for men, except that there is a trend for men to report being happier in marriage if their wives take the major responsibility for child care. This result does not hold up for men in dual-career families ». [↑](#footnote-ref-194)
195. « It is also important to note that wives' perception of who has major responsibility for housework and child care is not related to the two measures of well-being. It is evidently not the assignment of the major responsibility for child care and housework that contributes to women's feeling of discomfort with their marriages, but it is the lack of support from their husbands in these responsibilities » (Veroff, Douvan et Kulka, 1981 : 180). [↑](#footnote-ref-195)
196. En choisissant le terme de « compétence », nous souhaitons souligner la part de l'acquis dans les comportements relatifs à la répartition des tâches domestiques. À l'évidence, celles-ci ne mettent pas en jeu des aptitudes innées, et tiennent uniquement à l'éducation. L'importance de cette dernière peut d'ailleurs en partie expliquer l'évolution relativement lente des attitudes et des représentations sur les travaux domestiques, puisque les nouvelles générations sont formées par des parents chez qui ces représentations sont profondément ancrées. [↑](#footnote-ref-196)
197. Ceci se vérifie dans la plupart des études portant sur la division effective des tâches ménagères, qui ne permettent pas de distinguer l'une ou l'autre de nos sociétés d'étude comme plus égalitaire. Récemment, une étude portant sur la division du travail domestique dans 22 pays industrialisés (Australie, Autriche, Bulgarie, Canada, République Tchèque, Allemagne de l'Est et de l'Ouest, Grande Bretagne, Irlande, Irlande du Nord, Hongrie, Israël, Italie, Japon, Pays Bas, Nouvelle Zélande, Norvège, Pologne, Russie, Slovénie, Suède, et États-Unis) a montré que parmi tous ces pays, le Canada a la division du travail domestique la plus égalitaire. Il est néanmoins suivi de près par les États-Unis, qui occupent la deuxième position. De plus, l'écart entre les deux est très mince ; le Canada obtient une moyenne de 3,70, les États-Unis se situent à 3,72 (une moyenne de 3 indiquant une division égale du travail domestique). À titre indicatif, le pays le moins égalitaire de cette enquête était le Japon avec une moyenne de 4,49 (Fuwa, 2004). [↑](#footnote-ref-197)
198. « One of the most striking items we have been tracking during the past decade addresses American's orientation to traditional patriarchal authority ». [↑](#footnote-ref-198)
199. « [...] Canadian's more egalitarian views regarding the status of women and the structure of the family ». [↑](#footnote-ref-199)
200. Dans cette enquête, le terme mariage n'est pas limité aux couples mariés mais désigne plus largement les couples qui vivent ensemble. [↑](#footnote-ref-200)
201. Pour cette enquête les réponses sont codées de la manière suivante : la réponse « fortement d'accord » est codée à 4 points, « un peu d'accord » équivaut à 3 points, « un peu en désaccord » à 2, et « fortement en désaccord » à 1. Par conséquent, plus la moyenne des réponses est élevée, plus l'adhésion à l'affirmation est forte ; à l'inverse, une moyenne plus faible traduit un désaccord avec l'idée proposée. [↑](#footnote-ref-201)
202. « Contemporary changes are perceived as a threat to the social order, and women's gains and the possibility of women's autonomy are perceived as a threat to men and (patriarchal) masculinities ». [↑](#footnote-ref-202)
203. « [T]he widespread romanticised ideal of the family and family values is systematically skewed to empower men and disempower women and children ». [↑](#footnote-ref-203)
204. Traditional societies are characterized by sharply differendated gender roles that discourage women from working outside the home. [...] Virtually all preindustrial societies emphasize childbearing and child rearing as the central goal for women and their most important function in life, along with tasks like food production and preparation at home ; jobs in the paid workforce are predominately male ». [↑](#footnote-ref-204)
205. « In postindustrial societies, gender roles have increasingly converged because of a structural revolution in the paid labor force, in educational opportunities for women, and in the characteristics of modern families. [...] More and more women, especially those who are married, have entered the paid labor force, creating a transition from male breadwinner to dual-earning families ». [↑](#footnote-ref-205)
206. Les résultats de ce sondage Gallup ont été publiés dans l'article intitulé « Femmes mariées au travail, 77% des Canadiens en faveur de l'égalité des chances », publié dans *Le Soleil* le 18 mars 1985 en page B2. [↑](#footnote-ref-206)
207. Pour cette enquête les réponses sont codées de la façon suivante : la réponse « fortement d'accord » est codée à 4 points, « un peu d'accord » équivaut à 3 points, « un peu en désaccord » à 2, et « fortement en désaccord » à 1. Par conséquent, plus la moyenne des réponses est élevée, plus l'adhésion à l'affirmation est forte. [↑](#footnote-ref-207)
208. Notons d'ailleurs que l'exemple du milieu politique illustre fort bien ces résultats, puisque en 2004, alors que les femmes représentent 20% des parlementaires canadiens, seulement 13% des membres du Parlement américain sont des femmes (Inglehart et Norris, 2003 : 131). [↑](#footnote-ref-208)
209. « Hence, if there is an overall pattern to these findings it is that Canadians are more supportive than Americans of gender equality in the workplace and more opposed to « traditional » role arrangements under which men assume économie primacy in the household. These findings are inconsistent with Lipset's claims that Americans favour equal opportunity more than do English Canadians ». [↑](#footnote-ref-209)
210. Dans son ouvrage, Nevitte (1996) compare les attitudes de douze pays occidentaux, à savoir la France, la Grande Bretagne, l'Allemagne de l'Ouest, l'Italie, les Pays Bas, le Danemark, la Belgique, l'Espagne, l'Irlande, l'Irlande du Nord, les États-Unis et le Canada. [↑](#footnote-ref-210)
211. « Canadians seem to attach more importance to these dimensions of egalitarianism than do publics in nearly every other country. Canadians, in other words, rate relatively high on all of these indicators of spousal egalitarianism. [...] North Americans are consistently more egalitarian than Europeans when it comes to spousal relations, and Canadians are more egalitarian than Americans ». [↑](#footnote-ref-211)
212. « The evidence indicates that francophone Canadians vary more from their anglophone co-nationals than the latter do from Americans. Québec, once the most conservative part of Canada, has become the most liberal on social issues ». [↑](#footnote-ref-212)
213. « [...] Québécois Canadians are more left-liberal than either English Canadians or Americans ». [↑](#footnote-ref-213)
214. « Social and ideological differences between French Québec and English Canada have been consistently greater than the differences between the English Canadian provinces ». [↑](#footnote-ref-214)
215. Les trois indicateurs choisis pour le rôle des sexes sont « Qui doit s'occuper des enfants », « Qui doit cuisiner ou s'occuper des travaux ménagers », et « L'importance pour le bonheur de la femme d'avoir un emploi en dehors du domicile ». [↑](#footnote-ref-215)
216. II nous semble qu'au lieu de l'affiliation religieuse, c'est la religiosité qu'il faudrait prendre en compte, car celle-ci devrait avoir plus d'impact sur les attitudes liées aux rôles des sexes. Lipset (1991) fait d'ailleurs le lien avec le niveau de religiosité des sociétés pour expliquer la différence dans les attitudes envers les rôles des sexes aux États-Unis et au Canada. L'influence de la religion sur les questions familiales aux États-Unis, au Canada et au Québec sera l'objet du chapitre 6. [↑](#footnote-ref-216)
217. « [...] changing attitudes toward family life and gender roles hâve played a pivotal role in these recent demographic trends ». [↑](#footnote-ref-217)
218. « The principal motor of recent conjugal changes is to be found in the redefinition of men's and women's roles in society and in conjugal relationships. [...] As societies are promoting greater equality within families, deep changes are likely to occur and lead to ongoing family transformations. Interestingly, the few studies that aimed to document existing différences between marriage and cohabitation hâve found that the organization of daily life is more egalitarian within the latter than in the former. Cohabiting partners are more prone than married couples to sharing domestic word. They are also more likely to share paid work, as cohabiting women are more involved in the labor market ». [↑](#footnote-ref-218)
219. Ce sondage de l'IFOP est paru dans le quotidien québécois *Le Devoir* du 16 juin 1975 dans un article intitulé « Ce que pense l'homme de la femme au Québec ». [↑](#footnote-ref-219)
220. « The original solution to this "new" childcare need in the United States was the transformation of childrearing and household maintenance into the full-time job of "housewife". This solution [...] was encouraged by a normative System that extolled the roles of mother and wife as essential for women's Personal fulfillment and necessary for the wellbeing of their children ». [↑](#footnote-ref-220)
221. « Some mothers have to work to make a living. Usually their children turn out all right, because some reasonably good arrangement is made for their care. But others grow up neglected and maladjusted. It would save money in the end if the government paid a comfortable allowance to all mothers of young children who would otherwise be compelled to work ». Cité dans (Rindfuss, Brewster et Kavee, 1996 : 460). [↑](#footnote-ref-221)
222. « This idea could be found in the popular press well into the 1980s, as a Newsweek cover story illustrates (10 September 1984 : 14-15) : "And some adults, not all of them old-fashioned, still maintain that child rearing should be a career and that it belongs in the home." The conclusions of the general population and of childrearing "experts" regarding the best care of children were not based on scientific evidence obtained from carefully designed studies. Yet, it was commonly assumed that the evidence existed to back up the position that young children would not reach their full potential if their mothers worked outside the home ». [↑](#footnote-ref-222)
223. « We find no evidence that this profound shift in behavior was initiated by changing norms concerning what is appropriate in raising children. Indeed, this shift occurred in the face of the prevailing attitude that it was best for the child if the mother was the primary care giver and if she did not work outside the home while the child was young. Even though such a position was not backed by rigorous scientific evidence, it was widely held by the American public and promoted by many childrearing 'experts'. [...] [A]ll the evidence we could examine is consistent with an argument that, in the area of women's roles and childrearing, behavioral change preceded and probably brought about attitudinal change ». [↑](#footnote-ref-223)
224. « Our traditional norms so clearly require women to take the major - if not total - responsibility for family needs (cooking, washing, child care, and gênerai emotional support) that to recognize any interference that work produces is undoubtedly much more threatening to a woman's perception of her adequacy than to a man's ». [↑](#footnote-ref-224)
225. Nous désignons par le terme « mouvements pro-famille », traduction française des *pro family movements,* toutes les associations et organisations qui défendent la famille traditionnelle en soutenant fortement les valeurs familiales traditionnelles, très souvent associées à des valeurs religieuses. [↑](#footnote-ref-225)
226. « The pro-family agenda includes denial of equal opportunities for women, [...] banning of contraception and abortion, eradication of day care, and denial of the existence of wife abuse, marital rape, and incest. In short, the movement might be more appropriately called [...] a 'Movement for the Restoration of the Patriarchal Family' ». [↑](#footnote-ref-226)
227. « The family is suspended between sex and power, as biological and social forces. But it is, of course, not a safe haven or an escape from power and sex. A family is always an outcome of sexual relations past or current : no sex, no family. But it is a regulator of sexual relations, determining who may, who must, and who must not, have sexual relations with whom ». [↑](#footnote-ref-227)
228. « European men were often attracted to the way sexuality seemed to be less restricted among indigenous women but the early missionaries tried to restrict sexual relations to marriage ». [↑](#footnote-ref-228)
229. « In the colonial outpost of New France, marriage was essential for the economic survival of both men and women, but it was also seen as a way of controlling the unruly behaviour of single men or maintaining social control. [...] The British colonies also contained a surplus of men who developed sexual liaisons and marriages with indigenous women. British officials from the church and state also discouraged inter-ethnic marriage, promoting legal marriage and reproduction only within marriage and among European couples ». [↑](#footnote-ref-229)
230. « Scholars have pointed out that many societies around the world share common normative attitudes toward sex, including the incest taboo, condemnation of adultery, and a general concern for regulating sexuality, particularly outside wedlock ». [↑](#footnote-ref-230)
231. Au Canada, il faut d'ailleurs attendre 1983 pour qu'une femme puisse porter plainte pour viol contre son mari. Avant cela, celui lui était impossible, au nom du devoir conjugal. Aux États-Unis, la première reconnaissance du viol conjugal a lieu en 1976, lorsque le Nebraska abolit complètement l'exemption conjugale de la loi sur le viol. En effet, jusqu'alors, la définition traditionnelle du viol aux États-Unis était la suivante : « des relations sexuelles avec une femme autre que son épouse sans le consentement de celle-ci » (Barshis, 1983 : 383). Ce n'est qu'en 1993, lorsque la Caroline du Nord élimine l'exemption conjugale de ses lois sur le viol, que le viol conjugal devient un crime dans tous les États des États-Unis. Néanmoins, tous les États ne le traitent pas de la même manière, et si certaines législations lui réservent le même traitement que pour les autres cas de viol, il reste un certain nombre d'États dans lesquels l'exemption conjugale est simplement limitée et non totalement abolie. Pour plus de précisions sur le sujet on pourra lire McMahon-Howard, Clay-Warner et Renzulli (2009). [↑](#footnote-ref-231)
232. « About sex there is considérable tension, preoccupation, frustrations, shame, and deceit in American society. Judeo-Christian influences, and more immediately Puritanism, have given a sinful cast to sex and have condoned its expression in marriage only because of the grossly physical method of human reproduction. The tradition has particularly valued virginity, more especially in women, before marriage ». [↑](#footnote-ref-232)
233. « The decade of the 1960s and the early 1970 were years of remarkable changes in the freedom of unmarried individuals to be sexually active. Attitudes toward premarital sex in the early and mi-1960s appear to be substantially more restrictive than attitudes just a decade later ». [↑](#footnote-ref-233)
234. Les pays sélectionnés pour l'enquête sont les suivants : l'Australie, l'Autriche, la Bulgarie, le Canada, la République Tchèque, l'Allemagne de l'Est et de l'Ouest, la Grande Bretagne, la Hongrie, l'Irlande, Israël, l'Italie, le Japon, les Pays Bas, la Nouvelle Zélande, l'Irlande du Nord, la Norvège, les Philippines, la Pologne, la Russie, la Slovénie, l'Espagne, la Suède, et les États-Unis. [↑](#footnote-ref-234)
235. Notons tout de même que même au Québec, pourtant plus égalitaire, il semble exister une plus grande sanction sociale à l'encontre de la sexualité prénuptiale pour les femmes que pour les hommes. Cela indique bien que les représentations sur les rôles des sexes sont profondément ancrées dans les mentalités et qu'elles persistent de manière insidieuse. [↑](#footnote-ref-235)
236. Nous avons ici essayé de rendre la distinction qui est faite en anglais entre *love,* que nous avons traduit par « aimer », et *like,* pour lequel nous avons choisi le terme « se plaire ». [↑](#footnote-ref-236)
237. Pour autant, les écarts dans les attitudes à l'égard de la sexualité prénuptiale chez les adolescents n'a aucune incidence sur les comportements sexuels de ces jeunes. Au moment de cette enquête, 58% des adolescents québécois avaient une activité sexuelle, comparativement à 55% des jeunes canadiens à l'échelle nationale. Le fait d'accepter plus largement les relations sexuelles lorsqu'elles ne sont pas motivées par l'amour n'entraine donc pas une activité sexuelle accrue. Les adolescents résidant dans les provinces de l'Atlantiques étaient d'ailleurs les moins susceptibles d'accepter la sexualité prénuptiale sans amour (seulement 57% d'approbation) alors qu'ils étaient les plus nombreux en proportion à être sexuellement actifs (62%) (Bibby, 2000). [↑](#footnote-ref-237)
238. Les participants sont en effet invités à dire à quel point l'activité sexuelle pour les jeunes leur semble justifiée en la notant sur une échelle de 1 à 10, 1 signifiant « Jamais justifié » et 10 « Toujours justifié ». Par conséquent, plus la moyenne est élevée, plus l'acceptation d'un tel comportement est grande. [↑](#footnote-ref-238)
239. « With respect to openness about sexuality, Canada can be considered slightly more conservative than Sweden and France, fairly similar to Great Britain and more liberal than the United States. Over the last two decades, Canadians have become increasingly comfortable with open discussion of sexuality and sexual behavior and more tolerant, if not accepting, of a wider diversity of sexual norms and behaviors. From both public and governmental perspectives, adolescent sexual behavior is not considered problematic so long as laws are not being broken and the behaviors do not have nagative health consequences for the individual or place an economic burden on society. Thus, in Canada, discussion of adolescent sexual behavior tends to be focused not on moral or religions implications, but rather on potential health consequences such as STDs and unintended pregnancy ». [↑](#footnote-ref-239)
240. « [I]n the United States, there is considerable dissension around each of these issues, especially around whether or not young people should have sexual relationships. Thus, while in other countries the focus is on addressing adolescent sexuality with information and services to make it as positive and healthy as possible, in the United States much of the focus is on lecturing or frightening young people away from sexual behavior, [...] for moral reasons, unless they marry young ». [↑](#footnote-ref-240)
241. « For some groups in the United States, however, the distinction is not the age, educational or economic status of a young woman when she has a child, but whether or not she is married. From this perspective, marriage makes teenage childbearing morally and socially acceptable. One proposed "solution" to teenage childbearing is the promotion of marriage for pregnant young people ». [↑](#footnote-ref-241)
242. Notons qu'au Canada non plus, la libéralisation de la sexualité n'a pas entrainé la disparition des valeurs morales ; si l'adultère y est moins sévèrement jugé qu'aux États-Unis, celui-ci est tout de même très fortement condamné par la grande majorité de la population puisque 91% des Canadiens pensent que la fidélité a une grande importance en 1990 (également en hausse de un point par rapport à 1982) selon le *World Values Survey.* [↑](#footnote-ref-242)
243. « The United States is distinctive - markedly more conservative than most European nations in its sexual attitudes ». [↑](#footnote-ref-243)
244. Ces quatre catégories sont les suivantes : *Teen Permissives, Sexual Conservatives, Homosexual Permissives, Moderate Residuals.* Le Japon et les Philippines, qui ont des comportements plus différents et conservateurs que les autres pays étudiés, tous occidentaux, ont un groupe distinct chacun. [↑](#footnote-ref-244)
245. « Since the cluster analysis shows the United States to belong to the Sexual conservatives, this study confirms that American sexual values are strikingly nonpermissive. The conservative nature of American moral views about sexuality has long been recognized ». [↑](#footnote-ref-245)
246. « Family scholars and demographers have interpreted this shift in sexual attitudes as an indication of the growth on individualism in the Western world ». [↑](#footnote-ref-246)
247. « Overall, there seem to be a life-style flexibility in Québec greater than that found in the other provinces, including, the analyses hâve found, much-heralded 'live life as you please' British Columbia ». [↑](#footnote-ref-247)
248. Les dix premiers amendements de la Constitution américaine constituent le *Bill of Rights.* Celui-ci protège les libertés individuelles fondamentales et garantissent des droits inaliénables pour les citoyens américains. Il existe de nombreuses associations - la plus importante étant sans doute *VAmerican Civil Lïberties Union* (ACLU) - dont l'objectif est de défendre toutes les libertés individuelles américaines. [↑](#footnote-ref-248)
249. « Over the last three and a half centuries, the meaning and place of sexuality in American life have changed : from a family-centered, reproductive sexual System in the colonial era ; to a romantic, intimate, yet conflicted sexuality in nineteenth-century marriage ; to a commercialized sexuality in the modern period, when sexual relations are expected to provide personal identity and individual happiness, apart from reproduction ». [↑](#footnote-ref-249)
250. C'est l'Américaine Margaret Sanger, l'une des pionnières dans la diffusion d'information sur la contraception aux États-Unis et au Canada, qui fut la première à employer le terme de « contrôle des naissances » *(birth control)* en 1915 (Fairley, 1990). [↑](#footnote-ref-250)
251. Longtemps en vigueur, cette loi fédérale qui interdit, entre autres, l'importation de moyens de contraception subit un premier revers majeur en 1936 avec l'affaire *United States v. One Package of Japanese Pessaries,* orchestrée par Margaret Sanger. La cour y décide que le gouvernement fédéral ne peut pas empêcher un médecin de distribuer du matériel contraceptif à ses patientes. La loi Comstock est pourtant maintenue, et il faut attendre les affaires *Griswold v. Connecticut* en 1965 (uniquement pour les couples mariés) et *Eisenstadt v. Baird* en 1972 (pour les couples qui ne sont pas mariés) pour que les dernières lois interdisant la contraception soient déclarées inconstitutionnelles. La loi Comstock ne s'applique donc plus à la contraception, pourtant ce n'est qu'en 1983, dans l'affaire *Bolger v. Youngs Drug Products Corp.,* que la Cour suprême y voit une atteinte à la vie privée, comme l'écrit le juge Stevens : « I have not yet been persuaded that the commercial motivation of an author is sufficient to alter the state's power to regulate speech. Anthony Comstock surely had a constitutional right to speak out against the use of contraceptives in his day. Like Comstock, many persons today are morally opposed to contraception, and the First Amendment commands the government to allow them to express their views in appropriate ways and in appropriate places. I believe that Amendment affords the same protection to this appellee's views regarding the hygienic and family planning advantages of its contraceptive products ». L'intégralité de la décision de *Bolger* est disponible sur le site Internet de la Cornell Law School à l'adresse suivante :

