

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

*Naissance et filiation :
du baptême au Code civil du Québec*

par

LUCIE RIOU

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès sciences (M.Sc.)
en anthropologie

Mars 2004



GN

4

U54

2004

v. 018

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Naissance et filiation : du baptême au Code civil du Québec

Présenté par :
Lucie Riou

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Gilles Bibeau
directeur de recherche

Chantal Collard
membre du jury

Robert Crépeau
membre du jury

Résumé

Durant des siècles, dans les communautés catholiques, le baptême a permis d'inscrire le nouveau-né dans sa parenté ainsi que dans la société. Cette manière de faire s'est progressivement transformée dans la plupart des pays catholiques occidentaux durant les dernières décennies du XX^e siècle. Afin de saisir les stratégies culturelles spécifiques de la filiation au Québec, ce travail s'applique à dégager les pratiques et enjeux historiques qui entourent la naissance. Dans un premier temps, le regard se porte sur le baptême, rite d'institution par lequel le nouveau-né reçoit un nom, ainsi qu'une parenté spirituelle. Le second aspect de cette recherche concerne les grandes lignes des transformations juridiques actuelles concernant la filiation. En parallèle à ces changements, seront abordés certaines mœurs et pratiques nouvelles entourant la naissance (adoption, procréation assistée, familles monoparentale/homoparentale/reconstituée, etc.). Loin de dessiner un trajet d'évolution précis et homogène, ce parcours mène à des avenues qu'il reste encore à inventer.

Mots-clés : parrainage, nom, procréation assistée, famille, parenté, registres, mariage, enfant illégitime.

Abstract

For centuries, in catholic communities, baptism has been used as a means to introduce the newborn child to his kinship and to the society. In most of western catholic countries, the customs concerning birth progressively changed during the last decades of the twentieth century. In order to grasp specificities of Quebec's filial cultural strategies, this study aims to identify historical stakes and practices pertaining to birth. First, we will consider baptism, the institutional rite by means of which the newborn is given a name and a spiritual kinship. Then, we will review the major transformations taking place in actual law and affecting filiation. We will also describe new mores and practices pertaining to birth such as adoption, human assisted reproduction, monoparentality, homoparentality, blended families, etc. Far from drawing a straight and homogeneous evolution path, our journey leads to avenues still waiting to be invented.

Keywords: godfather, name, human assisted reproduction, family, kinship, registers, marriage, illegitimate child

Table des matières

RÉSUMÉ _____	III
ABSTRACT _____	IV
TABLE DES MATIÈRES _____	V
REMERCIEMENTS _____	IX
INTRODUCTION _____	11
PREMIÈRE PARTIE NAISSANCE ET FILIATION : QUELQUES CONCEPTS _____	15
DEUXIÈME PARTIE UNE LONGUE TRADITION _____	36
Section 1. Genèse des nom et prénom _____	36
Section 2. Le baptême : rite et sacrement _____	42
Autres temps, autres mœurs _____	42
Bref aperçu des transformations du rite baptismal _____	44
Le baptême des enfants _____	47
Section 3. Parrain et marraine _____	50
Rôle des parrain et marraine _____	51
Compérage et interdits matrimoniaux _____	55
Parrain et marraine aujourd'hui _____	56
Section 4. Influences et stratégies : de l'Église à la parenté _____	58
Les interdits de mariage _____	59
Le mariage _____	61
Laïcisation _____	64
Le pouvoir pastoral _____	65

Enjeux de parenté _____	67
TROISIÈME PARTIE LA NAISSANCE AU QUÉBEC : DE 1621 AUX ANNÉES 1960 _____	70
Section 1. Un peu d'histoire _____	70
Régime français de 1615 à 1759 _____	71
Régime anglais de 1760 à 1840 _____	74
Période de 1840 à 1950 _____	76
Section 2. Rites entourant la naissance canadienne-française _____	79
M ^{gr} de St-Vallier et son <i>Rituel</i> _____	81
L'ondoisement _____	82
Le parrainage _____	88
Le tabou de la naissance et les "relevailles" _____	92
La dénomination _____	96
Les registres paroissiaux _____	101
Les enfants illégitimes _____	106
L'adoption des enfants illégitimes _____	116
L'infanticide _____	119
Section 3. Le baptême au XXI^e siècle _____	122
QUATRIÈME PARTIE FILIATION ET CONTEMPORANÉITÉ _____	126
Section 1. Mouvance des mœurs en regard du droit des personnes _____	128
État des personnes, parenté et filiation dans le discours juridique _____	128
De la Bible au Code civil : Influences et écarts _____	132
Passages et transformations _____	135
Section 2. Particularités du droit civil québécois en matière de filiation _____	149
Du Code civil du Bas-Canada au Code civil du Québec _____	149
Filiation par le sang _____	151
Filiation adoptive _____	155
L'autorité parentale _____	157
Le nom _____	158
L'union civile _____	160

<i>"Mater certissima, pater incertus"</i>	165
Section 3. « Les choses de la vie »	169
Quelques dates et données concernant la procréation assistée	170
Procréation assistée et filiation	172
Biopouvoir et discours médical	176
« Vérité biologique »	179
L'embryon	182
De la subversion	186
Encadrement de la procréation assistée	188
CONCLUSION	194
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	203
ANNEXE 1 LE BAPTÊME : SES ORIGINES	I
ANNEXE 2 EFFICACITÉ DU RITE	XIV
ANNEXE 3 L'ENFANT, LE COUPLE ET L'ÉTAT	XXIX
ANNEXE 4 PROCRÉA CLINIQUES	XXXII

À Marie

Remerciements

M. Bibeau, merci pour votre savoir et votre intelligence à démêler ma pensée

Mme Pandolfi, merci pour la confiance que vous m'avez témoignée

Merci à Françoise-Romaine Ouellette pour les judicieux conseils

À l'abbé Mboma Jean-Christostome Zoloshi (Église St-Sixte), Raymond Lemieux (Université Laval), Denise Lemieux (INRS), Josée Gauthier (Université du Québec à Chicoutimi), Louise Morin-Thibault (archevêché de Montréal), l'abbé Benoît-Marc Boyer (archevêché de Montréal), Michel Latulippe (archevêché de Québec), et Louise Raymond (Procréa Cliniques), merci pour m'avoir généreusement donné conseils et informations

Mme Collard et M. Crépeau, merci pour votre patiente lecture

M. Apollon, sans votre enseignement et votre appui, ce projet n'aurait pu être possible

Merci à mes deux collègues complices, Maria-Cristina et Nadia

Alain, par tes mots au long des jours partagés, ... Merci

Je remercie le Fonds québécois de la recherche sur la nature et les technologies pour l'octroi d'une bourse.

Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance. [...] C'est cette espérance et cette foi dans le monde qui ont trouvé sans doute leur expression la plus succincte, la plus glorieuse dans la petite phrase des Évangiles annonçant leur « bonne nouvelle » : « Un enfant nous est né. »

HANNAH ARENDT, *Condition de l'homme moderne*

Introduction

Au cours du XX^e siècle, l'expérience de la naissance s'est radicalement transformée en Occident. Ce qui, pendant des millénaires, avait été considéré comme une affaire privée relevant de l'univers féminin, est aujourd'hui médicalisé et partagé. Le concept de filiation, en tant que construction sociale, a lui aussi subi bien des changements.

C'est par la filiation que le nouveau-né acquiert une place (espace) et une inscription généalogique (temps) qui détermineront les champs des différents rapports possibles et des interdits au sein et hors du groupe. C'est aussi par la filiation que l'étranger et le semblable prennent consistance. De la nationalité aux dimensions familiale et subjective, de nombreux éléments doivent être pris en compte dans l'analyse de cette réalité. En raison des droits et des devoirs qui s'y rattachent, la filiation concerne des réseaux de pouvoir multiples devenus instables en raison d'enjeux historiques.

Afin de donner un aperçu de la transformation historique du concept de filiation, il conviendra de recenser et d'interroger les gestes rituels, les comportements, les procédures juridiques qui ont entouré la naissance au Québec, depuis l'arrivée des premiers colons en Amérique du Nord jusqu'à nos jours. L'objectif poursuivi sera d'opérer une vision structurale de l'histoire afin de saisir la nature, l'importance et le sens des diverses variantes et transformations de la filiation. Peut-être ainsi sera-t-il possible de mieux circonscrire, autant qu'il se peut, le phénomène de la filiation dans sa réalité multiforme. Car la filiation revêt un double caractère : celui du domaine domestique (relations familiales) et celui du politico-juridique (institutions rituelles, politiques et juridiques) (Zimmerman, p. 37). Dans ce travail, nous explorons davantage la sphère du politico-juridique, l'analyse tentant de dégager une esquisse de la structure de la filiation au Québec. L'étude des relations indivi-

duelles et familiales est placée en second plan. Pour mener à bien une recherche portant sur ces relations, nous croyons qu'il aurait fallu une enquête sur le terrain, ce qui aurait largement dépassé notre cadre de réflexion.

Au fil de ces pages, un tableau diachronique de la filiation au Québec sera dressé afin de mettre en perspective les fractures aussi bien que les stratégies persistantes qui se déploient autour de la procréation. À l'heure actuelle, il est difficile de cerner tous les aspects de cette réalité mouvante et en constante transformation. Au moment où de nouveaux enjeux sociaux s'amorcent, il nous a semblé important de connaître les formes historiques des dispositifs entourant la naissance et la filiation. Plus nous en saurons sur les enjeux historico-anthropologiques qui traversent les générations, plus nous pourrons collaborer à l'analyse de la transformation actuelle des lois, des mœurs et coutumes. Dans tout ce renversement de l'ordre (ancien), de nombreux auteurs soutiennent qu'une mutation des rapports entre les sexes et entre les générations est à l'œuvre et que de nouveaux fondements voient le jour. Un retour historique et anthropologique du domaine de la naissance semble donc nécessaire pour tenter de saisir les fondements imaginaires et symboliques mis en jeu aujourd'hui dans la filiation.

Il est à noter que si nous distinguons les concepts *naissance* et *filiation*, une autre distinction s'est imposée au long de ce travail, celle concernant les termes *procréation* et *reproduction*. Ainsi que le mentionnait Willy Apollon, « le courant scientifique ramène la procréation humaine à la reproduction », écueil sémantique que nous avons voulu éviter dans ce travail¹. Nous préférons donc le terme *procréation* qui nous apparaît plus juste dans la problématique de la « venue au monde » de l'enfant.

La méthodologie de ce travail a consisté à relever les études entourant les aspects rituels et juridiques de la naissance. Fort heureusement, dans les dernières décennies du XX^e siècle, de nombreuses recherches anthropologiques et historiques ont eu cours concernant les structures de parenté en Occident, de l'époque antique à aujourd'hui. Soulignons cependant que les données ethnologiques concernant la Nouvelle-France et le Bas-Canada ne sont pas

¹ Propos recueillis lors de la conférence « Qui à le droit... et au nom de quoi... ? », dans le cadre du colloque *Familles en transformations : quels enjeux éthiques ?*, Partenariat Familles en mouvance et dynamiques inter-générationnelles, Montréal, 20 février 2004.

très abondantes. Afin de compléter notre analyse faite à partir de documents écrits, des entretiens ont eu lieu avec quelques personnes : chercheurs universitaires, prêtre, individus oeuvrant dans les archevêchés de Montréal et de Québec, et coordonnatrice d'une clinique de fertilité.

Par souci de clarté, il a fallu procéder à des distinctions artificielles, bien que la réalité procède par un enchevêtrement des intérêts et motivations en cause. C'est ainsi que pour les fins de ce travail, baptême et droit constituent deux parties distinctes, alors qu'historiquement, ces deux réalités se sont longtemps associées dans le contexte de la filiation. En fait, c'est aujourd'hui qu'on assiste à une réelle scission entre le domaine du religieux et celui du juridique.

Précisons que notre recherche comporte ses limites. Au fur et à mesure de l'avancement des travaux, il est apparu que la tâche entreprise était vaste. Cette étude ne peut, à elle seule, refléter tous les aspects de la réalité étudiée, mais nous espérons que les traits généraux ébauchés permettent de dégager des lignes de force qui sont au cœur de plusieurs débats actuels. De plus, du fait que le thème abordé s'inscrit dans un processus radical de transformations, des événements par trop récents manqueront peut-être à l'analyse. Quoiqu'il en soit, il nous a semblé nécessaire de dresser un tableau chronologique de la filiation dans notre société, malgré les manques que l'entreprise comporte.

Cette recherche se divise en quatre parties :

La première, *Naissance et filiation : quelques concepts*, cherche à préciser le cadre des concepts abordés, ainsi que les réalités actuelles qui s'y rattachent.

La seconde partie, *Une longue tradition*, concerne la dimension historique de la filiation saisie sous l'aspect de ses moyens et de ses fins : les nom et prénom, le rituel du baptême et son évolution, la parenté baptismale. En ce qui concerne particulièrement le baptême, le cheminement chronologique et historique du rituel a été privilégié afin d'en dégager le sens selon la théologie chrétienne latine. Enfin, sont abordés deux éléments au cœur des réseaux de pouvoir, soit l'Église et la parenté.

Dans la troisième partie, *La naissance au Québec : de 1621 aux années soixante*, un bref rappel de l'histoire du Québec précède les données ethnologiques relatives à la naissance au Québec. Cette partie se termine sur le rituel baptismal tel que pratiqué aujourd'hui.