     <http://www.law.cornell.edu/supct/html/historics/USSC_CR_0463_0060_ZCl.html> (consulté le 10 août 2011). [↑](#footnote-ref-251)
252. En 1969, ces interdits seront supprimés du code criminel en ce qui concerne la contraception, et seront modifiés dans le cas de l'avortement. [↑](#footnote-ref-252)
253. Parmi elles, la méthode Ogino est l'une des plus utilisées. La méthode Ogino, comme les différentes méthodes sympto-thermiques - c'est à dire qui permettent en théorie de calculer les cycles en fonction des symptômes et de la température - se fonde sur le calcul des cycles menstruels pour prévoir, chaque mois, la période d'ovulation, pendant laquelle la fécondation est possible. En évitant les rapports sexuels pendant cette période, on éviterait ainsi les grossesses. Cette méthode, bien que très largement imparfaite, est acceptée par l'Église dans la mesure où elle ne contrevient pas - au même titre que l'abstinence - à la création de la vie et ne modifie pas les cycles naturels. [↑](#footnote-ref-253)
254. Au début des années 2000, il semble d'ailleurs que les adolescents américains s'engagent plus tôt dans la sexualité que leurs homologues canadiens, puisque sur l'ensemble de la population, l'âge moyen au moment du premier rapport sexuel est de 16,9 pour les hommes et 17,4 pour les femmes aux États-Unis *(Guttmacher Institute,* 2002), et de 18,0 pour les hommes et 18,8 pour les femmes au Canada (Hansen *et al.,* 2003). On peut lire dans le rapport de l'Institut canadien d'information sur la santé qu'« [à] l'échelle de la population, une moyenne d'âge plus jeune lors du premier rapport sexuel reflète des adolescents davantage actifs sexuellement » (Hansen *et al.,* 2003 : chapitre 23, p.2). Ainsi, non seulement les adolescents américains ont des relations sexuelles, à l'instar de leurs homologues canadiens, mais ils semblent également avoir une activité sexuelle plus importante que ces derniers. [↑](#footnote-ref-254)
255. On remarque aux États-Unis de très importantes disparités dans les taux de grossesse adolescentes selon l'origine ethnique des jeunes filles. Pour l'année 2001, par exemple, les jeunes filles blanches âgées de 15 à 19 ans ont un taux de grossesse de 68 pour 1000 (ce qui est toujours bien plus important que la moyenne canadienne), alors que le taux de grossesse chez les jeunes filles noires est deux fois supérieur (142,2 pour 1000) et que celui des jeunes hispaniques est lui aussi bien plus important (135,3 pour 1000). En revanche, les jeunes hispaniques (86,4 pour 1000) ont plus tendance que les jeunes noires (71,8) à choisir de donner naissance à leur enfant plutôt que d'opter pour l'avortement, probablement à cause de leur affiliation à la religion catholique, qui condamne très sévèrement cette pratique *(Guttmacher Institute,* 2010). [↑](#footnote-ref-255)
256. Les pays choisis pour l'étude sont les suivants : la Russie, les États-Unis, la Bulgarie, la Roumanie, la Biélorussie, la Géorgie, l'Estonie, la Moldavie, la Hongrie, la Lituanie, la Nouvelle Zélande, l'Angleterre, l'Ecosse, le Canada, l'Australie, la Slovaquie, l'Islande, la République Tchèque, la Norvège, l'Irlande du Nord, Israël, la Suède, le Danemark, la Finlande, la France, la Slovénie, l'Irlande, l'Allemagne, la Belgique, l'Espagne, les Pays Bas, l'Italie, et le Japon. [↑](#footnote-ref-256)
257. « The fact that teenage pregnancy rate was less than half that the United states suggested that north of the border birth control education had enjoyed some success ». [↑](#footnote-ref-257)
258. « In contrast to the countries of western and northern Europe, however, the United States is characterized by a high degree of ambivalence about sex in general, and about teenage and premarital sex in particular. Both teenage and premarital sex are widespread and have been so for many years, but most U.S. social and political institutions have resisted coming to terms with this fact. Comparative analyses suggests that this fundamental ambivalence about young people and sex helps explain why the United States may have caught up with western Europe in terms of delayed age of marriage but lags far behind on key reproductive health indicators such as rates of teenage pregnancy, abortion, childbirth and STIs ». [↑](#footnote-ref-258)
259. « The most spectacular change in fertility related behaviors in Canada no doubts rests with Quebec's rapid and intense change of heart toward contraceptive sterilization during the 1970's ». [↑](#footnote-ref-259)
260. Tous les résultats de ce sondage mené en janvier 2004 par la firme Ipsos sont regroupés dans un article intitulé « Young Women Trust The Pill Over All Other Methods of Birth Control for Preventing Pregnancy », consultable sur le site internet d'Ipsos à l'adresse suivante : <http://www.ipsos-na.com/news-polls/pressrelease.aspx?id=2018> (consulté le 21 août 2011). [↑](#footnote-ref-260)
261. Les résultats de ce sondage Angus Reid ont été publiés en novembre 2010 dans un article intitulé « Political Allegiance Shaped by Stance on Moral Issues in U.S. » sur le site d'Angus Reid à l'adresse suivante :

     <http://www.angus-reid.com/polls/43380/political-views-define-morally-acceptable-issues-for-americans/>(consulté le 21 août 2011). [↑](#footnote-ref-261)
262. À titre indicatif, nous donnons ces résultats canadiens de 2009 afin de permettre une meilleure comparaison avec les résultats américains de 2010. Pour plus de détails, on consultera les résultats de ce sondage dans l'article intitulé « Household Income Levels Define What is Morally Acceptable for Canadians » disponible à l'adresse suivante :

     <http://www.visioncritical.com/wp-content/uploads/2009/ll/2009.ll.27_Morality.pdf> (consulté le 21 août 2011). [↑](#footnote-ref-262)
263. « Reproductive control can be exerted upon women from sources other than their partners including parents, peers, and the medical establishment ». [↑](#footnote-ref-263)
264. Ces conditions d'implication parentale peuvent bien évidemment empêcher certaines adolescentes enceintes d'avorter, ne serait-ce que pour les jeunes filles qui ne vivent pas avec leurs parents ou qui ne peuvent pas les impliquer, pour diverses raisons. Par conséquent, les États qui imposent l'implication parentale sont obligés par la loi d'inclure des exceptions et de proposer des solutions alternatives. Par exemple, l'une des solutions alternatives souvent mise en place (dans trente-quatre États) est une procédure judiciaire qui permet à certaines adolescentes d'obtenir de la cour l'autorisation d'avorter sans l'implication des parents. Le Delaware, l'Iowa, la Caroline du Nord et du Sud, la Virginie et le Wisconsin, pour leur part, donnent aux jeunes filles, en plus de cette procédure judiciaire, la possibilité d'avorter si un grand-parent ou un adulte membre de la famille est impliqué à la place des parents dans cette décision. Les exceptions autorisant les jeunes filles mineures enceintes à avorter sans l'implication parentale sont principalement d'ordre médical, en cas d'urgence notamment, et des trente-quatre États qui requièrent l'implication parentale, seuls douze autorisent les mineures à avorter sans l'implication de leurs parents si elles sont victimes de viol ou d'inceste *(Guttmacher Institute,* 2006). Certains opposants de l'implication parentale ne manquent pas de dénoncer l'ironie de la situation qui consiste à potentiellement obliger une mineure victime d'inceste à obtenir l'autorisation d'avorter de son bourreau lui-même. [↑](#footnote-ref-264)
265. L'historique des sondages de Gallup sur la légalité de l'avortement est disponible sur le site internet de Gallup, dans l'article « Abortion », disponible sur <http://www.gallup.com/poll/1576/abortion.aspx>(consulté le 24 août 2011). [↑](#footnote-ref-265)
266. « [A] substantial majority of both publics consistently fall into a very large middle ground ; most Americans and Canadians are prepared to support the legalization of abortion 'under certain circumstances.' The precise nature of this middle ground... turns out to be a crucial source of variation in public opinions about abortion ». [↑](#footnote-ref-266)
267. Les résultats de tous les sondages menés par Gallup sont consultables sur les pages « Abortion » du site internet de l'organisme, à l'adresse suivante : [http://www.gallup.eom/poll/1576/abortion.aspx#2](http://www.gallup.eom/poll/1576/abortion.aspx%232) (consulté le 24 août 2011). Les résultats de ce sondage en particulier se trouvent à la page 2. [↑](#footnote-ref-267)
268. Très probablement, le peu de distinction que font les Québécois entre le mariage et les autres formes de vie conjugale les pousse à approuver dans une moindre mesure les avortements motivés par le fait que la femme n'est pas mariée. Etant donné qu'une proportion importante des Québécois ont des enfants hors mariage, cela ne constitue certainement pas un motif valable à leurs yeux. [↑](#footnote-ref-268)
269. « For all the controversy and publicity that has surrounded the abortion issue, the youth and adult surveys show attitudes have remained virtually unchanged over the past two decades. Moreover, there are virtually no differences in abortion views by age. And while differences do exist by education and religious involvement, it is important to keep in mind that these are relative differences within the two categories. Neither a majority of Canadians with university degrees, nor a majority of Canadians who are not involved in religious groups, hold the pro-choice position. Conversely ; pro-life advocates do not include a majority of weekly church attenders or a majority of people who have not graduated from university. Thase findings suggest that aging, education, and secularization will not significantly alter the proportional sizes of the pro-life, pro-choice, and situational camps in a least the immediate future ». [↑](#footnote-ref-269)
270. « A situation exists where two "intense" minorities have polarized views of abortion policy that do not represent the feeling of most Americans and Canadians. In both countries the majority stands to the right of the unrestricted pro-choice position but to the left of the absolutist pro-life position ». [↑](#footnote-ref-270)
271. « In some settings, as in Canada and the United States, the emergence of a pro-choice formation sparked a powerful reaction on the part of pro-life movements. At issue, in both cases, was not just the legality or morality of abortion. It was also about the status of women, and became a battleground for competing definition of 'the family' and competing values about the 'family life' ». [↑](#footnote-ref-271)
272. Notons d'ailleurs qu'une étude américaine a montré que les activistes pro-choix étaient majoritairement composées de femmes au foyer (63% d'entre elles). À l'inverse, 94% des activistes pro-choix féminines sont des travailleuses salariées (Strickland, 2005). [↑](#footnote-ref-272)
273. « [M]uch of the hostility to abortion came from those who believed it was a method by which middle-class, professional women violated traditional gender norms. Although Catholics priests and fundamentalist ministers provided the leadership of the pro-life movement, full-time housewives, who did not work outside the home and felt that their procreative labours were devalued by a society that blurred sex roles, provided much of the campaign's grassroots support ». [↑](#footnote-ref-273)
274. « Southerners are less supportive of access to legal abortion than are nonsoutherners in the United States [while] residents of Québec are more supportive of abortion rights than are respondents residing in the English-speaking provinces ». [↑](#footnote-ref-274)
275. Pour plus de détails sur ce sondage, on lira l'article « American and Canadian Views on Abortion » publié en 2002 sur le site de Gallup, disponible sur [http://www.gallup.com/poll/6856/american-canadian-views-abortion.aspx](http://www.gallup.com/poll/6856/american-canadianviews-abortion.aspx) (consulté le 26 août 2011). [↑](#footnote-ref-275)
276. Les résultats de ce sondage Canadian Press/Leger Marketing sont publiés en 2001 dans le rapport *The Opinions ofCanadians on Abortion* à l'adresse suivante : <http://www.legermarketing.com/documents/spclm/011112ENG.pdf> (consulté le 26 août 2011). [↑](#footnote-ref-276)
277. Henry Morgentaler, un médecin accusé de pratiquer ouvertement des avortements alors que ceux-ci étaient encore illégaux, subit de nombreux procès dans sa lutte pour la légalisation de l'avortement, mais se voit systématiquement acquitter par les jurys qui partagent son idée, largement répandue dans l'opinion publique. Il obtient finalement gain de cause lors de son dernier procès en 1988, qui entraînera la décriminalisation de l'avortement, toujours en vigueur en l'état au Canada. [↑](#footnote-ref-277)
278. « Nothing could better demonstrate the remarkable transformation that had occured in Canadian attitudes toward fertility control than the fact that three French-Canadian juries should have accepted Morgentaler's argument that his actions were justified because the existing law denied ail women equal acces to abortion services ». [↑](#footnote-ref-278)
279. Les résultats de ce sondage sont regroupés dans un article de 2005 intitulé « Most Canadians, Britons Satisfied With Abortion Laws. More Americans Dissatisfied with U.S. Laws » et publiés sur le site internet de Gallup à l'adresse suivante : [http://www.gallup.com/poll/16663/most-canadians-britons-satisfied-abortion-laws.aspx](http://www.gallup.com/poll/16663/most-canadians-britonssatisfied-abortion-laws.aspx) (consulté le 26 août 2011). [↑](#footnote-ref-279)
280. En fait, il n'existe tout simplement pas de loi sur l'avortement au Canada - situation presque unique au monde - puisque aucun loi n'a été adoptée suite à sa décriminalisation en 1988. L'avortement canadien ne connaît donc aucune restriction dans la loi, ce qui n'est en revanche pas le cas dans les faits (problèmes d'accès, manque de médecins, manque d'informations entre autres). [↑](#footnote-ref-280)
281. Les résultats de cette enquête « Surveys on Public Knowledge and Attitudes on Contraception and Unplanned Pregnancy in the United States, Canada, and the Netherlands » organisée par la *Kaiser Family Foundation* en 1995 sont publiés sur le site de l'organisme à l'adresse suivante : <http://www.kff.org/womenshealth/1303-unplanned.cfm> (consulté le 1er/ septembre 2011). [↑](#footnote-ref-281)
282. « [...] repudiated the apparent triumph of a major 'sexual revolution' ». [↑](#footnote-ref-282)
283. « Only people who are willing to respond to these purportedly scientific studies are those who have a desire to share the graphic details of their sexual intimacies, real or imagined- people who obviously favor lewd or perverse sexual behavior ». [↑](#footnote-ref-283)
284. « Better understand the nature and extent of harmful and of healthy sexual behavior in our country ». [↑](#footnote-ref-284)
285. « Such controversies suggest that many Americans continue to see sexual knowledge as potentially dangerous, and that information based on actual behaviors, such as survey data, carries particular power ». [↑](#footnote-ref-285)
286. « As in related debates over sex surveys, the political agendas behind battles over sexual education reflect two widely held beliefs : that public discussion of sexual behaviors will translate directly into an increase in those behaviors, and that silence about such behaviors as premarital sex, contraceptive use, and homosexuality will limit their incidence ». [↑](#footnote-ref-286)
287. « [Canadians] are coming to define a new sociological 'postmodernity' characterized by multiple, flexible roles and identities while Americans, weaned for generations in ideals of freedom and independence, have in general not found adequate security and stability in their social environment to allow them to assert the personal autonomy needed to enact the kind of individual explorations - spiritual, familial, sexual - that are taking place north of the border ». [↑](#footnote-ref-287)
288. « [...] to bring women's sexuality and reproduction back firmly under the control of men and patriarchy ». [↑](#footnote-ref-288)
289. « The bearing of children within or outside marriage, one's pattern of childrearing, the gender(s) of one's sexual partner(s), the choice to continue or to terminate a pregnancy, the sexual exclusiveness or non-exclusiveness of marriage partners, the chastity of youth, even the aesthetic style of one's sexual acts - these and other intimate decisions have become the matters of the greatest public moment. Everywhere, "family" is the icon of goodness and the standard of value ». [↑](#footnote-ref-289)
290. « [...] utopian moralists who press hard to institutionalize virtue, to destroy evil people, and eliminate wicked institutions and practices ». [↑](#footnote-ref-290)
291. « The Quiet Revolution introduced the welfare state into Québec society. The Quebec government saw itself as the principal agent of promoting the well-being of the citizens, their culture, their security, and their sense of identity, and hence fulfilled some of the functions formerly exercised by the Church ». [↑](#footnote-ref-291)
292. « But there are a number of reasons to expect traditional religious norms and practices to play a less pivotal role in the lives of publics in advanced industrial states. In instrumental terms, the traditional family unit is now less central to people's economic and physical survival than it once was. In advanced industrial states, for example, most people work outside the home and are typically educated outside the home. To a large extent, the emergence of the welfare state has taken some of the risk and uncertainty out of people's lives. By providing a comprehensive array of such social supports as unemployment benefits, health care, state-sponsored education, and care for the aged, the welfare state has reduced the levels of insecurity in people's lives. Because of such supports, children in thèse states can now survive outside of traditional two-parent family structures, and childless parents can survive in the old age without the "insurance" that children once provided. (...) But though individual welfare has become progressively less dependent on churches, it does not follow that religious values have changed very quickly or hâve become irrelevant. Life may now be less risky, but people still face fundamental questions about the meaning of human existence, about life and death ». [↑](#footnote-ref-292)
293. « By subsidizing poor fatherless families it sends the message that the father is dispensable because the state can be counted on to assume the traditional paternal functions. And by subsidizing aged or infirm parents (non-poor as well as poor), it relieves children of their normal filial functions. [...] Relief, renamed welfare, became a legal right, an entitlement from the state. The unwitting effect of this policy was to undermine the traditional family by depriving parents and children of their customary obligations and expectations ». [↑](#footnote-ref-293)
294. Notons tout de même que la motivation religieuse est absente de l'établissement de la première colonie anglaise puisque c'est la perspective de l'exploitation commerciale qui a incité à la création de la Virginie à partir de 1607 (Lacroix, 2006). [↑](#footnote-ref-294)
295. N'oublions pas qu'avant lui, c'est Jacques Cartier, parti de Saint-Malo, qui, en débarquant à Gaspé au nom du roi François 1er en 1534, a permis à la France de prendre possession de ces territoires. [↑](#footnote-ref-295)
296. Belmessous (2004) précise tout de même que la Nouvelle France a accueilli quelques protestants au cours des XVIIe et XVIIIe siècles (on estime leur nombre d'environ 300 à 500), à la condition qu'ils pratiquent leur religion de façon discrète et qu'ils respectent les rituels catholiques. [↑](#footnote-ref-296)
297. « Traditionally, religious orientations have provided guidelines about good and evil, right and wrong, and to the extent that these guidelines are shared and deeply held, they serve as a moral cement for communities ». [↑](#footnote-ref-297)
298. « The feminist agenda is not about equal rights for women. It is about a socialist, anti-family political movement that encourages women to leave their husbands, kill their children, practice witchcraft, destroy capitalism, and become lesbians ». Pour de plus amples informations sur cette polémique, on consultera dans les archives du *New York Times* l'article du 26 août 1992 intitulé « Robertson's Letter Attacks Feminists », disponible à l'adresse suivante : [http://www.nytimes.com/1992/08/26/us/robertson-letter-attacks-femini](http://www.nytimes.com/1992/08/26/us/robertson-letterattacks-femini) sts.html?src=pm. [↑](#footnote-ref-298)
299. « In the past many sociologists accepted the theory of secularization, according to which the spread of modernity would inevitably lead to the waning of religion. This theory was verified in several European societies, yet it never fitted the evidence gathered in the United States where religion continues to thrive ». [↑](#footnote-ref-299)
300. La proportion de catholiques varie beaucoup d'un endroit à l'autre du pays. En fait, même si les catholiques représentent le groupe religieux le plus important à l'échelle nationale, ils ne sont majoritaires que dans trois provinces : le Québec bien évidemment, le Nouveau Brunswick (53,6% de catholiques, ce qui en fait la seule autre province, avec le Québec, dans laquelle plus de la moitié de la population est catholique) et l'Ile-du-Prince-Edouard (47,4%). En Ontario, les catholiques et les protestants sont au même niveau, puisque ces deux religions représentent chacun un tiers de la population de la province (34,9% de protestants contre 34,3% de catholiques). Dans les autres provinces, la confession catholique est bien moins représentée que la religion protestante, allant d'environ 37% de la population au Terre-Neuve-et-Labrador (contre 59,7% de protestants) à seulement 17% en Colombie-Britannique, la proportion la plus faible au pays *(Statistique Canada,* 2003b). [↑](#footnote-ref-300)
301. Il est d'ailleurs à noter que même si la laïcisation du Québec a fait son œuvre sur les individus et sur la société, le Québec reste marqué par ses réflexes religieux - qui transparaissent par exemple dans la langue (les sacres notamment) ou dans le nom des villes ou encore des écoles - qui sont indissociables des traditions, de l'identité, de l'histoire et de la culture québécoises. [↑](#footnote-ref-301)
302. Pour sa part, Nevitte avait dû arrêter son analyse aux dernières données disponibles à l'époque de la publication de son ouvrage *The Decline of Deference* (1996), qui étaient alors les résultats de la vague de 1990 du *World Values Survey.* [↑](#footnote-ref-302)
303. Ces données sont des résultats moyens, c'est à dire qu'ils sont la moyenne des réponses notées de 1 à 8 - 1 signifiant « plus d'une fois par semaine » et 8 « Jamais ou pratiquement jamais ». Par conséquent, plus la moyenne est faible, plus la participation aux services religieux est fréquente. [↑](#footnote-ref-303)
304. La vague du *World Values Survey* de 1980 ne permet pas de faire la différence entre les différentes provinces canadiennes, c'est donc en isolant la variable de la langue que l'on peut se faire une idée des comportements québécois à l'époque. Si cette variable est certes moins fiable que celle de la résidence, elle reste à notre sens tout à fait pertinente dans la mesure où plus de 80% des Canadiens francophones se trouvent au Québec. [↑](#footnote-ref-304)
305. « Originally, Canada used to be very défèrent to religion. Indeed, in the mid-1950s, 60% of Canadians said they went to church each Sunday. At that time, the proportion in the United States was only 50%. Yet, during the 1960's, the Quiet Révolution modernized Canada, which thus became more socially liberal, and also had an influence on religion, turning the religious Canada in a less conventionally religious society. Consequently, today, according to Ekos, only 22% of Canadians say they go to church each Sunday, whereas the proportion in the United States is 42% ». [↑](#footnote-ref-305)
306. Dans leur analyse de la sécularisation des sociétés, Inglehart et Norris (2003) ont mis au point une échelle qui permet de mesurer la force de la religiosité, qu'ils ont appliquée aux quelque 76 pays qui constituent leurs objets d'étude. Fondée sur six indicateurs mesurant différents aspects de la religiosité utilisés dans les vagues du *WVS* de 1981 à 2001, cette échelle prend en compte la proportion des participants dans ces sociétés qui 1) disent que la religion est « très importante » dans leur vie, 2) trouvent du réconfort dans la religion, 3) croient en Dieu, 4) se considèrent comme des personnes religieuses, 5) croient en la vie après la mort, et 6) assistent régulièrement aux offices religieux. Cette échelle indique que le degré de religiosité des États-Unis est bien plus élevé que celui des autres pays industrialisés, et devance largement celui du Canada. En fait, les États-Unis, encadrés directement par l'Inde et la Turquie, se situent plutôt dans le classement haut des pays du monde en termes de religiosité. Les États-Unis semblent alors faire exception à ce processus global qui veut que plus une société est avancée dans son développement, moins elle fait preuve de religiosité : « bien que le développement est lié à la religiosité, il existe de nombreuses exceptions à ce schéma, et par-dessus tout la force continue de la religiosité aux États-Unis » (Inglehart et Norris, 2003 : 55). [↑](#footnote-ref-306)
307. « The current revival, which has been called the Fourth Great Awakening [...] - about 60 million people in 1988, the historian Robert Fogel estimates, or about a fifth of the adult population – is dominated by the fundamentalist, Pentecostal, and charismatic Protestant dénominations (generally lumped together under the label "evangelical") ». [↑](#footnote-ref-307)
308. Pour approfondir le sujet de la doctrine et de l'éthique fondamentaliste, on se référera à Ben Barka (1998). [↑](#footnote-ref-308)
309. Tous les participants qui manifestent leur accord à l'égard de ces quatre indicateurs sont considérés comme des évangéliques, à l'exception des catholiques, des témoins de Jéhovah, des mormons ou des orthodoxes, dans la mesure où l'évangélisme est un mouvement protestant. [↑](#footnote-ref-309)
310. Le conservatisme moral sur les questions familiales est ici traduit par le désaccord avec ces deux affirmations : « Toutes les régulations sur l'avortement faites par le gouvernement sont une atteinte aux droits des femmes », et « Les homosexuels devraient avoir les mêmes droits que les autres Canadiens/Américains ». [↑](#footnote-ref-310)
311. Confrontés à un premier choix de priorités - 1) Augmenter les standards moraux, 2) donner plus de pouvoir au peuple dans le gouvernement, et 3) maintenir l'ordre public du pays - les Américains et les Canadiens doivent dire laquelle leur parait la plus importante. Dans un deuxième temps, ils doivent faire de même avec un deuxième ensemble de priorités - 1) Préserver et promouvoir la famille, 2) protéger l'environnement, et 3) avoir une économie saine. Puis, mis une fois de plus face à ces deux ensembles de propositions, on leur demande cette fois de choisir celle qui est la moins importante à leurs yeux. [↑](#footnote-ref-311)
312. Crosley et Furstenberg (2004) soulignent le fort moralisme du courant évangélique en montrant que les *born again* américains et canadiens sont bien plus susceptibles de condamner la sexualité prénuptiale que les fidèles qui ne sont pas *born again,* et à plus forte raison que les Américains et les Canadiens qui n'appartiennent à aucune religion. [↑](#footnote-ref-312)
313. « In an essay outlining reasons why they believed that the 'deep structure' of Canadian society mitigates against a Moral Majority-style 'politics of moral causes', Simpson and MacLeod (1985 : 228) cited the 'historical insipidity of fundamentalism as a cultural force in Canada.' Indeed, fundamentalist evangelicals [...] have always been a comparatively minor présence in Canadian evangelicalism ». [↑](#footnote-ref-313)
314. « Religious fundamentalists turn to core religious texts - such as the Christian Bible [...] - to find out God's 'opinion' on various social and political topics ». [↑](#footnote-ref-314)
315. « Contemporary religious fundamentalisms are often said to be rooted in the failed promise of modernity, reactive against perceived unwelcome manifestations of modernisation, especially declining moral values or perceived undermining of the family as a social institution ». [↑](#footnote-ref-315)
316. « Having been founded, in part, by Protestant dissenters fleeing religious persécution in Great Britain, American political culture often spins around the axis of its Christian-evangelical origins. The territories that became Canada, by contrast, were settled early on by Catholic missionaries, and Catholics constituted a significant portion of the Canadian population through the mid-20 century. This strong Catholic présence complicated Canadian Protestants' efforts to define national identity in ways that excluded Catholics. Canada's history of religious accommodation made it difficult for Canadian evangelicals to mobilize to defend the nation's Protestant heritage ». [↑](#footnote-ref-316)
317. Les unions interreligieuses recensées comme telles par *Statistique Canada* concernent les couples mariés ou vivant en union libre dans lesquels les partenaires appartiennent à deux grands groupes religieux différents. Par conséquent, une union entre deux confessions différentes, entre les anglicans et les luthériens par exemple - puisque ce sont toutes les deux des confessions protestantes - n'est pas considérée comme une union interreligieuse. En revanche, l'irréligion est considéré comme un groupe religieux, par conséquent l'union entre une personne croyante et une personne qui n'a pas d'appartenance religieuse constitue une union interreligieuse. [↑](#footnote-ref-317)
318. Dans cette étude, *Statistique Canada* compte les protestants conventionnels comme étant les anglicans, les luthériens, les presbytériens et les membres de l'Église Unie. [↑](#footnote-ref-318)
319. Pour décrire ce phénomène, Voas (2003 : 92) utilise l'image suivante : « Religiously heterogamous unions are usually religiously stérile ». [↑](#footnote-ref-319)
320. « In less secularized countries, in particular the USA, heterogamous marriage does not seem to result in the loss of religious affiliation. [...] The position resembles that in pre-war England ». [↑](#footnote-ref-320)
321. « Marriage in western countries is becoming more secular, following the path described. A recent investigation by Lehrer (1998) shows not only that religious intermarriage became increasingly common in the USA over the course of the twentieth century, but also that conversion associated with marriage became less common. As it became more acceptable to find partners from outside the faith, in other words, it also became more acceptable for spouses to maintain différent affiliations even after marriage. It remains to be seen whether the USA will continue down the road that England, the Netherlands, and other European countries appear to have taken, with intermarriage eroding religious belonging ». [↑](#footnote-ref-321)
322. La popularité du mariage à l'église est encore accentuée en Amérique du Nord par le fait que le mariage religieux a des effets civils. Ainsi, alors qu'un couple qui se marie en France devra se marier civilement à la mairie avant de pouvoir obtenir le droit de se marier à l'église, un couple nord-américain qui se marie à l'église sera légalement marié à l'état civil également. En conséquence, comme le notent Laplante, Miller et Malherbe (2006), cela fait largement perdre de son importance au mariage civil. [↑](#footnote-ref-322)
323. « The United States is distinctive- markedly more conservative than most European nations in its sexual attitudes. In fact, American attitudes toward nonmarital sex class it with Ireland, Northern Ireland, and Poland - three nations associated with conservative Catholic populations. Other nominally Catholic countries (e.g., Italy) do not fall into this cluster, so the common denominator of the Sexual Conservatives is not religion per se. An analysis of ISSP data on church attendance, however, does show that the countries grouped as Sexual Conservatives are those where people report attending church frequently ». [↑](#footnote-ref-323)
324. Les extraits des écrits de Paul sont retranscrits dans Vilatte (1999 : 115). [↑](#footnote-ref-324)
325. « The growth in women's participation in higher education and the labor force in Canada, which now places them in a better position statistically than their peers south of the border, appears to reflect the lesser strength of religious-based traditional values about gender in the north. As we have seen, the United States is one of the most religiously traditional societies in Christendom, and fundamentalist beliefs are linked to attitudes about the role of women in the family and economy. Fewer women in Canada than in the United States are held back by traditional values ». [↑](#footnote-ref-325)
326. « People who oppose same-sex marriage thus see themselves as having a religious duty to protect family values from an increasingly secularized and uncaring society ». [↑](#footnote-ref-326)
327. « Where the U.S. Catholic hierarchy has undertaken a politically strident offensive against abortion, the Canadian bishops have taken a decidedly restrained approach ». [↑](#footnote-ref-327)
328. « The cost of adhering to the Catholic value System forbidding the use of the newer and better contraceptive technologies of the early 1960s increased, and adherence became increasingly inappropriate in the eyes of Quebec women ». [↑](#footnote-ref-328)
329. Cette loi est la première loi sur le divorce promulguée au niveau fédéral au Canada. L'obtention du divorce y est par là facilitée, quoiqu'il demeure encore de nombreuses difficultés d'ordre légal ou pratique. [↑](#footnote-ref-329)
330. « Decentralization and a belief that matters of faith and morality are to be defined by the assembly of believers [...] have given Protestant churches the latitude to deal with matters of morality in a wide variety of ways. The important point is that this latitude existed and was used, and is still used, to accommodate a wide range of conceptions of moral behaviour that make it possible to keep divorce, remarriage of the divorced, contraception, women ministers, and even, in some cases, homosexuality and abortion within the realm of religious morality ». [↑](#footnote-ref-330)
331. « English-speaking Protestant Ontarians, who were largely mainline Protestants during this period, were able to use the power or influence the faithful had within their churches to adapt their religious morality to the new realities. This process is a continuous one, which, as religious morality evolves, allows the believer to keep the Christian tradition as the intellectual foundation of the norms he or she lives by. French-speaking Catholic Quebecers were facing the same new realities as English-speaking Protestant Ontarians ; but the combination, within the Roman Catholic Church, of centralized ecclesiastical and moral authority and the heavy reliance on religious rationalism in matters of morality hampered the faithful's adaptation of religious morality to the new realities, and this created a situation in which the individual had to choose between religious beliefs and norms of behaviour adapted to the new realities. Unlike English-speaking Ontario Protestants, French-speaking Québec Catholics could not hâve both. Circumstances made it possible for French-speaking Québec Catholics to choose the contemporary norms over their traditional religious beliefs ». [↑](#footnote-ref-331)
332. « [...] not being in conformity with the Roman Catholic Church ceased to have practical conséquences for one's entitlement to health, education and a host of other services related to everyday life or important occasions ». [↑](#footnote-ref-332)
333. « Apparently, once a large number of Québec Roman Catholics reached the conclusion that Catholic morality had become impracticable and unlikely to change, they seized the opportunity to free themselves of it without any practical conséquence in everyday life ; instead of looking for a different way to handle morality within religion, they simply replaced it, taking guidelines for their actions from a definitely non-religious perspective. Since then their lives have been directed essentially outside the realm of religious morality ». [↑](#footnote-ref-333)
334. Afin de mieux prendre la mesure de l'impact que peut avoir une telle accélération dans la transition entre deux modèles sociétaux, on pourrait ici établir un parallèle avec la société espagnole, dont le cheminement se rapproche schématiquement de celui du Québec. Société traditionnellement très catholique, elle connaît au lendemain de la mort de Franco et au moment de son entrée dans l'Union Européenne une transition accélérée vers une modernisation démocratique, économique et sociale. La libéralisation des moeurs se défait au fur et à mesure de la norme référentielle catholique, si bien que l'Espagne compte aujourd'hui parmi les quelques pays à avoir légalisé le mariage entre personnes de même sexe. Pour approfondir la comparaison entre le Québec et l'Espagne, on pourra lire les recherches de Joseph Josy Lévy à ce sujet, et en particulier Lévy *et al.* (1993). [↑](#footnote-ref-334)
335. « Unlike secularization, laicization is not a large-scale and encompassing social process, but rather an intellectual construction and a political project embodied in law. As an intellectual construction, it legitimizes the involvement of the State *as a non-religious institution* and the expulsion of the Church - and of religion - from the institutions that organize people's lives and provide services that, in Western history, were long the province of the Church (e.g. registration of the births ; legitimization, registration and dissolution of marriages ; management of schools and hospitals) ». [↑](#footnote-ref-335)
336. « Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof [...] ». [↑](#footnote-ref-336)
337. Le préambule de la Constitution américaine est en effet dépouillé de toute allusion à Dieu et choisit de mettre en avant le peuple américain : « We the people of the United States, in order to form a more perfect union, establish justice, insure domestic tranquility, provide for the common defense, promote the gênerai welfare, and secure the blessings of liberty to ourselves and our posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America ». [↑](#footnote-ref-337)
338. « What the Founding Fathers also understood was that in a republic such virtue is intimately related to religion. However skeptical or deistic they may have been in their own beliefs, however determined they were to avoid anything like an established church, they had no doubt that religion is an essential part of social order because it is a vital part of the moral order ». [↑](#footnote-ref-338)
339. « Our constitution was made only for a moral and religious people. It is wholly inadequate to the government of any other ». [↑](#footnote-ref-339)
340. « Of all dispositions and habits which lead to political prosperity, religion and morality are indispensable supports ». [↑](#footnote-ref-340)
341. « Whatever may be conceded to the influence of refined education on minds of peculiar structure, reason and experience both forbid us to expect that national morality can prevail in exclusion of religious principle ». Cette citation de Washington est retranscrite dans Fitzpatrick (1940 : 229). [↑](#footnote-ref-341)