La quatrième et dernière partie du mémoire, *Filiation et contemporanéité*, s'attarde dans un premier temps à relever les changements sociaux en lien avec le droit de la famille. Ensuite, les particularités du droit civil québécois relatives à la filiation sont décrites et prennent en compte tant le Code civil du Bas-Canada que les dernières modifications du Code civil du Québec. Le mémoire s'achève sur une dernière section qui traite plus particulièrement de questions qui font débat, soit la procréation assistée ainsi que son encadrement juridique, l'embryon, la vérité biologique, etc. Toutes ces problématiques actuelles interrogent les fondements même de la filiation.

Première partie

NAISSANCE ET FILIATION : QUELQUES CONCEPTS

La naissance est le point où coïncident la philosophie de l'existence, la psychanalyse et l'histoire discrète des civilisations.

PETER SLOTERDIJK, *Essai d'intoxication volontaire*

Au Québec, pendant les années 50, le taux de natalité tournait autour des 30%. Durant l'année 1966, ce taux a baissé au-dessous des 20% ; puis, en 1999, au-dessous des 10%. Malgré cette baisse, la fécondité est demeurée plutôt stable depuis 1988. En 2002, l'Institut de la Statistique au Québec évaluait à 9,7% le taux de natalité, soit 72 200 naissances (\pm 800) (Thibault, en ligne, p.1).

La baisse du taux des naissances en inquiètent plusieurs, de même les transformations qui entourent la filiation, la famille et le mariage. Afin de voir un peu plus clair dans cet ensemble où s'entremêlent bien des enjeux et intérêts divers, regardons tout d'abord ce que recouvrent le concept de la filiation et ses composantes connexes telles la famille, le mariage, la généalogie, la parenté, etc.

La naissance, prise strictement au sens biologique de la mise au monde d'un enfant, ne permet pas au nouveau-né d'acquérir une identité qui lui confère son individualité et son rattachement à un groupe. Décrivant les premiers jours de la naissance d'un enfant de la tribu des Aït Khebbach (Sud-Est marocain), M.-L. Gélard montre bien qu'il faut davantage que la naissance biologique pour que l'enfant naisse à l'humanité. Ainsi, dans cette société, mère et nouveau-né sont isolés durant sept jours après l'accouchement.

Tout se passe comme si durant les sept jours qui suivent la naissance, l'enfant et sa mère n'étaient pas séparés, dissociés. Ils ne semblent former qu'une seule et même personne. Cette impression est renforcée par le fait que l'enfant ne possède pas encore de nom, celui-ci ne lui sera donné qu'après le rituel sacrificiel du septième jour. Il n'est donc pas possible de le nommer autrement que par des métaphores (Gélard, p.132).

Le père est alors totalement absent et l'affiliation du nouveau-né est exclusivement maternelle. Il faudra attendre la cérémonie musulmane de l'imposition du nom pour que l'enfant fasse son entrée dans la famille du père. Autre caractéristique de cette société, l'allaitement qui crée des liens de parenté, désignés comme *parenté de lait*, desquels sont issus des prohibitions matrimoniales.

Cet exemple illustre bien que naître ne peut être suffisant pour accéder au statut d'individu. Il faut en plus que soit établie une filiation à partir de certaines actions. Selon ce qui est en jeu, les sociétés vont définir la filiation sous divers angles ; ainsi, le juriste ne définit pas la filiation dans les mêmes termes que le psychologue. Nous retiendrons ici la définition de Hasterok en raison du faisceau de sens qu'elle recouvre :

Le terme de "filiation" désigne le lien de parenté unissant un enfant à son père et à sa mère. Ce lien universellement tenu pour bilatéral est soumis à des contraintes collectives régissant la reproduction biologique et la socialisation des individus. À l'existence de ce lien sont associés des attitudes affectives, des comportements conventionnels, une reconnaissance sociale qui s'exprime dans les procédures juridiques et rituelles destinées à incorporer le nouveau-né dans la société et à établir le statut de ses parents (Hasterok, p. 280).

L'auteur a choisi d'utiliser le terme "lien" plutôt que celui de "relation". Ceci ne semble pas anodin puisque dans le domaine juridique, nombreux sont les auteurs à utiliser cette même dénomination ; l'emploi de "relation" semble relever davantage du discours de la psychologie. On dit du lien qu'il relie, qu'il unit (*Le Petit Robert*).

Lien de descendance entre celui qui engendre, celui qui est engendré, ceux qu'il engendrera à son tour. Lien durable, et non transitoire, comme celui plus précaire de l'alliance. Lien naturel, certes, mais aussi psychologique, affectif, juridique et social. Lien *vital* surtout, étroitement associé à la transmission de la vie, à la nécessité de survivre, et de *se* survivre (Meulders-Klein, p. 154)

La filiation se caractérise donc par sa fonction sociale et socialisatrice. Si elle est ce qui relie les uns aux autres, cela ne se fait cependant pas de n'importe quelle manière, ni selon l'humeur de chacun. Là où le chaos peut surgir, la société impose l'ordre et le sens. Les auteurs parleront donc d'institution de la filiation. « [...] la caractéristique de l'humanité est *d'instituer*, c'est-à-dire de mettre en signification, sa capacité reproductive d'espèce vi-

vante, inscrivant chaque petit de l'espèce humaine comme un nouveau venu dans le monde des hommes, c'est-à-dire aussi dans la chaîne des générations » (Théry, 1996, p. 67). Car il ne suffit pas de naître à la vie pour se voir inscrit dans la lignée des hommes, encore faut-il naître à l'humanité. C'est en ce sens que l'institution, pure création de civilisation, va permettre le passage et l'inscription au statut d'humain.

La notion d'institution, et son efficacité dans le rite, a été analysée par Bourdieu, entre autres auteurs². L'auteur démontre que le rite d'institution va au-delà de la problématique du simple passage, en ceci que le rite établit une division en désignant deux groupes ; il vient poser une différence entre deux ensembles, deux entités qu'il définit. Ainsi, dans le cas de la naissance, une action instituée est mise en œuvre afin d'établir une filiation, de distinguer le même et l'autre (Théry, 1996, p. 67), l'enfant du parent, le nouveau-né de l'ancêtre. La filiation institue le nouveau-né dans un ordre, un sens qui le précède. Elle a valeur et efficacité symbolique :

La filiation est l'institution d'une forme symbolique de rapport entre les individus. [...] La filiation est donc le passeport symbolique grâce auquel le sujet va franchir une génération pour aller vers une autre. Elle est le moteur de l'échange symbolique, qui suppose que telle personne soit située dans le groupe par les coutumes, les lois (Kaes) comme étant le fils, la fille... La filiation est une dimension qui s'auto-institue de manière permanente, mais aussi dans le sens d'une auto-narration sur l'appartenance souhaitée d'une personne à une communauté ou à un groupe (Huber, p. 52).

Cette reconnaissance dans et par le groupe comporte deux aspects, que soulignera avec justesse Zimmerman, soit, d'une part, un enchaînement, une succession d'individus « de père en fils » et, d'autre part, un ensemble de personnes dans une continuité, une lignée qui assure la survie du groupe (Zimmerman, p. 40). C'est donc dire que la filiation, en tant qu'« incorporation au groupe social en qualité de fils » (*Ibid.*, p. 41), apporte une protection à l'enfant ainsi qu'une identité. Ainsi, l'enfant partage les caractéristiques d'un groupe donné tout en possédant au moins une caractéristique qui lui est propre et qui le constitue comme sujet. Institué dans le groupe, l'enfant reçoit donc un nom, une nationalité et des droits et devoirs qui lui sont dus et qu'il devra à l'égard d'autres.

² *Infra*, Annexe II, « Efficacité du rite », où est abordée la théorie de Bourdieu concernant les rites d'institution.

Source d'*identité*, il permet à l'individu de se reconnaître parmi les siens et d'être reconnu par eux et parmi les autres. Source de *statut*, il conditionne ses droits, ses devoirs et ses obligations : droits, juridiquement sanctionnés, au secours, aux aliments, à l'héritage ; devoirs de réciprocité et de solidarité ; appartenance même à un État, par l'octroi de la nationalité (Meulders-Klein, p. 156-157).

L'enfant se retrouve donc institué, établi dans un groupe. Il « appartient » à des sous-ensembles et des ensembles divers, selon le regard que l'on porte sur lui³. Cette appartenance implique un mouvement de va-et-vient entre les différents points d'inscription. La filiation, par son caractère de légitimité, peut donc être saisie « [...] comme système de liens juridiques et politiques institués sur la base d'une ancestralité commune. La filiation ainsi conçue est une extension des liens de parenté hors du cercle familial, créant une dimension "politico-juridique" de la parenté » (Zimmerman, p. 39). Cette dimension politico-juridique n'est pas à négliger car elle est un acteur actif au sein de l'État. Par la filiation, l'individu se retrouve inscrit dans des enjeux socio-politiques⁴. Enjeux que la *Convention internationale relative aux droits de l'enfant* définit comme des droits : « L'enfant est enregistré aussitôt sa naissance et a dès celle-ci le droit à un nom, le droit d'acquérir une nationalité et, dans la mesure du possible, le droit de connaître ses parents et d'être élevé par eux » (art. 7(1), cité par Obadia, p. 518). L'identification de l'enfant (nom, état civil, etc.) répond à des normes de contrôle et d'ordre du pouvoir (de l'Église ou de l'État selon les époques). De plus, les rôles de chacun se voient institués selon la logique du système.

Une autre manière de mettre en perspective l'enjeu politico-juridique de la filiation, c'est de considérer le renversement par la négative que constitue la problématique de l'enfant illégitime. Évincé de la succession, ce *filius nullius* n'appartient à aucune famille ; nulle autorité ni puissance paternelle ne pèse sur lui.

³ L'idée que l'enfant « appartient à... » est, de nos jours, des plus pertinentes en regard de la légitimité de certains actes, tels l'adoption, la garde, l'autorité parentale, etc. Quant à l'embryon, le débat demeure ouvert en l'absence de loi.

⁴ Sur le thème de la naissance et de la citoyenneté, voir G. Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. — Fait intéressant : certains pays d'Europe (Allemagne, Autriche) envisagent de donner un « droit de vote aux enfants », c'est-à-dire une voix de plus pour leurs parents aux élections. Cette idée serait en lien avec le déclin démographique afin de compenser le poids électoral des retraités. Un tel projet, que l'on retrouvait au programme de certains mouvements fascistes des années 1930, est contesté par certains en raison du lien avec le fascisme (Stolz, *Le Monde.fr*, en ligne, 24 nov. 03).

Kant affirmait “que l’enfant né en dehors du mariage est né hors la loi qui est le mariage, et par conséquent, aussi en dehors de sa protection. Il s’est pour ainsi dire glissé dans la République comme une marchandise interdite de telle sorte que, puisque légitimement il n’aurait pas dû exister de cette manière, l’État peut ignorer son existence” Doctrine du droit II, 1^{re} section, remarque 2 (Vouin, p. 318).

Il semble qu’aujourd’hui encore, à l’aube de ce XXI^{ème} siècle, il existe des enfants “hors la loi” : prenons pour exemple les enfants nés de viols de guerre et que l’État, de conserve avec le mari de la mère, répudie⁵. Plus près de nous, au Canada, il est à considérer la situation d’enfants de nouveaux immigrants qui, dans les cas où leur filiation n’a pas été établie juridiquement, doivent se soumettre à un examen de profil d’ADN pour pouvoir entrer au pays. « Dans la mesure où la filiation détermine aujourd’hui encore la *nationalité*, il faut bien reconnaître que les droits civils et politiques eux-mêmes se trouvent influencés par elle » (Meulders-Klein, p. 157)⁶.

Lorsqu’on interroge le dictionnaire des synonymes du Laboratoire CRISCO⁷, il est intéressant de noter le classement par ordre d’importance des synonymes du mot “filiation” (CRISCO, en ligne). Ne mentionnons que les deux premiers : “famille”, “race”. Bien que l’unité lexicale “race” ait un sens péjoratif et que le concept soit des plus nébuleux, ce terme nous met en relation synonymique avec celui de “nation” (35^{ème} synonyme de “race”). Quant à la notion de “famille”, elle mérite qu’on s’y attarde tant le sujet est complexe et ramifié.

⁵ Les viols de guerre font l’objet de plusieurs études actuelles. Ainsi, selon Nahoum-Grappe : « Le nettoyage ethnique suppose une construction sémantique et politique de l’ennemi collectif, défini par son lien généalogique, transmis sexuellement par les hommes et inscrit par conséquent dans tous les lieux qui témoignent de ce lien généalogique – cimetière, ventre d’une femme enceinte, virginité des filles, etc. La cible à détruire n’est donc plus directement le corps physique de l’ennemi, le but de la guerre n’est pas seulement la prise de pouvoir économique et politique, mais aussi l’élimination du *corps collectif symbolique* de l’autre, corps invisible qui enveloppe une communauté de son identité propre, et dont la reproduction passe par le lien de filiation et “l’enracinement” sur une terre. Le programme du nettoyage ethnique, qui implique la pratique des viols systématiques, est directement lié à cette définition officielle de l’ennemi collectif » (Nahoum-Grappe, p. 152).