342. Notons que cet héritage a survécu plus d'un siècle plus tard si l'on en croit les déclarations du président Dwight D. Eisenhower dans les années 1950 : « Notre gouvernement n'a aucun sens à moins d'être basé sur une foi religieuse profonde - peu importe laquelle » (« Our government makes no sense unless it is founded on a deeply felt religious belief - and I don't care what it is ») (Voas, 2003 : 93). [↑](#footnote-ref-342)
343. « Religion was 'the first of their political institutions,' precisely because it was not, strictly speaking, a political institution at all ». [↑](#footnote-ref-343)
344. « And let us with caution indulge the supposition that morality can be maintained without religion ». Retranscrit dans Fitzpatrick (1940 : 229). [↑](#footnote-ref-344)
345. « In a free-market religious economy there is a healthy abundance of choice (religious pluralism), which leads naturally to vigorous competition and efficient supply (new and old religious movements). The more competition there is, the higher the level of consumption ». [↑](#footnote-ref-345)
346. 346. « The virtually unregulated religious market of the United States may in fact enhance the religiosity of the population. That is, the lack of governmental régulation (and support) for religion in the United States may be causally related to American religious exceptionalism ». [↑](#footnote-ref-346)
347. « It is a very competitive marketplace and if you rest on your laurels, you're going to be history. » [↑](#footnote-ref-347)
348. « Derived mostly from persons and events in American history, civil religion includes the belief in the American-Israel theme that the United states is God's chosen nation, the perception that a higher morality underlies civil laws, the glorification of shared values (the 'American Way of Life') and history, and the ascription of sacred meanings to such secular symbols as the flag, national holidays, and presidential inaugurations ». [↑](#footnote-ref-348)
349. « Civil religion is the set of beliefs, rites, and symbols which relates a man's rôle as citizen and his society's place in space, time, and history to the conditions of ultimate existence and meaning ». [↑](#footnote-ref-349)
350. « The formation of pan-Canadian civil religion has been thus impaired by the two rival religious organisations in Canada. By insisting on their own religious visions of how Canada should be, these denominations have failed to contribute significantly to the formation of pan-Canadian civil religion ». [↑](#footnote-ref-350)
351. Cette forme de biculturalisme de départ a aujourd'hui laissé la place au multiculturalisme. Toutefois, Kim (1993) continue à employer le terme de « biculturalisme » pour opposer le caractère distinctif - linguistique, religieux, socioculturel et institutionnel - des deux peuples fondateurs (à l'exception des Première Nations). [↑](#footnote-ref-351)
352. « That is to say, impressive levels of religiosity in America do not indicate that Americans hâve more inner religious convictions, but, rather, indicate a conformity to socially approved behavior, a phenomenon that will be referred to as 'conventional' religiosity ». [↑](#footnote-ref-352)
353. « American culture-religion prompts religiosity through social convention ». [↑](#footnote-ref-353)
354. Le concept de mosaïque comme métaphore du pluralisme canadien est aujourd'hui un peu dépassé. On lui préfère l'idée globale de multiculturalisme, institutionnalisée par le gouvernement fédéral, qui rappelle dans l'article 27 de la *Charte canadienne des droits et libertés* son « objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens ». En 1988, le Canada se dote d'une *Loi sur le multiculturalisme canadien* qui reconnaît « que le multiculturalisme est une caractéristique fondamentale de l'identité et du patrimoine canadiens et constitue une ressource inestimable pour l'avenir du pays ». Au Québec, c'est le modèle de l'interculturalisme que l'on a privilégié. Si le multiculturalisme canadien est axé sur le respect et la promotion de la diversité ethnique dans une société, l'interculturalisme québécois insiste sur la nécessité de concilier le respect de la diversité culturelle et des impératifs d'intégration, à la langue française notamment. L'objectif visé est une fois de plus la défense de la langue et de la culture commune à la province francophone. Pour approfondir la notion d'interculturalisme et de multiculturalisme, on consultera le rapport de Rocher *et. al* (2007) présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, ou encore l'ouvrage dirigé par Gagnon (2010) qui cherche à replacer le débat sur le pluralisme culturel et religieux dans le contexte particulier de la province québécoise au sein de l'ensemble canadien. [↑](#footnote-ref-354)
355. « If Canadians can salvage any kind of national identity, it would likely be the notion of 'mosaic'- a racially and culturally heterogeneous society where ethnie and linguistic diversity are not only tolerated, but celebrated. In a society that promotes differences, it is difficult to see how a cultural pressure toward conformity can exist ». [↑](#footnote-ref-355)
356. « Canada has no "charter myth" of divine blessing, no sense that it is a chosen nation entrusted with a special covenant. Likewise, historical attempts by both English Canadian Protestants and French Canadian Catholics to imbue their history and activities with civil religious sentiment have waned, such that civil religion carries limited weigh in either solitude today. Consequently, in Canadian politics invocations of nostalgia for a time when the nation supposedly enjoyed divine favor because the values of traditional morality and economic self-reliance held sway do not resonate very deeply ». [↑](#footnote-ref-356)
357. « Religion in American politics seems likely to persist in its role as social critic, but is unlikely to provide the basis for any sort of social, moral, or political consensus ». [↑](#footnote-ref-357)
358. « Many religiously-motivated political movements in US history are based on some notion of the unqualified value of human life (e.g. anti-war, pro-life) or on the basic, irreducible value of each person, regardless of circumstances (Abolitionist, civil rights) ». [↑](#footnote-ref-358)
359. « Political institutions have created different opportunity structures for evangelicals to gain power in public life, but they also shaped how evangelical movements perceived their own identity and goals. Ironically, for example, the formal légal separation of church and state in the United States has fomented repeated conflicts over that very separation, thus providing multiple "points of entry" for evangelicals concerned about the religious indirection of public institutions. In Canada, by contrast, where the English conquest of New France resulted in formal recognition of French-Catholic institutions, there is much less debate about the role of religion in public life. There is no formal separation of church and state in Canada, so contemporary Canadians are less apt to make this a point of contention in political debate ». [↑](#footnote-ref-359)
360. Pour Lipset, les États-Unis sont le seul pays où la préférence des fidèles va au modèle sectaire alors que partout ailleurs on privilégie le principe de l'Église à la hiérarchie verticale. En choisissant le terme de « sectaire » *(sectarian),* Lipset cherche à insister sur la nature multiple et décentralisée des groupes confessionnels protestants américains, portée par un marché libre et compétitif. On y retrouve également l'idée du choix délibéré de la religion, qui passe souvent par la conversion ou le baptême choisi (dans le cas des églises évangéliques notamment). On y reconnaît en quelque sorte certains critères selon lesquels les sociologues Max Weber et Ernst Troeltsch définissent la notion de secte, en comparaison avec celle de l'Église, que la sociologue des religions Françoise Champion résume de la sorte : « Selon [Weber et Troeltsch], on naît dans l'Église, qui est coextensive à la société, mais on entre dans la secte par conversion. Selon eux, également, l'Église accepte un compromis avec le monde, alors que la Secte le récuse. Enfin, dans l'Église, il y a deux catégories de personnes : clercs ou religieux d'un côté, laïcs de l'autre. Aux premiers, une morale exigeante ; aux seconds, une morale plus accessible. Cette distinction clercs-laïcs ne se retrouve pas dans la Secte : tous les membres y sont, en principe, égaux et tous sont soumis à la même morale exigeante » (Champion, 1999 : 40). Nous choisirons donc de traduire le terme « sectarian » qu'emploie Lipset par « sectaire » ; le lecteur doit garder à l'esprit les dimensions multiples que ce terme englobe aux États-Unis sans y calquer un modèle français. [↑](#footnote-ref-360)
361. « The American Protestant religious ethos has assumed, on practice if not in theology, the perfectibility of humanity and an obligation to avoid sin, while the churches whose followers have predominated in Europe, Canada, and Australia have accepted the inherent weakness of people, their inability to escape sin and error, and the need for the church to be forgiving and protecting ». [↑](#footnote-ref-361)
362. « But the religious traditions of Protestant 'dissent' have called on Americans to be moralistic, to follow their conscience with an unequivocal emphasis not to be found in countries whose predominant denominations have evolved from state churches ». [↑](#footnote-ref-362)
363. Cette théorie de Lipset, en partie développée dans une interview qu'il a accordée à PBS en 1996, est ici relayée par Betz (2008 : 59). [↑](#footnote-ref-363)
364. « To this day, Americans, in harmony with their sectarian roots, have a stronger sense of moral absolutism than Europeans and even Canadians ». [↑](#footnote-ref-364)
365. « They tend to view social and political dramas as morality plays, as battles between God and the Devil, so that compromise is virtually unthinkable ». [↑](#footnote-ref-365)
366. « Accordingly, while few in the United States are surprised when evangelical religious rhetoric is pressed into service for a conservative political agenda, the unwritten rules of Canadian public discourse call for contemptuous rejection of this sort of religious politics ». [↑](#footnote-ref-366)
367. « In America, we like to make life easier for women ». À l'époque, l'échange entre les deux hommes est retranscrit dans un article du *New York Times* intitulé « The Two Worlds : A Day-Long Debate ». C'est de cet article que nous tirerons les interventions de Nixon et de Khrouchtchev. Si les mots de Nixon, en anglais, y sont fidèlement retranscrits, les interventions de Khrouchtchev, qui s'adressait en russe à Nixon, ont été traduits en anglais au préalable dans l'article du *New York Times.* [↑](#footnote-ref-367)
368. « Your capitalistic attitude towards women does not occur under Communism ». [↑](#footnote-ref-368)
369. Notons que Nixon emploie ici le terme anglais de « housewives » (que nous avons choisi de traduire par ménagère), ce qui indique la place normative des femmes dans la société américaine des années d'après-guerre. [↑](#footnote-ref-369)
370. « To us, diversity, the right to choose, [...] is the most important thing. [...] We have many different manufacturers and many different kinds of washing machines so that the housewives have a choice ». [↑](#footnote-ref-370)
371. « Would it not be better to compete in the relative merits of washing machines than in the strength of rockets ? ». [↑](#footnote-ref-371)
372. « The obvious conclusion is to support the new emerging family forms at both personal and policy levels ». [↑](#footnote-ref-372)
373. « Despite ever mounting evidence that families of the past were not as idyllic and families of the present not as dysfunctional as they are often portrayed, many political leaders and opinion makers in the United States continue to filter our changing family experiences and trends through the distortion lens of historical mythologizing about past family life ». [↑](#footnote-ref-373)
374. « The woman who flinches from childbirth stands on a par with the soldier who drops his rifle and runs in battle ». [↑](#footnote-ref-374)
375. « Experts called upon women to embrace domesticity in service to the nation, in the same spirit that they had corne to the country's aid by taking wartime jobs. [...] Women's domestic roles needed to be infused with a sense of national purpose ». [↑](#footnote-ref-375)
376. « [S]exual déviance, whether understood as homosexual activity, promiscuity, interracial sex, or any other arrangement that violated the prescribed path of monogamous sexual expression within marriage, was coupled rhetorically with political subversion. At the same time, the marital bond and the sexual satisfaction identified with it were viewed as cornerstones of family happiness and national stability ». [↑](#footnote-ref-376)
377. « [S]elf-supporting women were in some way un-American. Accordingly, anticommunist crusaders viewed women who did not conform to the domestic ideal with suspicion ». [↑](#footnote-ref-377)
378. Coontz (2000) relate d'ailleurs qu'un sondage de 1989 révèle que pour 67% d'Américains, « les enfants n'ont pas d'obligations envers leurs parents, peu importe ce que leurs parents ont fait pour eux ». Par ailleurs, cet individualisme sauvage est généralisé et ne concerne pas seulement la famille puisque la même année, un autre sondage montre pour sa part que seulement 24% déjeunes Américains à l'échelle nationale pensent qu'il est important d'améliorer la vie de leur communauté, alors que 72% déclarent que leur principal objectif dans la vie est la réussite professionnelle. [↑](#footnote-ref-378)
379. « Strong families are the foundation of society ». Cette proclamation du 15 novembre 1984 est disponible dans son intégralité à l'adresse suivante : [URL](https://www.presidency.ucsb.edu/documents/proclamation-5281-national-family-week-1984). [↑](#footnote-ref-379)
380. « In other words we cannot as a Nation get along at all if we haven't the right kind of home life ». Cette phrase est extraite d'un discours au Congrès, le 10 mars 1908. [↑](#footnote-ref-380)
381. State of the Union Address, 1986 : « Private values must be at the heart of public policies ». [↑](#footnote-ref-381)
382. Il semble que depuis le début du siècle jusqu'à aujourd'hui, ce sont toujours les femmes que l'on a considérées comme responsables de la fécondité et que l'on a donc blâmé en cas de taux de natalité insatisfaisants, mettant successivement en cause la contraception, leur volonté d'être les égales des hommes, leurs envies professionnelles ou encore leur recours à l'avortement. [↑](#footnote-ref-382)
383. « Lacking those characteristics, the United States invented its own traditions, and placed the family in the center of the polity, as the institution where citizens are bred and nurtured. Believing in the rights of the individual, but fearful of tyranny from above as well as anarchy from below, the nation's founders invested in the institution of the family the responsibility for maintaining social order in the democracy ». [↑](#footnote-ref-383)
384. En inscrivant « la paix, l'ordre et le bon gouvernement » dans leur *Loi constitutionnelle de 1867,* les Canadiens expriment d'ailleurs clairement la confiance qu'ils ont en un gouvernement central fort. [↑](#footnote-ref-384)
385. II est question ici de la dimension idéologique accordée à la famille ; nous ne remettons absolument pas en cause le rôle fondamental qu'a joué la famille dans le peuplement des nouvelles colonies, dont nous avons d'ailleurs rappelé les enjeux précédemment. [↑](#footnote-ref-385)
386. « At the same time, when social problems developed that appeared to threaten social order, often the family was blamed - particularly those families, or individuals, whose behavior did not conform to the normative family ideal. The family came to be seen as the source or cause of social problems as well as the potential solution or cure ». [↑](#footnote-ref-386)
387. « Heated controversies hâve erupted over numerous political issues pertaining to private life, from législative initiatives to the personal behavior of politicians. During election campaigns, candidates scramble to proclaim their faith in "family values," and vow to translate those virtues into public policy. They trumpet their devotion as husbands and fathers, or as wives and mothers, even above and beyond their identities as public servants. At the center of debates over "family values" is the claim that the nuclear family, with a married heterosexual couple and their children, is the foundation of a solid and healthy democracy - and the key to solving social problems from poverty to crime ». [↑](#footnote-ref-387)
388. Cette loi sur les droits civiques vise particulièrement à mettre fin à la ségrégation légale qui existait encore dans les États du sud en interdisant toute discrimination faite sur la base des origines ethniques ou de la couleur de la peau dans les lieux publics ou sur les lieux de travail. Johnson avait d'ailleurs prédit avec justesse que cette loi leur coûterait l'électorat sudiste pendant une cinquantaine d'années (Micklethwait et Wooldridge, 2004). [↑](#footnote-ref-388)
389. C'est Richard Viguerie, un spécialiste de la communication, qui fut le premier à utiliser cette expression afin de désigner ce courant politique (Lacroix, 2006). En 1974, las des compromis sans cesse arrachés aux conservateurs, il est à l'initiative d'une rencontre entre quelques militants d'une droite plus radicale, qui lanceront le mouvement de la Nouvelle droite (Durham, 1985). Sur la naissance et la nature de la Nouvelle droite, on lira Ben Barka (1999). [↑](#footnote-ref-389)
390. On peut ici en dresser une liste non exhaustive : en 1962, la Cour suprême des États-Unis décide de l'interdiction de réciter la prière à l'école. Un an plus tard, c'est la lecture de versets de la Bible qui est bannie de l'école, suivi de l'enseignement obligatoire du créationnisme en 1968. En ce qui concerne la sexualité, on pourra noter l'invalidation des lois interdisant la contraception en 1968 et l'avortement en 1973. Par ailleurs, à la fin des années 1970, le gouvernement démocrate retire aux écoles évangéliques les avantages fiscaux dont elles bénéficiaient (Lacorne, 2007). De manière générale, les protestants conservateurs sont inquiets de la direction que prend la société américaine dans les années 1960 et 1970 en matière de valeurs familiales : l'avortement, la révolution sexuelle, les mouvements pour les droits homosexuels, la pornographie, le contenu sexuel des programmes audiovisuels, et l'effritement de la répartition différenciée des rôles selon les sexes (Woodberry et Smith, 1998). [↑](#footnote-ref-390)
391. Le succès de la droite évangélique est toutefois à nuancer dans les États fédérés autres que les États sudistes. Si leur succès est certain dans les États du Sud profond, les électeurs républicains des autres États, ainsi que ceux qui n'appartiennent pas aux dénominations évangéliques, ne manifestent pas un soutien inconditionnel aux positions radicales de la droite évangélique sur les questions morales et familiales. Ils ont ainsi tendance à préférer des candidats plus modérés. Une étude menée avant les élections présidentielles de 2004 (Green, 2004) montrait d'ailleurs que parmi les évangéliques blancs, 70% de ceux qui se considèrent comme étant « traditionalistes » disent appartenir au camp républicain, de même que 47% des évangéliques « centristes » (contre 31% qui choisissent le camp démocrate), alors que les évangéliques « modernistes » ont davantage tendance à se sentir proches du parti démocrate (44% démocrates contre 30% républicains). La répartition est la même en ce qui concerne les protestants des principales dénominations *(mainline),* parmi lesquels les « traditionalistes » et les « centristes » donnent leur voix aux républicains, et les « modernistes » aux démocrates. Il est toutefois intéressant de remarquer que parmi les catholiques, seuls les « traditionalistes » se sentent républicains, alors que les « modernistes » et les « centristes » tendent à voter pour les candidats démocrates. [↑](#footnote-ref-391)
392. « Politicians talk about « family values » because citizens have turned to private, rather than public, sources of meaning. Appeals to civic responsibility do not resonate with an electorate that has lost faith in government, politics, and public life ». [↑](#footnote-ref-392)
393. « Republicans and Democrats alike now compete to promote their politics in the name of the family -meaning one particular kind of family ». [↑](#footnote-ref-393)
394. « A striking characteristic of American life is the ease with which moral causes are translated into political issues ». Mildred Schwartz est ici citée dans Tatalovitch (1996 : 3). [↑](#footnote-ref-394)
395. « After more than two centuries of American jurisprudence, and millennia of human experience, a few judges and local authorities are presuming to change the most fundamental institution of civilization, the union of a man and a woman in marriage. Attempts to redefine marriage in a single state or city could hâve serious consequences throughout the country, and anything less than a Constitutional amendment, passed by the Congress and ratified by the states, is vulnerable to being overturned by activist judges. On a matter of such importance, the voice of the people must be heard. The Constitutional amendment process guarantees that the final decision will rest with the American people and their elected representatives ». [↑](#footnote-ref-395)
396. « As a country, we must keep our pledge to the first guarantee of the Declaration of Independence. That is why we say the unborn child has a fundamental individual right to life which cannot be infringed ». [↑](#footnote-ref-396)
397. Au cours des élections présidentielles américaines de 2000, 74% des Américains qui pensent que l'avortement devrait toujours être illégal ont voté pour Bush, alors que 70% de ceux qui pensent que l'avortement devrait toujours être légal ont voté pour Gore (Micklethwait et Wooldridge, 2004 : 312). Cette question semble donc être un véritable enjeu identitaire pour les deux partis américains. [↑](#footnote-ref-397)
398. « [N]othing more clearly identified the Republican Party with church, community, and family than the party's increasingly strident opposition to abortion. [...] [A]bortion could be used as a symbol with which conservatives and Republicans could identify themselves and, by implication, distance their opponents from, the moral concerns, social values, and religious beliefs of Middle America ». [↑](#footnote-ref-398)
399. « We have a plan to help our people build strong, healthy families : securing quality health care, offering world-class éducation, and ensuring clean air and water ». [↑](#footnote-ref-399)
400. « We support full inclusion of gay and lesbian families in the life of our nation and seek equal responsibilities, benefits, and protections for thèse families. In our country, marriage has been defined at the state level for 200 years, and we believe it should continue to be defined there. We repudiate President Bush's divisive effort to politicize the Constitution by pursuing a "Federal Marriage Amendment." Our goal is to bring Americans together, not drive them apart ». [↑](#footnote-ref-400)
401. « We will défend the dignity of ail Americans against those who would undermine it. Because we believe in the privacy and equality of women, we stand proudly for a woman's right to choose, consistent with Roe v. Wade, and regardless of her ability to pay. We stand firmly against Republican efforts to undermine that right. At the same time, we strongly support family planning and adoption incentives. Abortion should be safe, legal, and rare ». [↑](#footnote-ref-401)
402. « Président Bush has a different vision - instead of searching for common ground to bring our people together, he has sought political advantage in driving our people apart. He has neglected the opportunity of most Americans, choosing instead to lavish resources on those who need them least. He has rejected the American vision of greater equality, appointing judges more interested in rolling back rights than protecting them ». [↑](#footnote-ref-402)
403. « A Liberal government will build upon our strong record of defending rights of Canadians. The landmark *Civil Marriage Act -* which extends civil marriage to same-sex couples right across Canada - came into force in July 2005 and now stands as testament to the Liberal government's unwavering commitment to fundamental equality rights ». [↑](#footnote-ref-403)
404. Ce plan est présenté sur le site Internet du Parti libéral à l'adresse suivante : <http://www.liberal.ca/fr/enjeux/> (consulté le 18 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-404)
405. Il est évident que toute proposition politique, quelle qu'elle soit, est sous tendue par une idéologie. Ce que nous impliquons ici c'est que la famille est traitée comme une entité sociale concrète et non dans sa dimension idéologique à connotation morale. [↑](#footnote-ref-405)
406. « A Conservative government will hold a truly free vote on the définition of marriage in the next session of Parliament. If the resolution is passed, the government will introduce legislation to restore the traditional definition of marriage while respecting existing same-sex marriages ». [↑](#footnote-ref-406)
407. Par stratégie électorale, Harper ne souhaite effectivement rien tenter contre l'avortement. D'une part, cela lui vaudrait d'être désavoué par la plupart des électeurs, et il perdrait sans aucun doute les élections. D'autre part, il essaye depuis 2004 (l'année de la première élection où le parti conservateur s'est présenté) de se départir de son image de parti de droite très conservateur, très traditionnel, très religieux et très intolérant. En effet, le Parti conservateur a été créé en 2003 suite à la fusion de deux partis : lAlliance canadienne (qui défendait des idées conservatrices autant sur le plan fiscal que social, notamment en prônant une réduction des dépenses gouvernementales en programmes sociaux et des baisses d'impôts) et le Parti progressiste-conservateur du Canada (un parti de centre droit, moins conservateur que l'Alliance). En 2004, Paul Martin, le chef du Parti libéral, a remporté l'élection en décrivant Harper et son parti conservateur comme appartenant à l'extrême droite, davantage dans la lignée de l'Alliance que dans celle du Parti progressiste-conservateur. Depuis, Harper essaye de se départir de cette image, et demande à son gouvernement de ne pas se prononcer sur les questions familiales sensibles telles que l'avortement, tout en indiquant toujours à son électorat, à travers quelques mesures sur la famille, ses positions conservatrices. [↑](#footnote-ref-407)
408. Déjà sur le déclin à la fin des années 1980, la Majorité morale de Falwell a mis fin à ses activités en 1989. Pour autant l'aile socio-morale du parti républicain n'a pas disparu avec elle puisque la Droite religieuse était un mouvement qui allait perdurer et dans laquelle les conservateurs sociaux poussés par des motifs religieux - principalement issus des milieux évangéliques et fondamentalistes – allaient pouvoir se rassembler pour agir sur le politique. Pour une analyse du rôle joué par les protestants conservateurs et les évangéliques dans la Droite religieuse on consultera par exemple Woodberry et Smith (1998). [↑](#footnote-ref-408)
409. « We Americans hâve subjected ourselves to many a public conjunction of religion and sex. First came the Moral Majority in 1979, the rise of the Religious Right, and the minting of family values as the new currency of politics ». [↑](#footnote-ref-409)
410. Heather Maclvor (1996 : 179) compare l'avortement au Canada à une « patate chaude » *(political hot potatoe),* que les partis politiques et les institutions n'auraient cessé de se repasser tant la question les embarrasse et est potentiellement explosive (cité dans Quanquin, 2001 : 286). En effet, la question de l'avortement est en jachère depuis 1988, date à laquelle la Cour suprême du Canada abrogeait la loi sur l'avortement. Dans sa décision, la Cour préconisait pourtant de définir une nouvelle législation plus adaptée et proposait même des pistes pour l'encadrer. Après plusieurs tentatives qui ont échoué au début des années 1990, les dirigeants évitent d'aborder la question, de peur de susciter un vif débat. Le programme électoral du Parti conservateur nous enseigne que ce fut notamment leur cas en 2006, et ceux-ci se voient régulièrement reprocher depuis les déclarations de certains de leurs membres - que le gouvernement conservateur s'empresse de maîtriser - à ce sujet. [↑](#footnote-ref-410)
411. Ce n'est qu'en 1982, avec le rapatriement de la constitution canadienne, que les derniers liens constitutionnels et législatifs entre le Canada et le Royaume-Unis ont vraiment pris fin. [↑](#footnote-ref-411)
412. Si le courant évangélique représente une force politique réelle du fait de ses 70 millions d'adeptes aux États-Unis et est, à ce titre, susceptible d'influencer les élections et le gouvernement américain, l'importance de leur rôle est à nuancer car leur poids électoral direct reste somme toute assez faible (Vallet, 2007). Les seuls lobbies évangéliques n'ont pas suffi à maintenir les républicains au pouvoir aussi longtemps, ils doivent plutôt leurs victoires à « la consolidation simultanée de deux courants politiques particulièrement bien organisés : le néoconservatisme et l'évangélisme » (Tertrais, 2005 : 16). [↑](#footnote-ref-412)
413. Tous les évangéliques ne partagent d'ailleurs pas les mêmes idées politiques et économiques (Woodberry et Smith, 1998). [↑](#footnote-ref-413)
414. Le sociologue Franz Schultheis est ici cité dans Commaille et Martin (1998 : 41). [↑](#footnote-ref-414)
415. « The state has also undermined the family by policies that belittle the importance of marriage and even make it disadvantageous to be married ». [↑](#footnote-ref-415)
416. « In fact, 'family' operetes as the center of a matrix that regulates the broad set of social relations that differentiate and define the 'public' ». [↑](#footnote-ref-416)
417. « In the political landscape that has emerged in recent décades, "family values" is a phrase that connotes specific positions on particular issues, and it has highly charged policy implications. It involves a constellation of issues. Under the banner of "family values" we find opposition to légal abortion ; support for prayer in school ; opposition to civil rights for gays and lesbians ; support for censorship of the arts, movies and popular culture ; welfare reform ; opposition to gun control ; the 'war on drugs' ». [↑](#footnote-ref-417)
418. L'enregistrement de cette émission est disponible dans les archives de *Radio Canada* à l'adresse suivante : <http://archives.cbc.ca/IDC-0-17-557-2810/politique_economie/bill_omnibus/clip2> (consulté le 25 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-418)
419. « this Court's obligation is to define the liberty of all, not to mandate its own moral code ». Les décisions et opinions écrites des juges dans l'affaire *Lawrence v. Texas* 539 U.S. 558 (2003) sont disponibles dans leur intégralité sur le site Internet de la *Cornell Law School* à l'adresse suivante : <http://www.law.cornell.edu/supct/html/02-102.ZO.html> (25 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-419)
420. Le terme sodomie, bien que plus fréquemment utilisé dans le langage courant pour désigner le rapport sexuel anal, est également utilisé dans les textes de lois pour désigner l'ensemble des rapports sexuels considérés comme « déviants ». [↑](#footnote-ref-420)
421. Les décisions et opinions écrites des juges dans l'affaire *Bowers v. Hardwick* 478 U.S. 186 (1986) sont disponibles dans leur intégralité sur le site Internet de la *Cornell Law School* à l'adresse suivante : <http://www.law.cornell.edu/supct/html/historics/USSC_CR_0478_0186_ZO.html> (consulté le 25 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-421)
422. « Even if the conduct at issue here is not a fundamental right, respondent asserts that there must be a rational basis for the law, and that there is none in this case other than the presumed belief of a majority of the electorate in Georgia that homosexual sodomy is immoral and unacceptable. This is said to be an inadéquate rationale to support the law. The law, however, is constantly based on notions of morality, and if ail laws representing essentially moral choices are to be invalidated under the Due Process Clause, the courts will be very busy indeed ». Nous choisissons délibérément de ne pas traduire en français « the Due Process Clause », que les juristes et les chercheurs en science politique français conservent souvent en anglais dans leur texte, tant la traduction française ne rend pas compte de la dimension complexe et complète de ce procédé juridique américain. Pour plus d'informations sur la nature et les effets du *due process,* ainsi que sur ses traductions, on se référera à Zoller (2002). [↑](#footnote-ref-422)
423. En 2003, treize États américains comptent encore des lois anti-sodomie, dont quatre condamnent uniquement les pratiques homosexuelles (le Texas, le Kansas, l'Oklahoma et le Missouri). Les neuf autres (l'Alabama, la Floride, l'Idaho, la Louisiane, le Mississippi, la Caroline du Nord et du Sud, l'Utah et la Virginie) interdisent les rapports anaux ou oraux pour tous les couples, y compris pour les couples hétérosexuels mariés. Si leur maintien est très symbolique, leur importance légale est toutefois à nuancer puisque dans la pratique, ces lois étaient peu appliquées. [↑](#footnote-ref-423)
424. « It must be acknowledged, of course, that the Court in *Bowers* was making the broader point that for centuries there have been powerful voices to condemn homosexual conduct as immoral. The condemnation has been shaped by religious beliefs, conceptions of right and acceptable behavior, and respect for the traditional family. For many persons these are not trivial concerns but profound and deep convictions accepted as ethical and moral principles to which they aspire and which thus détermine the course of their lives. These considerations do not answer the question before us, however. The issue is whether the majority may use the power of the State to enforce thèse views on the whole society through operation of the criminal law ». La décision du juge Kennedy, qui écrit pour la majorité, est disponible sur le site de la *Cornell Law School* à l'adresse suivante :