⁶ D’ailleurs, le terme *nation* est un dérivé de *nasci*, « naître ». « *Nation*, qui désignait en latin les petits d’une même portée, a perdu son sens de “groupe humain supposé de même origine” [...] » (Le Petit Robert). « À l’époque chrétienne, le mot est pris au pluriel *nationes* pour désigner les populations païennes, par opposition au “peuple de Dieu » (Dictionnaire historique de la langue française).

⁷ Centre de Recherches Inter-langues sur la Signification en COntexte CRISCO, Laboratoire de linguistique, CNRS, Université de Caen (en ligne).

Comme le note Hervé Le Bras, le terme “famille” ne correspond pas à une entité particulière et bien définie, c'est-à-dire une forme pure, mais se réfère plutôt à un ensemble ouvert d'expériences individuelles :

Pas de famille au sens de groupes identifiables, pas de famille au sens d'une structure générale et organisée du genre de la “matière” ou des “espèces végétales” ou du “Code civil” dans un autre registre. Restent des relations familiales bien définies telles que celles de paternité, de fratrie et des événements familiaux comme les mariages, naissances, veuvages, etc. qui peuvent être étudiés précisément. [...] Il n'y a pas des universaux qui transcenderaient le nominalisme des familles et des trajectoires de chacun. (Le Bras, 2003, p. 16).

Cette mise en garde de Le Bras n'empêche cependant pas les auteurs d'aborder le réel des relations familiales sous le vocable de « famille ». Par souci de commodité, nous ferons parfois de même dans ce travail.

Depuis les années soixante, les relations familiales en Occident ont subi de nombreuses modifications. Il faut voir que durant des siècles, le modèle familial proposé par l'Église a dominé tant en Europe qu'en Amérique. Retenons cette définition que Zimmerman donne de la famille :

Au sens large, disons-nous, *la famille* est l'ensemble des personnes liées par le mariage et la filiation. Mais cette notion ne nous paraîtrait pas complète si nous n'y ajoutions un élément territorial ou résidentiel. C'est pourquoi nous disons qu'au sens restreint la famille est l'ensemble des personnes apparentées *vivant sous le même toit*. Cette confusion entre parenté et localité est un héritage du passé (Zimmerman, p. 51).

Vivre sous le même toit, dans la *domus*, est en effet un critère définitoire retenu par de nombreux auteurs, et de même dans le domaine juridique cette notion a encore cours. Le dictionnaire *Le Petit Robert* (2003) débute la définition du mot « famille » par : « Les personnes apparentées vivant sous le même toit ».

Quant à la nature des parents, soit « ceux dont on dit que l'enfant est issu » (*Code civil du Québec*), la problématique n'est peut-être pas aussi simple que l'on croit. Hasterok apporte quelques nuances à cette représentation :

« Les situations de géniteur, de génitrice et de progéniture ne renvoient pas à un donné génétique socialement assumé mais sont des statuts attribués à des individus sur la base de conceptions locales relatives à la procréation. Ces dernières peuvent varier d'une culture à l'autre et s'éloigner considérablement du modèle scientifique (intervention non humaine, possibilité de plusieurs géniteurs, etc.) » (Hasterok, p. 280)

La famille peut donc se constituer d'autres personnes que les géniteurs et leur progéniture. De même, l'un des deux conjoints, géniteur et vivant sous le même toit, peut n'avoir aucun droit sur l'enfant. Si les liens de filiation (et le mariage) déterminent la plupart du temps les relations familiales, ils sont en fait socialement institués et variables selon les cultures ou les époques. Hasterok relève le fait que dans de nombreuses sociétés, le mariage n'accorde pas de droit *in genetricem* au mari (Hasterok, p. 281) ; ces sociétés se caractérisent par leur matrilinearité.

Dans notre système bilatéral ou cognatique, il est possible de reconnaître les deux lignées paternelle et maternelle. Mais d'autres systèmes existent : ainsi la filiation unilinéaire, définie par un seul sexe, se constitue autour d'une seule ligne reconnue sur les huit qui unissent un individu à ses arrière-grands-parents, soit celle du père (filiation patrilinéaire), ou celle de la mère (filiation matrilinearéaire). Agnès Fine décrit ainsi une filiation patrilinéaire :

« Dans les sociétés dites "patrilinéaires", les droits liés à la filiation ne passent que par les hommes : les enfants appartiennent au groupe de leur père et les femmes mettent au monde des enfants qui reviennent au groupe de leur mari. [...] dans beaucoup de sociétés patrilinéaires, on n'appelle pas le frère de son père "oncle", mais "père", et son fils n'est pas un "cousin", mais un "frère". Si je suis une fille, je ne pourrai pas l'épouser, alors que je peux parfaitement épouser le fils de la sœur de mon père, que je n'appelle pas "frère", mais d'un autre terme. Dans de tels systèmes, ce n'est pas le degré de proximité généalogique qui définit la consanguinité et détermine les interdictions de mariage, mais une certaine conception de la filiation. » (Fine, 2002, p. 70).

Mentionnons enfin le système bilinéaire, combinaison des patri et matrilinearité. Tout comme notre système cognatique, le système bilinéaire reconnaît les lignées maternelle et paternelle, et intègre également les lignées des quatre grands-parents.

Dans certaines sociétés, engendrement et filiation se retrouvent clairement distingués. Ainsi, les Samo du Burkina Faso, décrits par Françoise Héritier, distinguent le géniteur du père social pour le premier-né de l'épouse (cité par Fine, 2002, p. 71). Le modèle chrétien occidental a pensé autrement le rapport procréation/filiation : nos sociétés ont longtemps associé « liens de filiation » et « liens de consanguinité ». Le mariage institué par l'Église a été déterminant dans l'établissement de cette vision ; institué comme sacrement au XII^e siècle et considéré indissoluble, il deviendra l'institution qui va fonder famille et filiation⁸. Théry dira : « Le mariage est l'institution qui inscrit la maternité dans le lien social et politique en la liant *a priori* à la paternité. » (Théry, 2002b, p. 215). Mariage et filiation vont donc établir le rapport entre les sexes d'une manière précise en établissant un certain mode de rela-

⁸ Se reporter *infra*, « L'Église et ses influences ».

tions et de coopération entre les familles apparentées ou non. « Pour vivre ensemble sur le patrimoine commun, les parents se groupent suivant des règles dont les plus importantes sont les règles de filiation, qui fixent l'appartenance de chacun à la lignée issue d'un ancêtre commun » (Zimmerman, p. 12). Bien évidemment, aujourd'hui, des réalités telles que monoparentalité, homoparentalité et « multiparentalité » complexifient la donne.

Il faut voir ici que la filiation a une portée sociale et symbolique qui déborde largement le cadre étroit de la famille dite nucléaire. La filiation

« [...] ne crée pas seulement un lien entre un enfant, son père et sa mère ; elle l'inscrit aussi dans un univers généalogique auquel sont attachés des droits et des devoirs, une logique de transmission des valeurs et une logique d'appartenance, qui détermine en partie la place de chacun dans l'espace social » (Ouellette, 1999, p. 10).

Pure construction culturelle⁹, le système généalogique met en jeu un travail de la mémoire qui retrace les enchaînements généalogiques, ainsi qu'un travail de légitimation, de reconnaissance (Zimmerman, p. 196). C'est ainsi que la procréation, davantage qu'une simple reproduction, se transforme en une suite de générations inscrites dans la mémoire, individuelle et collective, sanctionnées par des règles, des devoirs et la reconnaissance de droits. L'aspect généalogique de la filiation permet de transcender le lien personnel. L'enfant devient un « [...] maillon d'une chaîne générationnelle qui organise la permutation des places dans la dynamique du temps [...] Ainsi le parent généalogique n'est-il pas celui qui donne mais celui qui transmet la vie [...] » (Théry, 2002b, p. 214). Par la dimension généalogique de la filiation, il y a passage pour l'enfant à une place symbolique dans le réseau de la parenté et de l'alliance. « Le propre de l'institution familiale dans ses fondations premières est de conférer à chaque sujet une place généalogique exclusive » (Labrusse-Riou, 1995, p. 133).

La fonction généalogique exige certaines conditions : le temps et la mémoire. « Pour que nous puissions parler de filiation, il faut qu'il y ait au moins trois générations » (Claude Boukobza, p. 302). F. Héritier situe entre trois et sept générations la mémoire généalogique :

⁹ « "L'homme est le seul animal qui se souvienne de son grand-père" » (auteur inconnu cité par Myriam Ezratty, p. 302).

« *Trois* est le nombre moyen de générations connues par Ego au long de sa vie : Ego a connu ses grands-parents, il connaîtra ses petits-enfants. *Sept* est la valeur sans doute maximale, à travers la connaissance et la transmission orale directes, de l'appréhension globale de la consanguinité, de la mémoire » (Françoise Héritier, citée par Zimmerman, p. 203).

Par l'intermédiaire des relations familiales, cet espace généalogique peut prendre consistance et durée. Ainsi, l'enfant deviendra parent d'enfants qui deviendront parents d'enfants qui deviendront... De génération en génération, une structure généalogique de filiation se reproduit, en recréant les mêmes types de liens, semblables et diversifiés tout à la fois.

L'univers généalogique

« [...] se prête à des agencements "verticaux" (chaînes unifiliatives, lignes, lignées, séries d'engendremens masculins, séries de procréations féminines, etc.) qui peuvent se développer comme des systèmes de constitution et de différenciation des groupes et comme des systèmes cognitifs » (Hasterok, p. 281).

Divers moyens opèrent pour maintenir l'efficacité d'un tel système. Le "mythe généalogique", le "roman familial" prennent sous cet aspect toute leur importance. Ils offrent un sens à ce que certains nomment le problème de la référence, ou bien la raison de vivre. « Il y a une version, un style occidental pour instituer la raison de vivre. La Référence occidentale est l'arbre sur lequel nous nous appuyons. Il plonge ses racines dans l'Abîme. Nous référer à l'Occident, c'est nous référer aux manières occidentales qui donnent figure humaine à l'Abîme. C'est *naître* et *mourir* en Occidentaux » (Legendre, p. 14). Le principe généalogique vient donc faire barrage à l'absurde et au hors-sens en instaurant un fondement au problème de la référence. À l'instar des grands mythes de civilisation, c'est dans le quotidien de chaque système particulier de filiation que se constitue un écran, une fiction rendue possible par l'existence du principe de généalogie. « Et tout mythe généalogique, freudien ou religieux, ou même roman familial, est l'indication de l'opération en jeu. C'est en ce sens que je conçois chacune de ces "solutions" à la question de la cause du sujet comme une mise en jeu du problème de la référence » (Lew, p. 94). De la famille à la religion, tout un système de production du sens est donc mis à l'oeuvre.

L'un des éléments fondamentaux constitutifs du devenir humain concerne le droit à l'identité. Sans la filiation et son principe généalogique, l'identité en tant que rattachement de soi à l'autre, n'est plus possible. Il faut donc permettre à l'enfant de

« [...] “s’originer” dans une histoire, combler le vide de la causalité. Comment est-il venu au monde, quelle rencontre est à l’origine de sa naissance ? [...] Il est essentiel que toutes ces questions reçoivent des réponses permettant de construire une identité narrative qui puise ses sources dans l’origine » (Youf, p. 53).

S’il en va ainsi pour l’enfant, la généalogie sert aussi au parent : par le cumul des durées individuelles, la filiation devient un moyen pour inscrire quelque chose de soi dans le temps en transmettant un élément de sa propre durée. Petit moyen pour l’individu mais grande manœuvre pour l’espèce puisque le principe généalogique permet de conserver les acquis afin que chaque naissance ne soit pas un perpétuel recommencement à zéro de l’espèce.

Par son principe généalogique, par la permutation de ses places et les liens qu’elle crée, la filiation institue un système de parenté propre à chaque individu. La parenté se conçoit comme un système plus englobant que celui de la filiation. « Dans le langage des sciences sociales, la parenté repose sur l’institution de la famille et du mariage : elle est l’ensemble des liens de filiation, de germanité et d’alliance » (Zimmerman, p. 12). À partir de ce constat, l’auteur distingue trois types de relations : 1/ la relation de mariage ; 2/ la relation de filiation entre l’enfant et chacun de ses parents ; 3/ la relation entre frères et sœurs. C’est au travers de ces relations assignées que l’individu apprend qui il est et qui sont ces autres. Par la parenté, l’incorporation au groupe prend toute sa dimension. « La filiation, construction éminemment sociale, n’établit pas un lien avec les seuls parents mais une appartenance à un groupe que le nom symbolise » (George et Perdriolle, p. 120).

Même si certains ont cru que dans nos sociétés contemporaines la parenté risquait de s’éteindre, la réalité est tout autre. Dans un entretien portant sur son dernier livre *Le Nouvel Esprit de famille* (2002), Martine Segalen mentionne que les liens familiaux entre les différentes générations deviennent très importants dans les familles actuelles, voire se renforcent depuis une vingtaine d’années, les générations plus âgées offrant leur soutien aux plus jeunes. L’auteur remarque aussi que le lien affectif est mis en avant-scène et prédomine dans les discours portant sur les relations familiales (Segalen, p. 163). Toutefois, la parenté, en tant que groupe défini par la filiation, n’est pas un simple fait de généalogie ; elle relève en fait du droit et de son institution : « Mais que j’appartienne à tel ou tel “groupe” de filiation, que j’aie qualité de membre du groupe issu d’un ancêtre commun, c’est là une investiture, nous sommes dans le domaine du droit » (Zimmerman, p. 63). Zimmerman décrit alors la conception de Marshall Sahlins qui considérait le système de filiation comme cadre concep-

tuel du système politique. « À ce niveau, la filiation apparaît comme un système de règles ou de normes, un systèmes d'idées », dira Zimmerman. Et, citant Sahlins : « Il s'agit d'une question de gouvernement, il s'agit de la filiation comme investiture de droit, et non d'un recrutement de fait » (Sahlins, cité par Zimmerman, p. 64).