     [http://www.law.cornell.edu/supct/html/02-102.ZS.html](http://www.law.cornell.edu/supct/html/02102.ZS.html) (consulté le 25 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-424)
425. Nous choisissons d'utiliser la notion « d'éducation à l'abstinence » pour désigner les programmes éducatifs qui enseignent l'abstinence jusqu'au mariage comme étant la seule option pour éviter les maladies sexuellement transmissibles et la grossesse, programmes couramment regroupés sous le terme anglais de « abstinence only ». On y opposera la notion d'éducation sexuelle *(comprehensive sex education)* qui propose des informations sur la sexualité ainsi que sur les différentes options contraceptives en plus de l'abstinence. [↑](#footnote-ref-425)
426. En 2005, vingt-et-un États américains ont des lois ou des programmes qui correspondent à cette définition fédérale de l'éducation à l'abstinence (Stanger-Hall et Hall, 2011). [↑](#footnote-ref-426)
427. « Federally funded abstinence education programs are required by law to teach 'that sexual activity outside of the context of marriage is likely to have harmful psychological and physical effects' and 'that a mutually faithful, monogamous relationship in the context of marriage is the expected standard of human sexual activity' ». [↑](#footnote-ref-427)
428. Au contraire, dans la mesure où les jeunes qui ont suivi des programmes d'éducation à l'abstinence ont tout de même tendance à avoir des rapports sexuels avant le mariage (dans des proportions d'ailleurs assez similaires à ceux qui n'ont pas suivi de tels programmes), il semble que l'ignorance des méthodes de contraception leur est préjudiciable. Ainsi, de nombreuses recherches démontrent que les programmes d'éducation sexuelle sont plus efficaces pour réduire les grossesses chez les adolescentes et l'infection par des maladies sexuellement transmissibles (Underhill, Operario et Montgomery, 2007 ; Stanger-Hall et Hall, 2011). Par ailleurs, les conclusions du député démocrate Henry Waxman, qui a dirigé un rapport du Congrès en 2004 sur le contenu des programmes d'éducation à l'abstinence financés par l'État fédéral, soulignent que ces derniers difusent de nombreuses informations erronées. Après avoir passé en revue les treize programmes les plus fréquemment utilisés, il s'avère que seuls deux sont exacts alors que les onze autres contiennent des informations non fondées, subjectives, ou même volontairement fausses, afin de dissuader les jeunes d'avoir des relations sexuelles en leur faisant peur. On présente notamment aux élèves comme des faits scientifiques que le préservatif ne protège pas contre le sida dans 31% des cas, qu'une fille utilisant un préservatif tombe enceinte 1 fois sur 7, que les femmes qui subissent un avortement ont par la suite plus de chances d'avoir un enfant mentalement retardé et qu'elles ont des tendances suicidaires, et que 5% à 10% d'entre elles deviennent stériles suite à l'avortement. Pour plus de détails sur la nature de ces contrevérités, on pourra consulter directement le rapport Waxman (2004). [↑](#footnote-ref-428)
429. Cet article sur les grossesses adolescentes, qui se trouve d'ailleurs dans la rubrique « problèmes sociaux » - signe que cette question relève bien de la santé publique pour le gouvernement québécois - est consultable à l'adresse suivante :