Le droit garantit à chacun une place et une identité et a, de ce fait, une valeur de protection. En consacrant toute union, le droit, qu'il soit canon ou civil, reconnaît socialement le lien interpersonnel en accordant au mariage une valeur d'institution. Cette intervention opérée par le droit fera dire à Meulders-Klein que « [...] la procréation n'est pas libre hors de normes sociales prévues à cet effet ... » (p. 162).

La morale ou les contrats interpersonnels sont sans effet à ce niveau :

Car, pas plus pour les individus que pour l'ordre social général, la filiation n'est une affaire purement privée. Son enjeu individuel et collectif concerne l'identification de chaque individu à une place unique et non interchangeable, au sein d'un ordre généalogique culturellement construit ; cet ordre inscrit, en outre, la personne dans le temps et dans la longue lignée des vivants et des morts. Or, de ce point de vue, il n'y a pas d'autofondation de la personne par elle-même, pas plus qu'il n'y a de société qui ne serait faite que d'individus sans appartenances singulières (Labrusse-Riou, 1996, p. 92).

Le droit inscrit le rapport de filiation dans une culture selon des structures définies par l'état civil, l'Église, ou une autre instance. Chacun reçoit donc une identité qui n'est pas falsifiable au gré des fantaisies et intérêts. L'inscription dans la famille élargie entraîne de nombreux effets juridiques : attribution d'obligations alimentaires et d'éducation, droits de succession, nationalité... D'où l'importance, pour la survie de la communauté, que soit normalisé ce lien de filiation par le droit. Comme mentionné auparavant, l'enjeu de la filiation déborde largement la perception habituelle que les individus lui accorde : « [...] la filiation relève d'un système de règles et d'idées qui s'intègre dans le cadre conceptuel du système politique global et en constitue même l'un des éléments fondamentaux » (Meulders-Klein, p. 162).

En ce qui a trait aux siècles passés, comme nous le verrons plus avant dans le texte, l'Église a imposé une certaine vision de l'individu, des relations familiales, vision que l'on retrouve encore aujourd'hui dans le droit civil. Que l'Église ou l'État, par l'entremise du droit, s'attribue un certain pouvoir quant à la naissance sociale de l'enfant, voilà qui n'est pas bien nouveau. Nombreux sont les auteurs qui ont souligné ce fait. Cependant, il est intéres-

sant de déplacer l'argument de l'imposition d'un pouvoir vers celui de stratégie. Déjà, en 1957, décrivant le système d'alliance d'une société patrilinéaire, Louis Dumont y voyait l'application de stratégies plutôt que de règles (Zimmerman, p. 94). Dumont aura été le précurseur de cette nouvelle vision que Pierre Bourdieu reprendra pour l'actualiser. Zimmerman notera : « Les ethnologues de langue française parlent depuis vingt ans de stratégies matrimoniales ou d'usages sociaux de la parenté plutôt que de règles de parenté » (*Ibid.*). Ce déplacement de la problématique de la parenté est intéressant par la dynamique qu'il introduit. Parler de stratégies nous amène à considérer le domaine de la filiation comme un lieu où divers intérêts sont en jeu.

Je pose ici que le champ de la parenté n'est pas unifié, qu'il n'y a pas une idéologie unique, cohérente de la parenté, et qu'il n'y a pas non plus des camps idéologiquement opposés. En fonction des circonstances les mêmes individus utiliseront les arguments qui les arrangent le mieux, qui du reste peuvent être en parfaite contradiction avec d'autres dont ils ont fait état ailleurs, en d'autres occasions (Collard, 1996, p. 54).

C. Collard soulève le caractère actif du champ de la parenté. Cela peut parfois surprendre car procréation et naissance sont aussi vieilles que le monde et donnent à penser que naître humain se répète en toute conformité depuis la nuit des temps. Mais aux prises avec une kyrielle d'enjeux (individuels, familiaux, sociétaux, voire mondiaux), il faut constater que la filiation n'est pas simple à cerner en raison de sa mouvance :

C'est-à-dire que la filiation invite les individus à jouer leur existence de manière stratégique : cette stratégie peut connaître des tactiques diverses et peut, d'ailleurs, évoluer considérablement au cours d'une existence. La filiation n'est pas seulement adaptative à l'institution et au fantasme mais elle est aussi une mise en scène de cette institution et de ce fantasme. Par là, elle est une mise en scène sensée du sens et du non-sens (Huber, p. 45).

Revenons brièvement à l'enseignement de Foucault concernant les relations de pouvoir et leur insertion dans le collectif¹⁰. Il est trompeur de considérer le pouvoir de façon monolithique alors qu'il s'agit plutôt d'un ensemble d'actions issues de divers lieux.

Les relations de pouvoir s'enracinent dans l'ensemble du réseau social. Cela ne veut pas dire pourtant qu'il y a un principe de pouvoir premier et fondamental qui domine jusqu'au moindre élément de la société ; mais que, à partir de cette possibilité d'action sur l'action des autres qui est coextension à toute relation sociale, des formes multiples de disparité individuelle, d'objectifs, d'instrumentations données sur nous et aux autres,

¹⁰ Cf. *infra*, « Le pouvoir pastoral ».

d'institutionnalisation plus ou moins sectorielle ou globale, d'organisation plus ou moins réfléchie définissent des formes différentes de pouvoir. (Foucault, 2001, p.1059-1060)

Foucault emploiera alors le terme de stratégie de pouvoir pour définir les relations de pouvoir qui « constituent des modes d'action sur l'action possible, éventuelle, supposée des autres » (*Ibid.*, p. 1060-1061). En ce qui concerne les parents, les relations familiales, la parenté, les groupes d'âge, et jusqu'aux politiques gouvernementales, des mécanismes sont mis en œuvre qui rendent compte de relations de pouvoir agissant sur la filiation. Car ne l'oublions pas : naître est un fait public et politique.

Dans un dossier spécial de la revue *Esprit*, « Malaise dans la filiation », Irène Théry propose une définition de la famille qui rend compte des tensions inhérentes à cette structure. L'auteur relève la nécessaire articulation entre la différence des sexes et la différence des générations :

Au-delà de l'extrême diversité des systèmes de parenté, il semble que l'on peut considérer la famille comme *l'institution qui articule la différence des sexes et la différence des générations*. La différence étant comprise ici non pas comme un donné biologique, mais comme elle-même une institution, c'est-à-dire un montage symbolique qui lie et qui sépare, qui met en relation et qui distingue, permettant ainsi d'organiser le magma relationnel (Théry, 1996, p. 68)

Attardons-nous à ce lien entre relations familiales et rapports entre les sexes. Michel Tort, dans son livre *Le désir froid*, démontre qu'un dispositif nouveau des rapports entre les sexes déplace les enjeux de la procréation, de la nomination et des nouvelles pratiques parentales. Le différend des sexes, inconscient mais qui s'inscrit dans l'ordre symbolique (le langage, le droit, les relations à l'autre, ...), ce différend donc se trouve normalisé par le cadre juridique (qu'il ait été ou soit religieux, royal, étatique, ou autre). Ainsi, la loi adopte une position historique face aux stratégies de l'un et l'autre sexe. Si, longtemps, la religion a contraint chacun à la procréation dans le cadre de l'institution du mariage, aujourd'hui, ce « modèle pastoral » (Foucault) s'écroule sous la poussée de nouvelles stratégies liées au bio-pouvoir et à l'avancée des sciences de la reproduction. L'altérité, la différence sexuelle se pensent autrement mais n'en continuent pas moins d'agir leurs stratégies.

Considérer les relations familiales sous la lunette du dispositif social du sexuel permet à des auteurs, tel Tort et son approche foucaultienne, de redistribuer la responsabilité des straté-

gies à travers tout le réseau des instances et acteurs, en fonction du programme biopolitique. Au moment où certains penseurs déplorent l'effondrement des institutions et des valeurs morales, il semble qu'un nouveau chemin se crée afin que s'exprime la nouvelle répartition du sexuel.

Le concept du sexuel peut parfois poser problème. Zimmerman constate que « [...] les liens de parenté se nouent dans la sexualité » (Zimmerman, p. 167). Il ajoute cependant une note explicative concernant un raffinement de la langue anglaise qu'ignore le français, soit la distinction entre les mots *gender*, *sex*, *sexuality* : « Le mot *gender* en anglais désigne la classification des sexes en deux catégories, le masculin et le féminin, tandis que le mot *sex* désigne le plus souvent "les rapports sexuels", et *sexuality* l'ensemble des représentations et des comportements liés aux rapports sexuels » (Zimmerman, p. 209). Chaque culture, à sa manière, intervient dans ces domaines pour imposer des normes, des interdits, des modèles. Et ces interventions se modifient au fil du temps ; prenons pour exemple le divorce, l'avortement, le mariage entre couple de même sexe. Si la problématique du *gender* s'inscrit dans le corps¹¹ et marque l'organisme du sujet sexué, il ne faut cependant pas confondre cet espace avec celui des relations sexuelles ou des représentations liés à ces relations. Aujourd'hui, certains auteurs semblent ne pas toujours distinguer ces domaines qui sont, bien évidemment, reliés tout en étant distincts. Ainsi, dans la problématique de la procréation assistée tout comme pour celle des couples de même sexe, cette confusion semble régulièrement se produire, ce qui entraîne une certaine confusion dans la réflexion. Maints auteurs ont pointé le fait que dans le cadre de la procréation assistée, conception et relations sexuelles étaient dissociées. Malgré cette situation très particulière, le rapport entre les sexes persiste et s'inscrit dans le projet de filiation. Quoi qu'on en dise, il existe toujours un rapport entre les sexes car tout sujet, quel qu'il soit, est sexué ; les rapports qu'il entretient avec les autres s'établissent sous un mode singulier qui tient compte de cette inscription du sexuel. Ainsi, que la filiation d'un enfant s'établisse à partir d'un couple hétérosexuel ou homosexuel, ou encore d'une personne seule, les liens avec ce ou ces parents seront inscrits sous un mode distinctif du rapport entre les sexes. Que la fécondation *in vi-*

¹¹ Le corps en tant qu'espace érotisé de la pulsion de mort et qui altère l'organisme. Sur ce sujet, voir W. Apollon, « La rupture de l'expérience freudienne dans la sexualité », 2000.

tro s'effectue sans relations sexuelles ne fait aucunement disparaître le rapport entre les sexes. Les différences et les particularités quant au genre (homme/femme) et quant à la sexualité (homo-/hétéro-/bi-sexuelle) se maintiennent en ceci qu'ils sont un élément déterminant tant dans la formation du sujet que dans la société. Ces réalités sont prises en compte dans la hiérarchie sociale car elles touchent au contrôle et aux enjeux du bio-pouvoir. Le droit n'est pas en reste : selon la législation québécoise, un couple de femmes peut inscrire son enfant issu de la procréation assistée dans une "filiation par le sang" ; alors que pour un couple d'hommes, cette situation n'est pas possible. De même une femme seule peut avoir avec son enfant une "filiation par le sang" alors que l'homme devra nécessairement procéder par l'adoption.

Durant des siècles, l'Occident a maintenu la filiation dans un rapport entre les sexes qui calquait le modèle de la reproduction « naturelle » (mise de côté de l'adoption, du parent monoparental, des couples de même sexe). En articulant sexe et genre de cette manière, les sociétés ont posé un ordre symbolique et politique, une hiérarchie des sexualités et des rapports hommes/femmes. Aujourd'hui, cet ordre se trouve remis en cause par la science et les recherches biomédicales, entre autres agents. Les nouvelles techniques de procréation assistée viennent subvertir la logique d'un ordre plus que millénaire (Tort, 1992). Bien au-delà des manipulations biomédicales, la science introduit une autre logique à laquelle se rallient tous ceux qui se retrouvaient déclassés dans la hiérarchie sociale. Ainsi, dans les années soixante, devant l'offre d'une sexualité non-procréative, les femmes ont accepté d'emblée de participer aux expérimentations chimiques de la contraception ; aujourd'hui, les couples de même sexe et les parents monoparentaux trouvent un appui à leurs revendications dans les avancées scientifiques procréatives (Fassin, 1998, en ligne). Comme nous le verrons en dernière section de ce travail, la maternité semble être le dernier rempart sur lequel les résistances se concentrent (Iacub, 2000). L'édifice est cependant aujourd'hui menacé¹².

¹² De nos jours, certains groupes sociaux revendiquent le droit au choix du sexe, alors que d'autres proclament l'indistinction sexuelle. Sur ce sujet, voir l'article de D-R Dufour, *Il n'y a pas d'indistinction sexuelle*.

L'articulation de la différence des sexes avec celle des générations au sein de la famille a fait l'objet de nombreuses recherches. S'attardant sur la filiation et l'alliance dans un village de Bourgogne, F. Zonabend remarque que les individus manipulent généalogie et identité selon l'importance accordée aux lignées d'origine. Parlant de "comptabilité matrimoniale", l'auteur remarque :

[...] dans nos sociétés à filiation indifférenciée, toutes les lignes n'ont pas le même poids, ne jouent pas le même rôle. Celles par lesquelles cheminent les patrimoines fonciers ou celles par lesquelles se transmettent des statuts sociaux, occupent, selon le groupe étudié, une place prééminente et interfèrent notablement, [...] , sur les échanges matrimoniaux (Zonabend, 1981, p. 5).

En conclusion de cet article, Zonabend questionne certaines manœuvres des sociétés actuelles en regard de la position généalogique dans l'alliance : « [...] on peut s'interroger pour savoir si nos sociétés dites modernes ne cherchent pas à déguiser les impératifs généalogiques de l'alliance sous le manteau du politique ou de l'économique » (*Ibid.*).

Au Québec, l'un des indicateurs de stratégies individuelles et familiales concerne le nom donné aux enfants. Depuis 1981, suite à une nouvelle loi, il est possible de faire un choix à partir de quelques options ; cet élément peut, dans une certaine mesure, devenir l'indice qui traduit une filiation préférentielle.

La nouvelle réalité que constitue la pluriparentalité est au centre de bien des discussions actuelles. Effet de nouvelles mœurs (divorce, remariage, ...), on peut se demander si des pratiques récentes, telles l'adoption et la procréation assistée ont influencé cette réorganisation de la famille ? Ainsi, selon Zimmerman, les techniques de procréation assistée « [...] nous familiarisent aussi avec l'idée qu'on pourrait institutionnaliser les parentés multiples qui lient l'enfant à tous ceux qui ont coopéré à sa procréation, donneurs de sperme ou d'ovocytes, mères de substitution. » (Zimmerman, p. 221). Mais quelles que soient les causes qui ont favorisé l'émergence de la pluriparentalité, force est de constater que la situation se complexifie.

[...] la constellation recomposée n'est pas le retour à la famille élargie d'autrefois, entièrement construite selon le schéma matrimonial de la parenté et de l'alliance. Les places respectives de chacun n'y sont pas claires. Quel est le rôle d'un beau-parent par rapport à celui d'un parent ? Dans quelle mesure les décisions concernant l'enfant appartiennent-elles à ses deux parents, et dans quelle mesure relèvent-elles du nouveau couple ? La logique de non discrimination entre tous les enfants (frères, demi-frères et quasi-frères et sœurs), implique-

t-elle de les assimiler totalement, y compris pour l'organisation des successions ? (Théry, 2002a, p. 57).

Il semble que la pluriparentalité demeure fragile face aux liens du sang. Ainsi, la filiation par le sang sert souvent à éliminer certains acteurs du champ de la coopération ou des héritages. Selon l'étude de Mortain sur les transmissions d'objets, la transmission d'objets se fait en ligne directe, de parents à enfants, dans la majorité des cas puisqu'elle représente quatre cas sur cinq. Cette action, qui peut sembler banale, ne l'est cependant pas en raison de la stratégie qu'elle comporte :

Dans le champ de la parenté, il s'agit essentiellement de mettre à l'écart les alliés : gendres, brus, beaux-frères et belles-sœurs. [...] En fait, même s'ils font partie de la famille, les alliés restent des étrangers à double titre. D'abord ils ne sont pas les dépositaires de sa mémoire et de son patrimoine. Ensuite, on les soupçonne volontiers d'être intéressés par la valeur marchande des choses (Mortain, p. 193).

Surgit ici une autre stratégie de la mise en scène familiale, soit la naturalisation, c'est-à-dire le caractère apparemment biologique de la généalogie :

« [...] si la parenté se fonde le plus souvent sur des réalités biologiques, toute société humaine, en des formes infiniment variées, *se donne le pouvoir* de reconnaître ou non, de modeler, de configurer ou de défigurer ce donné naturel, au point de parfois l'oblitérer complètement, ou au contraire d'établir une relation de parenté véritable là où il fait manifestement défaut » (Meulders-Klein, p. 159).

En anthropologie, la problématique des fondements biologiques de la filiation a fait couler beaucoup d'encre¹³. Il faut attendre 1968 et l'étude de D. Schneider pour que certaines controverses s'atténuent. Schneider a enquêté sur la notion de parenté dans la population nord-américaine moyenne et a cherché à comprendre comment les individus se représentaient cette notion. Résumant les conclusions de Schneider, Journet remarque :

Il en ressortait qu'un lien de parenté était avant tout une relation "naturelle", fondée sur le "sang", qui avait pour corollaire que la famille était une donnée elle aussi naturelle, fondée sur le mariage, c'est-à-dire aussi la sexualité, d'où étaient exclus tous les parents par alliance parce que non liés par le "sang". En fait, cette conception découle directement de l'institution du mariage comme lieu exclusif de la sexualité et de la reproduction [...] dans le modèle européen, reproduction se confond avec sexualité monogame et sexualité se confond avec mariage (Journet, p. 22).

¹³ Pour une bonne analyse de cette controverse, se référer au livre de Francis Zimmerman : *Enquête sur la parenté*.

Cette conception, qui a servi de toile de fond pour codifier notre droit de la filiation, est aujourd'hui encore très persistante ; elle se retrouve enfouie au plus profond de nos discours sur le mariage et la filiation. Mais concevoir les liens de parenté comme un fait de nature, poser le sang comme lien supérieur qui vient annihiler tout autre, c'est en soi produire une fiction. La procréation n'est pas naturelle, elle est traversée par des enjeux liés aux rapports de sexe et de génération :

Il n'y a pas de reproduction humaine. Le grand appel de la vie, le grand fleuve de l'espèce, les sirènes de la reproduction sont des mythes. La procréation, par laquelle deux sujets donnent le jour à un autre, est une opération symbolique, organisée socialement dans toutes les cultures. Le processus biologique de l'engendrement lui est subordonné. Il faut cesser de se représenter qu'il oeuvrerait, dans les profondeurs qu'on lui prête bizarrement, et que la biologie met sans pitié à plat, à un "grand œuvre" de la vie. » (Tort, p. 32-33).

Dans son petit livre *Règles pour le parc humain*, Sloterdijk abonde dans le même sens que Tort. Il parle d'une véritable explosion, la "révolution anthropogénétique", caractérisée par « la transformation de la naissance biologique en un acte du venir-au-monde ». Cet acte de procréation, davantage qu'un acte de reproduction, a pris dès les premiers temps les traits d'un "venir-au-langage" dans un lien à l'Être :

Ce venir-au-monde extatique et cette orientation vers l'Être ont été déposés dans le berceau de l'être humain, avec l'héritage de l'histoire de l'espèce. Si l'homme est dans-le-monde, c'est parce qu'il appartient à un mouvement qui l'apporte au monde et l'expose au monde. Il est le produit d'une hyper-naissance qui fait du nourrisson (*Säugling*) une créature du monde, un *Weltling* » (Sloterdijk, 2000a, p. 32-33).

Ce type particulier de naissance n'a donc plus rien à voir avec la reproduction animale. « Il s'agit de distinguer et d'ordonner des générations par l'interdit, de "transmettre", mais rien à faire avec la "vie" » (Tort, p. 33).

[...] il n'existe pas de « fécondité naturelle » en soi. Tout groupe humain, toute société a son projet, ses règles — interdits sexuels, coutumes d'allaitement — qui déterminent sa manière de transmettre la vie. La fécondité d'une population ne peut-être appréhendée indépendamment de sa culture. (Gélis, 1984, p. 381).

Il va s'en dire que nous ne rejoignons pas l'idée de J. Mulliez lorsqu'il distingue de façon particulière paternité et filiation :

« [...] la paternité n'est pas un fait, elle est vouloir et l'adoption le démontre suffisamment ; ce qui est un fait, aujourd'hui comme hier, c'est la filiation, toujours et partout issue de la rencontre entre un ovule et un spermatozoïde, quel que soit le milieu "naturel" ou "artificiel" où se réalise cette rencontre » (Mulliez, 2000b, p. 326)

Le problème nous semble mal formulé. La filiation n'est pas un simple processus biologique de conception, résultat d'une rencontre entre un ovule et un spermatozoïde. La filiation concerne plutôt la transformation symbolique d'un fait de réalité en un fait d'humanité. Que la filiation se fonde sur la biologie, sur la volonté, le mariage ou tout autre chose, elle ne fait que puiser dans une banque de fictions possibles que l'humain a créée depuis des millénaires afin d'opérer cette transformation symbolique. Et si, aujourd'hui, le processus de la procréation se modifie, il ne faut pas se surprendre qu'il en aille de même pour la filiation : la structure symbolique ne fonctionne pas en vase clos, mais demeure associée au réel, à ce qui fait effraction, dans un processus d'influences¹⁴.

Malgré les réflexions et mises en garde apportées par de nombreux auteurs, il ressort qu'en matière de filiation, la fiction de la vérité biologique continue de faire son œuvre. Et même si le droit reconnaît le principe de volonté en matière de filiation, cela ne semble pas pour autant amoindrir l'importance accordée au biologique. D'ailleurs, le nouveau *Code civil du Québec* a intitulé son premier chapitre sur la filiation : « De la filiation par le sang ». Cette dénomination ne semble pas la plus pertinente si l'on considère, entre autres choses, que ce chapitre traite aussi de la filiation des enfants nés d'une procréation assistée.

[...] on parle des “liens du sang”. Mais l'image est trompeuse. Il est vrai que la parenté se fonde sur les réalités biologiques de la procréation, mais la société interprète, reconnaît ou non, sanctionne par des prescriptions ou des interdits, ce donné biologique : voilà pourquoi les relations de parenté sont essentiellement sociales. La filiation qui unit l'enfant à ses parents peut n'être pas physique, mais conventionnelle : c'est le cas des enfants adoptifs. Inversement, on peut refuser de reconnaître les liens du sang (Zimmerman, p. 12).

Le modèle chrétien du mariage, en tant qu'institution indissoluble, a joué un rôle de première importance dans cette problématique. « La procréation est un devoir ordonné par Dieu au sixième jour de la Création », nous rappelle Carbonnier-Burkard (p. 172). Mais cette procréation doit se faire selon certaines normes édictées par l'Église : il s'ensuit que sexualité et biologie, loin d'être mises sous silence, se retrouvent d'une certaine manière placées à l'avant-scène. Dans son *Histoire de la sexualité*, Foucault démontre bien que le discours sur le sexe, depuis le XVII^e siècle s'est multiplié et que le « disparate sexuel »

¹⁴ Dans l'éventualité où certains éléments déjà liés du symbolique et du réel se dissocient, il va sans dire qu'il est à craindre l'apparition de pathologies ou de violence. Lorsque le réel ne trouve aucune issue pour se dire, il devient objet d'effraction contre soi-même ou entre soi et l'autre.

s'est implanté profondément. Au "dispositif d'alliance" qui gèrait le « système de mariage, de fixation et de développement des parentés, de transmission des noms et des biens », s'est superposé le "dispositif de sexualité" dont la raison d'être est « [...] de pénétrer les corps de façon de plus en plus détaillée et de contrôler les populations de manière de plus en plus globale » (Foucault, 1976, p. 140-141).

Dans le modèle chrétien du mariage, l'enfant légitime était seul reconnu. L'Église a donc « [...] restreint les liens de parenté fondés sur le mariage et la consanguinité aux faits strictement biologiques », dégagant ainsi un autre espace pour la parenté spirituelle (Zimmerman, p. 171). Les « vrais parents » deviennent donc des géniteurs liés par le sacrement du mariage. Ce qui fera dire à Zimmerman : « L'alliance est une consanguinité au futur » (*Ibid.*, p. 177). Cet auteur a remarqué qu'un autre élément est venu surenchérir la valeur de la parenté consanguine, soit la parenté spirituelle, métaphore de la filiation : plus se déploie l'espace de la parenté spirituelle, plus le contenu biologique de la parenté « par le sang » se retrouve souligné, par contraste.

Au moment où le pouvoir de l'Église s'est amoindri, la science et le juridique se sont emparés du terrain disponible. Les procréations assistées et les nouvelles mœurs ont accentué les caractères biologiques et juridiques de la filiation au détriment d'un rapport à l'autre « croyable ». Dans le cadre d'une vaste recherche sur les structures de la famille québécoise, W. Apollon s'est attardé à la problématique de l'alliance et de la filiation au Québec¹⁵. Vérifiant les fondements de l'alliance dans les discours sur la famille, Apollon a remarqué que les bases québécoises se sont déplacées : alors que la filiation était symbolique et structurelle et relevait de l'alliance et du "croyable" fondé sur la parole, aujourd'hui elle tend à se fonder sur le biologique et le juridique qui relèvent d'autres logiques et mettent en cause d'autres intérêts. Ces nouvelles données du contrat bouleversent les fondements de la fragile coopération entre les clans.

¹⁵ L'enquête a mobilisé cinq cents répondants qui ont répondu à un questionnaire de cent trente-deux questions. Les analyses de cette recherche se retrouvent dans de nombreux textes et nous référons le lecteur à la mention de quelques livres placés en références.

Les pages qui précèdent auront servi à explorer les nombreuses ramifications d'une notion qui a fait et fera couler encore beaucoup d'encre. Loin de vouloir ramener à une vision trop étroite le débat théorique, nous proposons de garder en mémoire cette remarque judicieuse :

La filiation comme relation individuelle entre parents et enfants *n'est en soi ni biologique ni juridique*, bien qu'elle soit interprétée suivant le contexte tantôt dans un sens biologique — quand on dit “un enfant de mon sang” —, tantôt dans un sens juridique — quand on invoque “une filiation légitime” —, tantôt comme un lien moral fait d'attentes et d'obligations (Zimmerman, p. 197).