     [http://www.msss.gouv.qc.ca/sujets/prob\_sociaux/grossesseadolescence.php#soutien](http://www.msss.gouv.qc.ca/sujets/prob_sociaux/grossesseadolescence.php%23soutien) (consulté le 5 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-429)
430. « The second American trait that the abortion debate typifies is the fondness for arguing about fundamentals. Europeans routinely turn moral issues into technical ones - and then hand them over to technocratie élites. America is a country of fundamentalists of ail sorts, secular as well as religious, thanks to its constitutional tradition, its legal culture and perhaps its Puritan héritage. In Europe the debate about abortion is conducted in médical rather than moral terms. Ditto the debate about stem cells. For Americans, abortion can seemingly never be just about health. It has to be a clash of absolutes : the right to choose versus the right to life ». [↑](#footnote-ref-430)
431. Le Dr Henry Morgentaler a longtemps œuvré pour le changement de la loi sur l'avortement et pour le droit de toute femme à interrompre sa grossesse. Dès les années 1970, il pratique illégalement des avortements dans sa clinique sans l'assentiment du comité thérapeutique, allant même jusqu'à le revendiquer publiquement. Si la loi sur l'avortement relève du code criminel et est donc de juridiction fédérale, il appartient à chaque province déjuger les contrevenants (Lamoureux, 1983). Trois fois acquitté par les jurés québécois, la Cour fait appel et le condamne à une peine de prison. Il en sort après dix mois et décide de défier la loi dans les autres provinces. Durant quinze ans, il ouvre des cliniques et y pratique des avortements en violation de la loi à travers tout le pays. Après un quatrième acquittement en 1984, le gouvernement fédéral intervient et fait appel de cette décision. En retour, Morgentaler saisit la Cour suprême du Canada, qui décrète, le 28 janvier 1988, l'inconstitutionnalité de la loi sur l'avortement. Pour une étude plus approfondie du rôle joué par le Dr Morgentaler dans le débat sur l'avortement au Canada, on consultera la thèse de doctorat d'Hélène Quanquin (2001). [↑](#footnote-ref-431)
432. L'intégralité de la décision rendue dans l'affaire *R. c. Morgentaler,* [1988] 1 R.C.S. 30 est disponible à l'adresse suivante : <http://scc.lexum.org/fr/1988/1988rcsl-30/1988rcsl-30.html> (consulté le 28 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-432)
433. Les États disposent par conséquent d'une certaine marge de manœuvre, qui reflète bien souvent leurs sentiments à l'égard de la question de l'avortement. Ainsi, quelque quarante États interdisent l'avortement après l'atteinte du stade de viabilité sauf si la vie ou la santé de la femme est en danger. Au moins seize États, notamment dans le Sud, ont encore des lois qui ne correspondent pas aux normes édictées par la Cour suprême (Joyal, 2010). [↑](#footnote-ref-433)
434. « America stands for liberty, for the pursuit of happiness and for the inalienable right to life. And the most basic duty of government is to defend the life of the innocent ». L'intégralité de la déclaration du président Bush au moment de la signature de la loi est disponible dans les archives de la Maison Blanche à l'adresse suivante : [http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2003/ll/20031105-l.html](http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2003/ll/20031105l.html) (consulté le 26 janvier 2011). [↑](#footnote-ref-434)
435. Pour une liste plus détaillée des mesures fiscales et législatives intérieures et internationales du programme républicain sous la présidence de George W. Bush, on se référera à Merchant (2001). [↑](#footnote-ref-435)
436. II est intéressant de faire le parallèle avec le Canada, puisqu'en 2008 le député conservateur canadien Ken Epp présentait un projet de loi sur « *Les enfants non encore nés victimes d'actes criminels »* (projet de loi C-484). Du même acabit que le *Unborn Victims of Violence Act* américain, ce projet a été adopté par la Chambre des communes avant d'être finalement abandonné. La loi américaine et le projet de loi canadien ont évidemment suscité beaucoup d'inquiétude chez les défenseurs des droits des femmes, qui voient dans ces textes un premier pas vers la définition du fœtus comme une personne, ce qui assimilerait inévitablement, aux yeux de la loi, l'avortement à un meurtre. L'avortement est en effet légal dans ces deux pays uniquement dans la mesure où la loi ne reconnaît pas au fœtus le statut de personne. Au Canada, l'article 223 (1) du Code criminel reconnaît qu'un « enfant devient un être humain au sens de la présente loi lorsqu'il est complètement sorti, vivant, du sein de sa mère : *a)* qu'il ait respiré ou non ; *b)* qu'il ait ou non une circulation indépendante ; c) que le cordon ombilical soit coupé ou non ». Le texte du projet de loi C-484 est consultable sur le site internet de la Chambre des communes à l'adresse suivante :