Et nous nous rallions à ce même auteur lorsqu'il énonce que « [...] la filiation est un système symbolique et que la soi-disant vérité biologique d'une filiation est le produit d'un montage symbolique et l'expression d'une idéologie » (*Ibid.*, p. 222).

Deuxième partie

UNE LONGUE TRADITION

Section 1. Genèse des nom et prénom¹⁶

À sa naissance, tout être est un individu, et seulement cela. Il lui faut devenir une personne. L'attribution d'un nom de famille et d'un ou plusieurs prénoms est le lointain souvenir d'une époque où l'on faisait la différence entre le nom secret (le prénom) et le nom public (le patronyme). Le nom est non seulement un bouclier protecteur contre les autres, mais également un masque.

MARKALE, cité par Flavigny, « (Pré)nom et transmission, éponymie et causalité psychique »

On dit que le nom “humanise” l’enfant, qu’il lui permet de naître à la communauté familiale et sociale en l’intégrant dans le langage (Flavigny, p. 170). Qui plus est, le nom de l’un relie à celui d’un autre :

Cette invocation est nécessaire à toute nomination. Le nom de l’être n’est jamais conféré à l’enfant nouveau-né qu’ “au nom de” (au nom du Christ, dans la tradition chrétienne, formulation indispensable pour que le baptême soit valide). “Invoquer le Nom de quelqu’un, c’est se placer sous son égide, s’en remettre à lui, bénéficier de ses interventions gracieuses. Aussi bien les chrétiens se définissent-ils comme ceux qui invoquent le Nom de Jésus (Flavigny, p. 172).

La nomination assujettit l’être à cet Autre qui le précède. Objet de transmission qui vient d’un extérieur de soi-même, d’une altérité, le nom fonde le sujet, son identité et son individualité. Par le caractère instituant et la mémoire qu’il transmet, le nom engage dans une

¹⁶ Pour cette partie nous nous sommes principalement référée à Anne Lefebvre-Teillard, *Le nom, droit et histoire*, ainsi qu’à Régine Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e siècle). Essai d’anthropologie sociale*.

destinée : « Nommer, c'est agir sur celui qu'on désigne » (Zonabend, 1981, p. 98). Si le nom précède l'individu, il lui survit également ; c'est pourquoi certains auteurs diront que le nom met la mort en perspective, qu'il la tient "à distance" (Flavigny, p. 171). Ainsi, en transmettant les noms d'une génération à l'autre, un lien se tisse des morts aux vivants. D'un tel modèle de dénomination, Freud aura ce mot : « "Leurs noms font des enfants des revenants." » (Freud, cité par Lebrun, p. 122). D'un autre côté, ce signe de vie peut aussi signifier la mort : « Retirer aux prisonniers des camps jusqu'à leur nom, remplacer leur personne unique par des numéros, c'est les rejeter dans l'anonymat, le néant culturel, dont le baptême les avait sortis » (Simonsen, p. 80). Rappelons qu'en droit romain, l'esclave n'avait pas de personnalité juridique, donc il n'avait pas de nom.

Notre système onomastique s'est formé selon l'usage et les coutumes européennes au cours de nombreux siècles. Beaucoup d'études ont été réalisées sur le sujet. Nous nous attarderons, dans les prochaines pages, à faire une brève description des transformations du nom et de sa désignation.

Le système onomastique romain des *tria nomina* (*praenomen, nomen, cognomen*) est progressivement disparu dans les siècles entourant la naissance du christianisme (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 12). À l'époque franque (VI^e - X^e siècle), l'usage germanique du nom unique se propage. On choisit alors un nom unique, du côté maternel ou paternel, selon la lignée la plus prestigieuse. La transmission héréditaire des noms est un principe acquis au VII^e siècle parmi l'aristocratie. La plupart des noms alors cités dans les documents sont d'origine germanique, et il faudra attendre la fin du premier millénaire pour voir réapparaître les noms d'origine gréco-latine ou biblique (Mulon, p. 39). Il arrive parfois que soit introduit le nom d'un parrain ou d'un pape. Cependant, si le nom fait appel au souvenir (trois générations), il ne permet pas de se relier à un lignage à partir d'un champ généalogique très profond, les noms des arrière-grands-parents faisant limite. « Au total, les trois quarts des enfants portaient donc les noms de proches parents » (Le Jan, p. 183). Cette pratique renforce la cohésion du groupe des germains (*Ibid.*, p. 223). La transmission du nom est bilatérale, les noms maternels sont transmis aux enfants des deux sexes, tout comme les noms paternels. À cette époque, la parenté maternelle joue donc un rôle important dans la dénomination, malgré de fortes tendances agnatiques « antérieures à la mise en place des lignages, aux X^e et XI^e siècles » (*Ibid.*, p. 186).

L'une des caractéristiques du système de dénomination du haut Moyen Âge est le principe de la variation. On combinait des éléments de deux noms pour former un nouveau nom. On mélangeait les éléments onomastiques paternels et maternels : « Le nom exprimait ainsi le primat de l'unité de filiation, les enfants étant de plein droit membres des deux lignées, paternelle et maternelle. » (Le Jan, p. 195). Mais dès le X^e siècle, le principe de la variation aura cessé. Plus on avance dans l'histoire, plus les tendances patrilinéaires s'intensifient. Depuis quelques siècles déjà, le nom se lie au pouvoir royal, il est destiné aux fils légitimes, ceux qui succéderont au père. Les groupes de parenté se resserrent autour de structures lignagères ; ils se reconnaissent maintenant au nom entier.

Le nouveau système de dénomination tenait compte du mode de transmission cognatique des fonctions et des droits, bien au-delà de la simple parenté fraternelle. L'adoption de ce système marque en même temps l'émergence de groupements de parenté orientés vers le passé, puisque le nom entier soutenait mieux la mémoire généalogique. Il était donc adapté à des structures plus verticales qu'auparavant (Le Jan, p. 208).

Mais à quel moment la cérémonie du nom avait-elle lieu ? À Rome, on nommait les enfants le huitième jour (fille) ou le neuvième (garçon). Il en allait de même chez les Francs. Cependant, en ce qui concerne le baptême, la situation n'est pas aussi claire. Jusqu'au XI^e siècle, il semble que le rite baptismal n'ait été administré qu'à Pâques ou à la Pentecôte. Ce point a prêté à controverse chez divers auteurs : certains ont contesté l'idée que le baptême ait été lié à l'imposition du nom durant la période franque. Par ailleurs, la coutume du nouveau nom de baptême ne semble s'être imposée que vers le III^e siècle, voire le V^e siècle (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 12). Il n'est donc pas possible de trancher clairement la période où le nom de baptême a éliminé le nom païen. S'il est possible de choisir un nom en dehors de la famille (ex. le nom d'un saint qu'on a connu), il n'est pas prouvé que le filleul ait reçu fréquemment le nom de son parrain. « On choisissait peut-être plus fréquemment le nom de celui qui baptisait l'enfant que celui du parrain [...] » (Le Jan, p. 189). Il arrivait que le maître donne aux enfants de ses domestiques son propre nom ; cette pratique va cesser au IX^e siècle. Au Moyen Âge (fin X^e - XV^e siècle), le baptême des enfants est administré de plus en plus près de la naissance. On en vient à imposer le nom de baptême au tout début du rite, sur le seuil de l'église, par la question : « Quel nom donnez-vous à votre enfant ? ». À ce moment, l'entrée dans la Chrétienté et l'entrée dans la parentèle procède d'un même mouvement ; la dénomination rend cette entrée effective au cours du rite baptismal. Le nom de

baptême correspond à notre prénom actuel. À partir du XII^e siècle, il y a passage des noms germaniques à des noms empruntés aux apôtres, martyrs et saints. Ce phénomène ne sera cependant pas obligatoire ni déterminant à la fin du Moyen Âge (Guerreau-Jalabert, p. 191). Jusqu'au XIV^e siècle, le nom de baptême demeure souvent la seule dénomination.

Au Moyen Âge, le nom par excellence, le seul véritable, [...] reste le nom de baptême. Le lien qui s'est créé entre l'attribution du nom et le sacrement de baptême a non seulement transformé le nom unique de l'époque franque en nom de baptême, mais il a engendré la compétence de l'Église en la matière, comme en tout ce qui touche aux sacrements. Ce lien conduira encore au XVII^e siècle le juriste Boniface à affirmer que "dans les principes du christianisme, les noms sont de droit divin parce qu'ils sont imposés dans l'Église et lors du baptême". "Il n'y a point d'arrêt", poursuit-il en parlant de l'accusé, qui puisse "l'obliger de quitter son nom, dont il a droit de se servir par une loi naturelle et divine" (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 38).

Ce nom unique conservera une tendance familiale. Par ailleurs, l'attribution du nom du parrain en lieu et place du nom du filleul débute entre le X^e et le XIV^e siècle (Fine, 1995, p. 59-60). Ce modèle de dénomination s'accroîtra entre le XV^e et le XVII^e siècle, période où le compérage intensif (parrain issu de la parenté) se substitue au compérage extensif (Fine, 1994, 276). La transmission des prénoms des parrain et marraine constituant un modèle répandu, « [...] l'expression "nommer au baptême" est souvent devenue synonyme d' "d'être parrain" » en France (Fine, 1994, p. 265).

Il semble que l'homonymie grandissante ait favorisé l'apparition et le développement des surnoms. Dès le X^e siècle, mais surtout à la fin du XII^e siècle, le nom de baptême unique ne suffit plus à différencier les individus. Le surnom se généralise et se transforme progressivement en patronyme, principalement dans l'aristocratie. C'est à ce moment que débute la formation du système onomastique français : le père transmet son surnom à ses enfants. Outre le problème de l'homonymie, il semble que l'hérédité des surnoms ait correspondu à une restructuration de la société dans la seconde moitié du XII^e siècle. De qualification individuelle, le surnom deviendra donc un « bien » familial qui rappellera le lien de filiation. À force d'usage et de répétition, la pratique de transmission du nom paternel se transforme en coutume¹⁷ puis devient une norme juridique obligatoire à la fin du XV^e siècle. La coutume de la transmission du nom ne sera cependant pas incluse dans la rédaction des lois ;

¹⁷ « L'usage répété, accepté par la population, consacré par le temps fait naître la coutume qui se distingue du simple usage par son caractère juridique obligatoire » (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 42).

cette norme gardera un caractère jurisprudentiel. Dans les conflits de succession, le patronyme va servir à renforcer la famille médiévale par sa particularité à représenter l'hérédité et à identifier l'individu avec plus d'exactitude. Par exemple, si un enfant n'a pas de preuve du mariage de ses parents, il doit prouver sa possession d'état d'enfant légitime ; s'il porte le patronyme, la preuve sera reconnue.

Le nom de baptême de son côté relève du droit canonique¹⁸. L'Église va tenir compte des surnoms dans ses registres paroissiaux, mais pour elle le nom de baptême primera sur tout autre :

L'entrée dans la communauté chrétienne par le baptême est devenue l'entrée dans la communauté tout court, la reconnaissance de l'enfant comme une personne, membre à part entière de cette communauté. L'attribution du nom symbolise cette reconnaissance que renforce la tenue de registres paroissiaux, bientôt transformés en véritables registres d'état civil. L'enfant est officiellement doté de son nom par son baptême (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 50).

Jusqu'au XVI^e siècle, l'Église va guider les parents dans le choix du nom en proposant les noms des apôtres, martyrs et saints. Cependant, à la fin du XVI^e siècle, le choix sera imposé, ainsi que le prescrit le rituel de Paul V. Le Concile de Trente, en imposant une prénomination chrétienne, cherche ainsi à éliminer les prénoms païens et ceux de l'Ancien Testament, prénoms à connotation protestante. En 1700, le clergé parisien éditera un *Vocabulaire des noms de saints et de saintes que l'on peut donner au baptême et à la confirmation* (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 54). « Le Saint-Patron, dont le culte fut important en Occident à partir de la Renaissance, apparaît comme une image-frontière avec le surnaturel » (Flaviigny, p. 179). « Placé sous l'autorité du saint patron dont il est "l'enfant selon l'esprit", le nouveau-né passe alors de "l'état de chose à celui d'être". Il n'était rien ou presque, il devient quelqu'un » (Gélis, 1984, p. 537). Le Saint-Patron deviendra le protecteur et l'exemple à suivre. La plupart du temps, en France comme en Nouvelle-France, les noms de baptême seront ceux de la famille et des parrain et marraine. Les noms multiples apparaîtront au début du XVII^e siècle et seront considérés comme des prénoms.

¹⁸ Le droit canon est constitué d'une charte des droits et devoirs qui revient au baptisé, du fait de son baptême, source d'un statut juridique commun (le fidèle). Incorporé à l'Église, le chrétien a le devoir et le droit de participer à la mission de l'Église par l'enseignement, la sanctification et le gouvernement (Encyclopédie Universalis, en ligne).