     http://www2.parl.gc. ca/HousePublications/Publication. aspx?DocId=3127600&Language=f &Mode=l&File=30 (consulté le 26 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-436)
437. En 2004, le mariage entre personnes de même sexe est déjà possible en Ontario (juin 2003), en Colombie-Britannique (juillet 2003), au Québec (mars 2004), au Yukon (juillet 2004), au Manitoba (septembre 2004), en Nouvelle-Ecosse (septembre 2004), et en Saskatchewan (novembre 2004). Entre le moment où la Cour suprême rend sa décision et celui où le projet de loi C-38 est adopté, Terre-Neuve-et-Labrador (janvier 2005) et le Nouveau-Brunswick (juin 2005) ont à leur tour légalisé le mariage pour les personnes de même sexe. En fait, il ne reste plus à ce moment qu'en Alberta, à l'Ile-du-Prince-Edouard, dans les Territoires du Nord-Ouest et au Nunavut que les couples de même sexe ne peuvent toujours pas se marier. [↑](#footnote-ref-437)
438. Le texte de ce projet de loi est disponible sur le site Internet du parlement du Canada, à l'adresse suivante :

     [http://www.parl.gc.ca/About/Parliament/LegislativeSummaries/bills\_ls.asp?ls=c38&Parl=38&Ses=l&La](http://www.parl.gc.ca/About/Parliament/LegislativeSummaries/bills_ls.asp?ls=c38&Parl=38&Ses=l&La%20)nguage=F (consulté le 26 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-438)
439. Le résumé de la *Décision de la Cour suprême du Canada sur le Renvoi relatif au mariage* est consultable sur le site Internet du ministère de la Justice du Canada, à l'adresse suivante : <http://www.justice.gc.ca/fra/nouv-news/fi-fs/2004/doc_31342.html> (consulté le 26 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-439)
440. Pour plus de détails sur cette décision de la Cour suprême du Massachusetts, on lira l'article de *Radio Canada* intitulé « Le Massachusetts légalise le mariage gai », publié le 17 mai 2004 à l'adresse suivante : <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/International/nouvelles/200405/17/001-Massachusetts-gais.shtml>(consulté le 26 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-440)
441. Au moment où s'arrête notre période d'étude, l'État du Massachusetts est le seul à autoriser le mariage entre personnes de même sexe. Depuis, il a été légalisé par le Connecticut (2008), l'Iowa et le Vermont (2009), le New Hampshire et le District de Washington (2010), et plus récemment, l'État de New York (2011). Cependant, certains États reconnaissent les unions de couples de même sexe et ont tout de même une législation qui leur accorde, grâce à des unions civiles *(civil union)* ou à des partenariats domestiques *(domestic partnership),* certains droits et bénéfices plus ou moins équivalents à ceux des couples mariés. C'est notamment le cas du Delaware, d'Hawaï, de l'Illinois, du New Jersey, du Rhode Island, de la Californie, de l'Oregon, de l'État de Washington, du Nevada, du Maine et du Wisconsin. Il existe toutefois une certaine disparité dans la législation relative aux droits des couples de même sexe parmi ces différents États, aussi pour en connaître la nature exacte l'on pourra se reporter à la liste des unions civiles et des partenariats domestiques dressée par la *National Conférence of State Législatures* à l'adresse suivante :

     <http://www.ncsl.org/issues-research/human-services/civil-unions-and-domestic-partnership-statutes.aspx>(consulté le 28 janvier 2012). Harder (2007 : 166) note tout de même que pour tout ce qui concerne les avantages et les droits relatifs à ces unions (hors mariage), seule la législation de l'État de Washington « se rapproche » de ce qui est mis en place pour les couples de même sexe au Canada. [↑](#footnote-ref-441)
442. Le texte de cet amendement est disponible dans son intégralité sur le site Internet de la *Library of Congress* à l'adresse suivante : <http://thomas.loc.gOv/cgi-bin/query/z7cl08:S.J.RES.40> : (consulté le 26 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-442)
443. La *National Conférence of State Législatures* passe en revue la législation relative au mariage entre personnes de même sexe dans tous les États et en détaille le contenu. On pourra retrouver cet état des lieux à l'adresse suivante : <http://www.ncsl.org/issues-research/human-services/same-sex-marriage.aspx>(consulté le 26 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-443)
444. « Recently, in Canada, the state has increasingly moved to *ascribe* status to relationships : that is, Canadian federal and provincial governments assign benefits and obligations to spécific types of relationships regardless of whether the participants have agreed to these responsibilities or desire public acknowledgment of their relationship status. In the United States, in contrast, policy-makers have primarily focused their energies on encouraging and reinforcing traditional heterosexual marriage ». [↑](#footnote-ref-444)
445. « In response to the trends in non-marital childbearing and its disturbing association with child poverty, policymakers have begun to put forward the promotion of marriage as a strategy to reduce poverty and are discussing ways in which they can promote marriage within the existing income support System and encourage more marriage among low-income parents ». [↑](#footnote-ref-445)
446. « In particular, States are given a block grant to provide cash and other benefits to help needy families support their children while simultaneously requiring families to make verifiable efforts to leave welfare for work and to avoid births outside marriage. In addition, funds from the block grant can be used by States to encourage the formation and maintenance of two-parent families ». Ces extraits proviennent du résumé du *Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act* publié sur le site Internet du *U.S. Government Printing Office* à l'adresse suivante :

     <http://www.access.gpo.gov/congress/wm015.txt>(consulté le 28 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-446)
447. « [...] end the dependence of needy parents on government benefits by promoting job préparation, work, and marriage ; prevent and reduce the incidence of out-of-wedlock pregnancies ». [↑](#footnote-ref-447)
448. « Marriage is the foundation of a successful society ». C'est sur la base de cette affirmation que le ministère de la Santé et des Services à la personne américain justifie son *Healthy Marriage Initiative* de 2005 qui prévoit de financer à hauteur de 150 millions de dollars la promotion du mariage. Pour plus de détails sur cette initiative, l'on consultera le site Internet du ministère qui y est dédié à l'adresse suivante :

     <http://www.acf.hhs.gov/healthymarriage/about/mission.html> (consulté le 28 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-448)
449. Le ministère de la justice du Québec fait un état des lieux des différentes législations québécoises et fédérales qui assurent officiellement l'égalité de traitement entre les couples mariés et ceux qui vivent en union libre. Au niveau fédéral, en matière de prestations sociales, l'on retrouve notamment les Régimes de pensions du Canada, la *Loi sur la citoyenneté,* la *Loi sur l’assurance-emploi,* la *Loi de l'impôt sur le revenu,* la *Loi sur la sécurité de la vieillesse,* la *Loi sur le partage des pensions de retraite,* la *Loi sur les sociétés de caisse de retraite,* la *Loi sur la pension de la fonction publique,* la *Loi sur les régimes de retraite particuliers,* la *Loi sur les prestations de retraite supplémentaires.* Pour plus de précisions on consultera le site du Ministère de la justice du Québec à l'adresse suivante : <http://www.justice.gouv.qc.ca/francais/publications/generale/union.htm> (consulté le 28 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-449)
450. Cette loi est disponible dans son intégralité sur le site du ministère de la Justice du Canada, à l'adresse suivante : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/h-6/> (consulté le 28 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-450)
451. Certains des éléments de cette partie proviennent d'un entretien avec le professeur Benoît Moore, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Montréal, en décembre 2010. [↑](#footnote-ref-451)
452. Article 393 de la section portant sur le droit de la famille du nouveau code civil de 1980 : « Chacun des époux conserve, en mariage, son nom ; il exerce ses droits civils sous ce nom ». Il est intéressant de noter qu'à ce moment là, cet article ne soulève pas vraiment de réaction de la part de l'opinion publique québécoise puisqu'il ne fait que confirmer un phénomène déjà présent dans les familles québécoises : « Le législateur ne faisait que stimuler un changement déjà amorcé dans la société et cette réforme n'a pas causé de problèmes » (Duchesne, 2002 : 134).