Du XVI^e au XVIII^e siècle, l'État français va davantage intervenir sur la question du nom et l'état civil va se généraliser. À partir du XVII^e siècle, le surnom devenu nom de famille prévaudra sur le nom de baptême. Le père a l'obligation de transmettre son nom, et pour l'enfant cette nomination devient un droit. Refuser de faire baptiser l'enfant sous son nom, c'est désavouer sa paternité. Selon l'ordonnance civile de 1667, si le père refuse de signer le registre, c'est qu'il refuse de reconnaître l'enfant comme sien. Cette même ordonnance déclare l'acte de baptême comme étant un moyen de preuve juridique de l'état des personnes. Lefebvre-Teillard va souligner cette intervention monarchique : l'auteur considère qu'il s'opère alors une transformation majeure pour le nom :

L'intervention de l'État pendant les trois derniers siècles de l'Ancien Régime a été décisive dans notre domaine. Par la création de l'État civil, le rôle qu'elle lui assigne en matière de preuve de l'état des personnes et le contrôle qu'elle tente d'instaurer sur les changements de nom, la monarchie transforme le nom : institution sociale par excellence, celui-ci devient également une institution de police. Une transformation qui sera lourde de conséquences pour l'avenir (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 110).

Au fil des siècles, nom et prénom vont se distinguer quant à leur fonction : le nom se constitue comme signe d'appartenance au groupe de filiation alors que le prénom individualise l'enfant, lui accorde une identification « unique ». Ce qui fera dire à Meulders-Klein : « En ce sens, le prénom constitue la première institutionnalisation [sic] de l'enfant en tant qu'être *séparé* alors que le nom lui confère son statut d'*appartenance* » (Meulders-Klein, p. 156). Ainsi que nous le verrons dans la section traitant de la dénomination au Québec, cette opinion n'est cependant pas partagée par Josée Gauthier ; selon cette auteur, les stratégies québécoises de prénomination ont servi davantage à intégrer l'enfant dans sa famille et sa communauté plutôt que de favoriser son individualisation (Gauthier, 1997).

Section 2. Le baptême : rite et sacrement

Quelle étrange idée, tirée de la lessive, qu'un pot d'eau nettoie tous les crimes !

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*

Autres temps, autres mœurs

Pratique millénaire, le rituel baptismal a connu des modifications somme toutes mineures depuis son origine. Au XXI^e siècle, les gestes cérémoniels actuels se retrouvent tous, avec quelques variantes près, dans le rite exécuté aux premiers siècles¹⁹. Mais regarder les choses sous cet angle risque d'introduire une erreur de jugement : le rituel des premiers chrétiens mettait en scène un autre homme que celui du XX^e siècle. Comment introduire le rituel du baptême lorsqu'il concerne un rapport au corps et à l'identité vieux de 2000 ans ? Notre compréhension nord-américaine nous amène à percevoir ces deux thèmes en regard de notre expérience actuelle. Cependant, sur ces points, l'humain a muté, c'est ce que soutient David Le Breton. L'homme moderne ne vit pas son identité et son corps sous les mêmes modes que les premiers chrétiens. « Les conceptions du corps sont tributaires des conceptions de la personne. Ainsi de nombreuses sociétés ne séparent-elles pas l'homme et son corps sur le mode dualiste si familier à l'occidental. » (Le Breton, p. 8). Le Breton, définissant le corps en tant que « construction symbolique » (*Ibid.*, p. 13), décrit succinctement des manières autres que moderne d'investir le corps. Parlant des sociétés traditionnelles, l'auteur remarque que le corps n'est extérieur ni à la personne ni à la communauté et à l'environnement. Loin des distinctions et coupures individualiste, le monde et soi sont fusionnel, et l'existence de chacun est traversée par la communauté. L'individu est « *membre* indétachable de la communauté, du grand corps social » (*Ibid.*, p. 43) ; il évolue au travers d'un tissu communautaire qui réunit les différences sociales sous la coupe des traditions et des croyances partagées. Il est possible de poser comme hypothèse que cette conception englobante de la personne humaine ait été partagée par les premiers chrétiens. Par son

¹⁹ *Infra*, Annexe I, « Le baptême aux premiers siècles ».

corps, le chrétien devient une espèce de métonymie de la Grâce de Dieu et de la communauté de l'Église :

En effet, le corps est un, et pourtant il a plusieurs membres ; mais tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps : il en est de même du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit (1 Co 12,12).

À la Renaissance, l'individualisme fait ses premières percées et entraîne à sa suite des modifications de la notion de personne, donc de l'identité et du corps, réalités tributaires de la vision du monde.

Entre le XVI^e et le XVIII^e siècle naît l'homme de la modernité : un homme coupé de lui-même (ici sous les auspices du clivage ontologique entre le corps et l'homme), coupé des autres (le *cogito* n'est pas le *cogitamus*) et coupé du cosmos (dorénavant le corps ne plaide plus que pour lui-même, déraciné du reste de l'univers, il trouve sa fin en lui-même, il n'est plus l'écho d'un cosmos humanisé) (Le Breton, p. 58).

De tout cela, retenons que le concitoyen de Jésus est relié à son corps comme il l'est à sa communauté, à la nature, à Dieu et au cosmos. Le rite du baptême, qui met en scène corps et communauté, est congruent avec la vision du monde des premiers chrétiens.

Dans cette même ligne de pensée, Guerraux-Jalabert a mentionné combien il est difficile de saisir les transformations du christianisme et de l'Église au cours des siècles. L'auteur a affirmé avec insistance que les pratiques rituelles contemporaines ne permettent pas de bien comprendre la nature du sentiment religieux dans les sociétés médiévales. (Guerraux-Jalabert, 1995) Parlant de la parenté baptismale telle qu'étudiée par les anthropologues, l'auteur remarque : « [...] il s'agit du résidu plus ou moins largement transformé d'un système plus vaste, qui a joué un rôle important, sinon crucial dans les évolutions de la parenté dans l'Occident médiéval » (Guerraux-Jalabert p. 134). Aujourd'hui, les éléments du rituel du baptême que nous rencontrons relèvent davantage des transformations survenues entre le XVII^e et le XX^e siècle, période où le système de représentations dominant s'est détaché de l'Église et du rapport de chaque individu à Dieu. Ce qui pourra surprendre certains, c'est que la structure de production du rituel est sensiblement demeurée la même depuis plus d'un millénaire.

Bref aperçu des transformations du rite baptismal

Le terme « baptême » vient du grec chrétien *baptizma* ou *baptismus* : « Le mot grec vient du verbe *baptizein* « administrer le sacrement chrétien », spécialisation du sens de « plonger, immerger », dérivé de *baptein* « être plongé dans » [...] » (*Dictionnaire historique de la langue française*).

Symbole de purification, l'eau a été utilisée par de nombreux peuples de l'Antiquité lors d'ablutions rituelles. La loi juive recommandait que chacun se serve de l'eau pour la toilette rituelle. Symbole de vie dans l'Ancien Testament, le baptême introduisait l'individu dans le groupe : « Bien avant le 1^{er} siècle apr. J.-C., on demandait aux convertis au judaïsme de se baigner (ou de se baptiser) eux-mêmes comme signe de leur entrée dans l'alliance (*tebilath gerim*). » (*Encyclopédie Encarta*). En tant que geste biblique, l'acte de se baigner possédait des pouvoirs de guérison : Naaman, sur l'ordre d'Élisée, avait guéri de la lèpre en se baignant sept fois dans le Jourdain (Martimort, p. 134). Guérison du corps, mais aussi de l'âme puisque Jean le Baptiste administrait un baptême de conversion pour la rémission des péchés. Le baptême chrétien tire donc son origine pour une large part dans le judaïsme. Il en diffère cependant sur un point qui s'avère essentiel : Jean administrait un baptême d'eau, alors que Jésus-Christ introduira un baptême d'Esprit Saint²⁰ (voir Mc 1,4).

Après la mort du Christ, les apôtres baptisent en grand nombre. Selon d'anciens écrits chrétiens, tels la *Didakhê*, le baptême est célébré en toute simplicité après une instruction préalable exposant les éléments de la foi chrétienne. Durant les deux premiers siècles, on confère le rite principalement à des adultes.

Au III^e siècle, une mutation de la cérémonie apparaît. Tout d'abord, les individus gravement malades peuvent recevoir un « baptême clinique » par effusion (ablution) ou aspersion d'eau. Si la personne recouvre la santé, on reprendra les rites omis, et le baptême se fera par immersion. De plus, baptême et confirmation se distinguent tant sous les aspects liturgique

20 « *Esprit-Saint* : Souffle de sainteté que Dieu donne à l'homme pour qu'il participe à la sainteté divine. Selon les Évangiles, l'Esprit-Saint fait de Jésus le Fils de Dieu par sa conception dans le sein de la Vierge Marie. Troisième personne de la Trinité, il exprime l'union du Père et du Fils. En Occident, il est représenté par une colombe ou par une nue lumineuse lors de l'apparition du Christ. » (*Historia*, p. 6).

que théologique : le rite baptismal concerne la rémission des péchés et la naissance spirituelle alors que la confirmation apporte « l'illumination et le don personnel de l'Esprit-Saint » (Benoît et Munier, p. LIX).

Du IV^e au VI^e siècle, l'Empire romain reconnaît le christianisme. Cette période sera considérée par certains auteurs comme l'« âge d'or » de l'initiation chrétienne. La liturgie s'élabore et se fixe dans les textes. Les quarante jours du Carême sont consacrés à l'initiation des catéchumènes. La communauté des chrétiens participe à ce temps de conversion, d'abstinence et de privation. Le rôle des clercs se développe tandis que celui des témoins au candidat diminue (Gondal, p. 30).

L'engagement au baptême demande la foi et le repentir. Cela n'est pas sans effet : pour éviter de commettre un péché post-baptismal impardonnable (la confession et son pardon n'étant pas encore instaurés), on repousse le baptême juste avant la mort.

[...] nombre d'adultes, impressionnés par les exigences de l'engagement baptismal, préférèrent remettre la réception du bain baptismal à la fin de leur vie : le IV^e siècle offre bien des témoignages de cette pratique, bientôt relayée par l'usage de plus en plus répandu du baptême des enfants (Benoît et Munier, p. LXI).

Puis il y a séparation liturgique du baptême et de la confirmation. Après le VI^e siècle, le baptême des enfants devient prédominant alors que le catéchuménat se fait progressivement obsolète. L'écart entre la naissance et l'entrée dans l'Église se réduit à son minimum. Il semble que les nombreux décès d'enfants morts sans baptême — un nourrisson sur quatre meurt avant un an — aient amené les autorités à recommander de faire baptiser les nouveau-nés (Lebrun, p. 120).

Au VIII^e siècle, est attestée la réunion obligatoire du geste de verser l'eau sur le néophyte et d'énoncer en même temps la formule baptismale : *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (Guerreau-Jalabert, p. 138).

Entre les XI^e et XIV^e siècles, cesse la pratique bisannuelle des baptêmes collectifs et par immersion qui avaient lieu aux veilles de Pâques et de la Pentecôte. C'est au concile de Trente que la recommandation est faite de baptiser l'enfant « le plus tôt possible » (*Infantes quamprimum baptizentur*) après la naissance, alors que « [...] la plupart des statuts synodaux du XVII^e siècle et la déclaration royale de 1698 précisent « dans les vingt-quatre heures » » (Lebrun, p. 119). Vers la fin du XIII^e siècle, le baptême par effusion, généralement

administré aux malades, s'étend aux enfants ; l'effusion étant moins préjudiciable pour la santé que l'immersion (Loir, en ligne).

De 1545 à 1563, a lieu le concile de Trente, l'un des plus grands conciles œcuméniques. En raison de l'ampleur des déviations doctrinales quant à l'orthodoxie romaine (Réforme), l'Église amorce un processus de refonte. Contre-réformateur, le concile aura des effets importants que l'on qualifiera de Réforme catholique. C'est ainsi que l'Église va restaurer la discipline des sacrements et des mœurs, procurer des bases pour la formation du clergé (séminaires) et pour l'instruction des fidèles (catéchisme). Le concile de Trente valorisera le rite et insistera sur l'efficacité des sacrements (Hubert, p. 33-34). Il faut noter que ce concile est en réaction à la Réforme et aux conceptions luthériennes qui réduiront les sacrements au nombre de deux. Luther ne considère pas les sacrements comme une cause immédiate de grâce ; il croit plutôt en un lien direct de l'individu devant Dieu, sans autre intermédiaire. La liturgie luthérienne sera centrée sur la parole et non pas sur le rite. La Réforme a une incidence importante sur l'individuation de la personne, dans son autonomie face au clergé et à la communauté (Le Breton p. 45). L'Église catholique va réagir avec force et sanctionner les avancées de Luther et Calvin. La contre-réforme aura alors pour effet de resserrer la codification du rite. Le concile de Trente est considéré par certains comme un "instrument de la renaissance catholique" : « Pour très longtemps, les réformes tridentines entrées progressivement en application vont structurer l'Église romaine et produire des effets bénéfiques jusqu'au milieu du XIX^e siècle » (Chélini, p. 21).