     En revanche les épouses pourraient, si elles le souhaitaient, garder leur nom au civil et avoir un usage social du nom de leur mari, comme c'est le cas en France. Cependant, dans la pratique, très peu d'épouses québécoises utilisent le nom de leur époux (à la différence de la coutume française qui veut encore souvent que les femmes aient un usage social du nom de leur mari). À cet égard, on peut remarquer que le droit québécois a vraiment eu pour effet de changer les mœurs familiales. [↑](#footnote-ref-452)
453. Article 51 du nouveau code civil de 1980 : « L'enfant reçoit, au choix de ses père et mère, un ou plusieurs prénoms, ainsi que le nom de famille de l'un d'eux ou un nom composé d'au plus deux parties provenant du nom de famille de ses père et mère ». Cet article est le résultat d'un compromis entre l'Office de révision du code civil, qui voulait que le nom du père soit obligatoirement transmis à l'enfant, et le Conseil du statut de la femme, qui souhaitait pour sa part que les enfants se voient systématiquement attribuer un nom double dans lequel celui de la mère viendrait toujours en premier. Il est intéressant de noter que suite à cette révision du code civil et à la décision concernant le nom des enfants, les enfants d'une même fratrie ne sont nullement obligés de porter tous le même nom de famille (Duchesne, 2002). [↑](#footnote-ref-453)
454. L'on se référera ici au texte de la *Charte des droits et des libertés de la personne* publié sur le site Internet du gouvernement du Québec à l'adresse suivante : http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C\_12/C12.HTM (consulté le 28 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-454)
455. Il est surprenant de noter qu'au Québec, les couples de même sexe ont eu le droit d'adopter avant d'obtenir celui de se marier, quand ce qui retient la plupart des pays occidentaux d'étendre la définition du mariage à ces couples est les réticences dont certains font preuve à l'égard de l'homoparentalité. [↑](#footnote-ref-455)
456. À savoir la Californie, le Connecticut, le Maine, le Massachusetts, le Minnesota, le New Jersey, l'Oregon, le Rhode Island, le Tennessee, le Vermont, l'État de Washington et le Wisconsin. En outre, le District de Columbia offrait également des dispositions similaires depuis 1988 (Berger et Waldfogel, 2004). D'ailleurs, parmi ces États, six n'ont adopté ces politiques de congés maternité qu'en 1988. [↑](#footnote-ref-456)
457. Seulement cinq États (la Californie, Hawaï, le New Jersey, l'État de New York et le Rhode Island) versent une prestation compensatoire à court terme pendant la grossesse et la maternité (pendant environ 10 ou 12 semaines) (Croisetière, 2004). [↑](#footnote-ref-457)
458. En plus du Canada, ce rapport passait en revue les politiques familiales de l'Allemagne, de l'Australie, de l'Autriche, du Danemark, des États-Unis, de la Finlande, de la France, de la Norvège, des Pays-Bas, du Royaume-Uni et de la Suède. [↑](#footnote-ref-458)
459. Les États-Unis se trouvent ainsi aux côtés d'autres pays développés anglo-saxons tels que l'Australie et la Nouvelle-Zélande, mais également de pays en voie de développement comme le Lesotho, le Swaziland et la Papouasie-Nouvelle-Guinée. [↑](#footnote-ref-459)
460. À titre d'exemple, on notera que dans le rapport du ministère de l'Emploi, de la Solidarité sociale et de la Famille du Québec sur les politiques familiales dans onze pays développés (Croisetière, 2004), la durée des congés parentaux lors d'une naissance s'échelonne de 14 semaines en Allemagne à 52 semaines en Norvège, voire 16 mois en Suède. La répartition des congés entre les deux parents est spécifique à chaque pays, de même que les indemnités qui les accompagnent, aussi pour plus de précisions on se référera à Croisetière (2004). [↑](#footnote-ref-460)
461. Les familles aux revenus modestes peuvent, pour leur part, porter le taux de la prestation parentale à 80% du salaire. [↑](#footnote-ref-461)
462. Le Régime québécois d'assurance parentale précise que dans le cas d'un couple formé de deux femmes, les prestations réservées au père peuvent être accordées à la conjointe de la mère biologique si celle-ci est reconnue sur l'acte de naissance de l'enfant. [↑](#footnote-ref-462)
463. Pour plus de détails sur les prestations de congé de maternité, congé de paternité, congé parental ou congé d'adoption proposés par le Régime québécois d'assurance parentale, l'on pourra consulter le site Internet du gouvernement du Québec à l'adresse suivante :

     <http://www4.gouv.qc.ca/FR/Portail/Citoyens/Evenements/DevenirParent/Pages/regm_quebc_assur_parnt>.aspx (consulté le 2 février 2012). [↑](#footnote-ref-463)
464. Outre la ligne idéologique que représentent la promotion de l'égalité entre les hommes et les femmes et l'aide à la conciliation entre la famille et le travail, le Québec y trouve également un intérêt démographique. Avec un taux de natalité particulièrement faible au regard des autres provinces canadiennes et des autres pays occidentaux, le gouvernement québécois entend encourager les naissances par ses politiques familiales. Pour autant, cette incitation à la natalité ne s'inscrit pas dans une démarche de sauvegarde de la famille traditionnelle, mais au contraire prend le parti des nouvelles réalités familiales : « La question de la fécondité n'est cependant pas posée dans un cadre nataliste de type familialiste et ne vise pas le retour des femmes au foyer. Le gouvernement du Québec cherche plutôt à créer, par ses aides aux familles, des conditions favorables à la natalité qui ne passent plus par des primes de naissance, mais par un soutien économique aux revenus des familles et une aide à l'exercice de la fonction parentale. Avec le congé parental, les hommes et les femmes obtiennent les mêmes droits à la naissance d'un enfant s'ils décident d'interrompre leur travail pour s'occuper du nouveau-né, avec une garantie du retour à l'emploi » (Groulx, 2009 : 254). [↑](#footnote-ref-464)
465. Cette différence en matière de politique de garde à l'enfance entre les deux provinces se ressent d'ailleurs dans la participation des femmes au marché du travail. Depuis la création des services de garde subventionnés à contribution réduite au Québec, le taux d'emploi des femmes de 25 à 44 ans - soit la tranche d'âge dans laquelle les femmes sont plus nombreuses à avoir des enfants - a augmenté, passant de 70,3% en 1998 à 79,3% en 2007. Cela représente une augmentation deux fois supérieure à celle du taux d'emploi des Ontariennes de la même tranche d'âge (Godbout et St-Cerny, 2008), signe manifeste qu'il existe un lien entre le coût des services de garde à l'enfance et la participation des femmes au marché du travail. [↑](#footnote-ref-465)
466. Les pays analysés dans leur enquête sont le Royaume-Uni, les États-Unis, le Japon, la France, l'Allemagne, le Danemark, la Norvège, la Finlande, la Suède et le Québec. [↑](#footnote-ref-466)
467. En comparaison, toutes les provinces et tous les territoires canadiens disposent d'un système de maternelle public, universel et gratuit pour tous les enfants de 5 ans (Croisetière, 2007). [↑](#footnote-ref-467)
468. Cela semble d'ailleurs tout à fait dans la lignée des objectifs de la réforme de l'aide sociale de 1996. [↑](#footnote-ref-468)
469. Le financement fédéral - ainsi que les dispositifs de garde - ont d'ailleurs brusquement pris fin au retour des hommes à la fin de la guerre, afin que les femmes reprennent leur juste place chez elle, bien que nombre d'entre elles aient acquis des habitudes de travail à l'extérieur du domicile (Staggenborg, 1998). [↑](#footnote-ref-469)
470. Pour approfondir le sujet de l'intervention progressive des divers acteurs sociaux et médicaux dans l'histoire de la maternité au Québec, on pourra lire Baillargeon (2004). [↑](#footnote-ref-470)
471. « But the center of gravity of American opinion is much further to the right - and the whole world needs to understand what that means ». [↑](#footnote-ref-471)
472. Ben Barka commente ici les idées qu'Andréa Dworkin développe dans *Right-Wing Women. The Politics of Domesticated Females* (1983). [↑](#footnote-ref-472)
473. *Protecting our Familles* est en effet le titre de l'une des parties du programme électoral du Parti républicain en 2004. C'était également le cas en 2008. [↑](#footnote-ref-473)
474. Pour appuyer son argument selon lequel la société américaine tourne autour des valeurs familiales, Sands (2000) donne l'exemple de son club de gym (un YMCA), qui fait sa publicité en collant des affiches sur lesquelles on peut lire « Bulding Stronger Families ». Cela lui inspire le commentaire suivant : « Neither 'building stronger people' nor 'building stronger communities' will do, evidently ; only this singular manner of molding American bodies into American society » (Sands, 2000 : 7). [↑](#footnote-ref-474)
475. Bush a par ailleurs déclaré que les États-Unis participeraient financièrement à la lutte contre le sida dans les pays en développement (à hauteur de 15 milliards de dollars en 2003), mais à la condition que les pays en difficulté passent au préalable un contrat moral avec les États-Unis afin de pouvoir percevoir cette aide. En effet, les pays bénéficiaires doivent promouvoir l'abstinence, et n'utiliser les préservatifs qu'en cas de réelle nécessité. Dans certains pays, comme en Ouganda, le gouvernement américain a bloqué le financement de préservatifs et a insisté sur la promotion de l'abstinence, ce qui a engendré une pénurie de préservatifs et a mis un frein aux progrès de ce pays. De surcroît, afin de recevoir cette aide financière américaine, les pays concernés doivent interdire la prostitution. Le Brésil avait annoncé en 2005 qu'il préférait refuser l'aide américaine plutôt que de condamner les prostituées, qui jouent un rôle essentiel dans la lutte contre le sida. Le Sénégal n'a pas non plus pu bénéficier de l'aide américaine puisque la prostitution est légale dans ce pays. Pour plus de détails sur ces mesures, on lira l'article de Vasagar et Borger (2005). [↑](#footnote-ref-475)
476. « Refuser ou retirer, ou menacer de refuser ou de retirer, le soutien financier ou le droit à un logement à une personne financièrement dépendante » représenterait une incitation à l'avortement, si bien que des parents qui menaceraient leur fille d'expulsion pourraient être condamnés à une peine de prison. Le fait « de harceler, d'importuner par des arguments ou l'expression de sa rancune » sont également considérés comme des éléments de contrainte. Ce projet de loi a été rejeté lors d'un vote en décembre 2010, Harper votant effectivement contre. Pour lire les détails du projet, on consultera celui-ci sur le site Internet du Parlement du Canada à l'adresse suivante :

     <http://www.parl>.gc.ca/HousePublications/Publication.aspx?DocId=4427296&File=30&Language=e&Mode=l (consulté le 10 janvier 2012). [↑](#footnote-ref-476)
477. L'éditorialiste québécoise Marie-Andrée Chouinard (2010) en rappelle la longue liste : le projet C-484, qui visait la protection juridique des femmes enceintes et des « enfants non encore nés » victimes d'actes criminels ; le projet C-537, sur la protection des médecins participant à des actes médicaux contraires à leur religion ou leurs croyances ; le projet C-338, qui visait à interdire les avortements après 20 semaines de grossesse ; enfin le projet C-543, sur les mauvais traitements infligés aux femmes enceintes. [↑](#footnote-ref-477)
478. « Canada is the largest country in the world that doesn't exist ». Cité dans Siemerling (2010 : 191). [↑](#footnote-ref-478)
479. Lors du colloque « Des règles communes pour les communautés au Canada : pari impossible ? » organisé les 5 et 6 mai 2011 par le Centre sur l'Amérique du Nord de l'Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle, Philip Resnick désignait le Canada et le Québec comme étant les « deux solitudes du XXIe siècle ». Selon lui, les Québécois s'identifient avec leur gouvernement provincial et se définissent comme Québécois avant tout, alors que les Canadiens résidant dans les autres provinces s'identifient plus avec le gouvernement fédéral qu'avec leur gouvernement provincial et se définissent comme Canadiens. [↑](#footnote-ref-479)
480. Dans la répartition des sièges à la Chambre des communes aux élections fédérales de 2011, le Parti conservateur a obtenu seulement 5 sièges au Québec (sur 75 au total pour la province), comparativement à 10 en 2008 et en 2006). Sans grande surprise, en proportion, c'est de loin la province dans laquelle le parti est le moins représenté. Pour consulter en détail la répartition des sièges dans l'ensemble du Canada, on consultera le site du Parlement canadien à l'adresse suivante :

     <http://www.parl.gc.ca/SenatorsMembers/House/PartyStandings/standings-f.htm> (consulté le 10 décembre 2011). [↑](#footnote-ref-480)
481. On modérera cette idée à la lumière de certaines critiques sur le système électoral canadien. Ses détracteurs l'accusent en effet de ne pas offrir une bonne représentation des électeurs, un gouvernement majoritaire pouvant être élu avec une faible proportion des voix sur l'ensemble du territoire. Sur le sujet du système électoral canadien et de la représentation fédérale et provinciale, on lira l'ouvrage dirigé par Milner (2004). [↑](#footnote-ref-481)
482. On doit cette formule à Pierre Bourgault, figure journalistique et politique du Québec, dans un entretien qu'il accordait à Michel Desautels le 8 décembre 1989 dans son émission *Ici comme ailleurs* sur *Radio Canada.* On retrouvera cette entrevue dans les archives de *Radio Canada* à l'adresse suivante : <http://archives.radio-canada.ca/emissions/292-2179/page/l/> (consulté le 2 mars 2012). [↑](#footnote-ref-482)
483. Outre les quatorze victimes, toutes des femmes, il blessera quatorze autres personnes, dont dix femmes et quatre hommes. [↑](#footnote-ref-483)
484. Un extrait de cette lettre est publié dans le dossier de *Radio Canada* désigné ci-dessus. [↑](#footnote-ref-484)
485. C'est une piste de recherche que nous avons pu commencer à explorer dans le chapitre « La contraception et l'avortement dans la presse quotidienne québécoise : une étude exploratoire », écrit en collaboration avec Mélanie Landreville et publié dans Charton et Lévy (2011). L'analyse de la presse québécoise de 2007 à 2009 tend à montrer que celle-ci peut exercer un certain contrôle inconscient sur l'image de la femme. Dans les articles que nous avons recensés au sujet de la contraception et de l'avortement, les journalistes québécois sont unanimes dans la défense des droits des femmes et de l'avortement. Pourtant, l'omniprésence des femmes dans les débats contraste avec la quasi totale absence des hommes, ce qui participe à la construction inconsciente de l'idée que les femmes sont les seules responsables de la décision d'une interruption de grossesse. [↑](#footnote-ref-485)
486. La Cour suprême du Canada et la Cour suprême des États-Unis sont les deux plus hauts tribunaux respectifs de ces deux pays. Au Québec, le plus haut tribunal de la province est la Cour d'appel du Québec. Dans la mesure où le Québec fait partie de la fédération canadienne, c'est à la Cour suprême du Canada que revient la décision finale en cas d'appel contre une décision prise par la Cour d'appel du Québec. [↑](#footnote-ref-486)
487. Extrait du *Renvoi relatif au mariage entre personnes du même sexe,* 2004 CSC 79, [2004] 3 R.C.S. 698, disponible sur le site internet de la Cour suprême du Canada à l'adresse suivante :

     <http://scc.lexum.org/fr/2004/2004csc79/2004csc79.html> (consulté le 5 mars 2012). [↑](#footnote-ref-487)