Il faut attendre le XXI^e concile, Vatican II (1962-1965), pour assister à des révisions et adaptations quant au rituel du baptême. Une large place est accordée à la pastorale, mais dans l'ensemble on n'assiste pas à une nouvelle théologie baptismale (Tremblay, p. 26). Le rituel romain du baptême des petits enfants est promulgué en 1969. Au Québec, afin de rendre compte de la nouvelle pastorale du baptême, le *Guide pastoral du baptême des enfants* est publié en 1970. Certains rites, tels le sel et l'*effata*, disparaissent. Lors de la cérémonie, l'adresse se fait aux parents et aux parrains plutôt qu'à l'enfant (*Ibid.*, p. 24). L'importance est accordée à l'évangélisation des parents ; on institue des rencontres individuelles et collectives avec les parents pour favoriser leur engagement quant à l'éducation chrétienne de leur enfant (*Ibid.*, p. 29). La question du péché originel n'est plus au premier

plan, bien qu'on affirme que « [...] le baptême libère du péché originel, dans la mesure où l'enfant apparaît comme mystérieusement solidaire du mal dès sa naissance » (*Ibid.*, p. 27).

Vatican II restaure le catéchuménat d'adultes et présente, en 1972, un « Rituel de l'initiation des adultes ». En 1977, un troisième rituel est publié : celui du baptême des enfants en âge de scolarité.

Le baptême des enfants

Baptisait-on les enfants au début du christianisme ? Certains en doutent. De là à conclure qu'ils étaient exclus du baptême, l'hypothèse n'est pas évidente. Les avis divergent car rien dans les premiers écrits ne permet de confirmer cette pratique. Il semble cependant que, dès les premiers siècles, on se soit préoccupé de la question. Selon Agnès Fine : « En Italie, le baptême des enfants remonte aux environs de 170. À Carthage, il est une pratique courante à l'Époque de Tertullien (200-206) et le concile de 251 le recommande. [...] Mais, pendant plusieurs siècles, le baptême des enfants reste une pratique facultative » (Fine, 1994, p. 15). Il faut donc attendre Tertullien (fin du II^e siècle et début du III^e) pour avoir un premier témoignage. Même s'il n'aborde pas la question du baptême des nouveau-nés, l'auteur voit d'un mauvais œil le baptême des jeunes enfants (de même que celui des jeunes célibataires et des veuves) :

“3... Toute candidature peut et tromper et se tromper : 4. c'est pourquoi, selon la condition, la disposition et même l'âge de chacun, il est préférable de différer le baptême, surtout quand il s'agit de jeunes enfants. Qu'est-il besoin, en effet, sauf nécessité extrême, de faire courir à ceux qui s'engagent le risque de manquer eux-mêmes à leurs promesses en cas de mort ou d'être abusés par les excès d'un mauvais tempérament ? [...] 6. [...] Si l'on comprend de quelle gravité est le baptême ; on craindra plus de le recevoir que de le voir différer : la foi intègre est assurée du salut.” (Tertullien, *Le baptême*, 18,3-6, cité par Benoît et Munier, p. 137).

Mais Origène et Cyprien, contemporains de Tertullien, étaient partisans du pédobaptême, c'est-à-dire le baptême des enfants. Origène aurait été le premier Père à plaider favorablement pour cette pratique. « À ses yeux, la naissance corporelle était entachée par le péché et il croyait, en outre, que les hommes avaient péché dans leur vie antérieure. On a donc commencé à justifier le baptême des enfants en faisant appel à une doctrine philosophique. » (Brown, p. 30)

Les origines du pédobaptême ne peuvent donc être établies avec précision, mais il semble que la coutume remonte à l'église prénicienne, au III^e siècle. Si, dès le IV^e siècle, on baptisait les petits enfants, il n'en demeure pas moins que « [...] le baptême des adultes reste la pratique usuelle pendant les six premiers siècles. » (*Ibid.* p. 37).

On peut se demander quelles étaient les raisons qui ont amené cette importante modification. L'une des principales hypothèses concerne la préoccupation nouvelle quant à l'âme des enfants : « Le pédobaptême généralisé s'explique entre autres, dans l'histoire de l'Église, par le souci des enfants morts sans baptême. » (Tremblay, p. 20). Saint Augustin (*a.d.* 354-430), s'interrogeant sur la pratique du pédobaptême, le justifiera par la présence du péché originel. « Bien que les nouveau-nés ne soient coupables d'aucun péché, le baptême leur est nécessaire pour réparer la brisure fondamentale qui les sépare de Dieu. » (Tremblay, p. 20). La notion du péché originel s'est donc constituée tardivement, sous la contrainte d'une pratique sans réel fondement. Il est à noter que la pratique baptismale des nouveau-nés s'est répandue d'autant plus rapidement que la mortalité infantile constituait une menace permanente. Le délai pour effacer la tache originelle s'est donc amenuisé.

Les limbes sont aussi en lien avec le pédobaptême. « Une autre innovation qui suivit l'adoption du baptême des enfants fut la croyance aux limbes. [...] Augustin en arriva à croire que "les enfants non baptisés partagent le sort commun misérable des damnés" » (*The Cath. Encyclop.* IX, p. 257, cité par Brown, p. 38). Issu du latin *limina* (les marges), le terme « limbes » « [...] est employé pour la première fois par Albert le Grand. Au milieu du XIII^e siècle, Thomas d'Aquin élabore la doctrine des limbes, qui sera dès lors définitivement adoptée par l'Église » (Fine, 1994, p. 303). Il semble donc que ce soit tout au plus au XIV^e ou au XV^e siècle qu'est apparu le concept des limbes pour les enfants morts sans baptême (Lebrun, p. 120). Ce lieu était définitif et non pas provisoire comme les limbes des Pères ou le purgatoire. L'avènement des notions du péché originel et des limbes aura un effet tangible dans la communauté. « [...] cette conception du baptême a permis au pédobaptême de devenir presque la seule voie d'accès à l'Église » (Tremblay, p. 19).

Cependant, lors de la Réforme, les anabaptistes vont contester le pédobaptême. La critique va ressurgir au XX^e siècle, sous l'apport du théologien réformé Karl Barth²¹. Selon Tremblay, même si ce débat s'est concentré principalement dans les Églises protestantes d'Europe, les avancées de Barth n'étaient pas seulement théoriques : elles ont concerné les fondement de la foi, de la vie en Église et de la pastorale (Tremblay, p. 17). Dans son écrit « La doctrine ecclésiastique du baptême » (1943), Barth maintient que le pédobaptême ne respecte pas la tradition fondatrice qui veut que le baptême procède d'une confession de foi, d'un engagement qui fait suite à celui de Jésus, et que la séquence procède en trois étapes : prédication de la Parole, foi, baptême. Barth a contesté le geste du baptême comme sacrement, arguant que ce geste était davantage la reconnaissance d'une foi plutôt que sa production. Il a désavoué l'efficacité dite *ex opere operato*, voyant en cette formule un relent de « magisme ». La théologie sacramentaire catholique a malgré tout maintenu « que le baptême exerce une action intérieure et surnaturelle sur les petits enfants, dans la mesure où aucun obstacle ne vient contrecarrer cette action » (Tremblay, p. 20).

21 Se référer à Tremblay, 2000, pour une analyse détaillée de cette problématique.

Section 3. Parrain et marraine

Au Moyen Âge, en Europe, la parenté baptismale a joué un rôle très important dans l'histoire de la chrétienté et de même à l'intérieur du système de parenté. Aujourd'hui, il nous reste à peine quelques traces de ce qui fut jadis l'idéal de cet « amour spirituel parfait » (Guerreau-Jalabert, 1995).

« La parenté spirituelle, parenté en Dieu, est une forme de « parenté rituelle » dont on a de nombreux exemples dans d'autres parties du monde (les « fraternités de sang » par exemple). Mais sa forme chrétienne est une invention propre à l'Église [...] » (Goody, 2001, p. 52). Dans l'Évangile, on ne retrouve aucun terme désignant cette parenté. De plus, aux premiers siècles, les répondants qui accompagnent le futur baptisé ne sont pas désignés comme parrains²². Durant les siècles suivants, lorsque le baptême des enfants devient plus fréquent, il semble que ce soit tout d'abord les parents qui présentent leurs enfants. Il faut attendre le VI^e siècle pour assister aux premiers développements du parrainage. Enfin, c'est à l'époque carolingienne (VIII^e siècle) que la dissociation parents charnels / parents spirituels se produit.

L'appellation de *patrinus* (diminutif de *pater* : père) n'apparaît dans le langage ecclésiastique qu'au VIII^e siècle, à la place des multiples désignations données aux témoins-garants du baptême [...] (D'Onofrio, p. 85).

Les rituels de baptême des VIII^e et IX^e siècles montrent l'éviction progressive des parents auxquels se substituent les parrains. Alors que, jusqu'au VIII^e siècle, les personnes qui répondent au nom de l'enfant sont tous les participants — clergé, proches, parrains et parents toujours associés au rite —, cette fonction passe ensuite aux seuls parrains qui doivent porter l'enfant dans leurs bras pendant les questions du prêtre puis, plus tard, répondre seuls (sacramentaire de Monza, IX^e siècle). Les parents donnent donc l'enfant au parrain pour les interrogatoires, puis celui-ci le rend aux parents qui, ensuite, le confient au prêtre pour qu'il procède à l'immersion. La transmission des prérogatives des parents aux parrains se confirme au X^e siècle, même pour la présentation de l'enfant (Fine, 1994, p. 111).

En 813, le concile de Mayence interdira aux parents d'être les parrains de leurs enfants (*Ibid.*, p. 18).

²² *Infra*, Annexe I, « Le baptême des premiers chrétiens ».

Il faut attendre la fin du VII^e siècle pour qu'apparaisse le rôle de la marraine. Chaque enfant a alors un parrain ou une marraine, selon son sexe. L'apparition du couple parrain-marraine, indépendamment du sexe de l'enfant, survient vers le milieu du IX^e siècle.

Dans les premiers temps, l'Église prône pour chaque enfant un nombre impair de parrains (un ou trois). Mais jusqu'au XV^e siècle, le nombre de parrains et marraines augmente. Certains enfants peuvent avoir quelques dizaines de parents spirituels. Fine cite le cas d'un enfant Petrucci ayant eu vingt-deux parrains et trois marraines, en 1445. Au XVI^e siècle, le Concile de Trente vient poser une limite : il « [...] restreint et simplifie la règle en limitant le nombre des parents spirituels à deux parrains et une marraine pour les garçons, à deux marraines et un parrain pour les filles » (Fine, 1994, p. 24). C'est aussi lors de ce Concile que l'on dira qu'aucune parenté spirituelle ne peut être contractée par le simple fait de toucher l'enfant lors de l'ablution baptismale (Lépine, p. 2). Cependant, il faut noter que lors du baptême, un contact physique entre parrain, marraine et filleul est nécessaire pour nouer l'alliance spirituelle : selon le Code de droit canonique de 1917, « [...] au moment de l'acte sacramentel, celui des deux parents spirituels qui ne porte pas l'enfant doit étendre la main sur ses pieds, sa tête ou ses langes » (Fine, 1994, p. 71). Le code de 1983 éliminera cette exigence du toucher.

Rôle des parrain et marraine

Le rôle des parrain-marraine se veut purement religieux. Lors du rite, les parents spirituels vont répondre pour l'enfant aux questions posées par le prêtre. Selon Flavigny, le parrainage « [...] crée une relation par laquelle *un ancien s'exprime en lieu et place du nouveau-né, s'engageant en son nom afin que l'enfant puisse être nommé* "au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit" » (Flavigny, p. 176). Représentants de la famille des chrétiens, les parrain et marraine doivent veiller à la formation spirituelle et religieuse du filleul. Dans le Code de droit canonique de 1983, le canon 872 stipule :

Dans la mesure du possible, à la personne qui va recevoir le baptême sera donné un parrain auquel il revient d'assister dans son initiation chrétienne l'adulte qui se fait baptiser et, s'il s'agit d'un enfant, de le présenter de concert avec les parents, et de faire en sorte que le baptisé mène plus tard une vie chrétienne en accord avec son baptême et accomplisse fidèlement les obligations qui lui sont inhérentes.

En ce qui a trait au Moyen Âge, Guerreau-Jalabert indique l'importance des relations de parenté spirituelle dans la construction de la chrétienté :

[...] la Chrétienté est assimilable à un vaste réseau de parenté à l'intérieur duquel tous les chrétiens sont spirituellement frères, parce qu'ils sont tous fils de Dieu et de l'Église. Cette représentation intègre en une même structure les relations des hommes entre eux et celles des hommes à Dieu, en conférant une place essentielle et nodale à l'institution humaine, mais sacralisée, qu'est l'Église (Guerreau-Jalabert, p. 135-136).

Fine a relevé la terminologie entourant la désignation des parrain et marraine selon les époques. L'auteur indique que les termes désignant la parenté spirituelle évolue vers une terminologie liée aux parents et à la famille, indiquant du même coup que le baptême est de plus en plus assimilé à une autre naissance. Son propos mérite d'être rapporté malgré sa longueur:

À l'époque où le baptême n'était administré qu'aux adultes, il était plutôt considéré comme une promesse, un serment solennel dont le parrain était à la fois le témoin et le garant. Celui-ci était désigné par le terme juridique de *sponsor* (ce terme de la loi romaine, dérivé de *sponsio* désignait à l'origine un contrat conclu par une libation). Les obligations purement morales et religieuses acquièrent ainsi peu à peu un caractère légal. Le parrain était également appelé *fideijussor* ou *fideidictor*, ce qui le rapprochait du tuteur dont l'une des responsabilités consistait à être le garant d'une dette. Ces expressions juridiques qui coexistaient avec d'autres, liées à la liturgie du baptême et évoquant la paternité naturelle, s'effacèrent progressivement au profit de ces dernières. Le parrain devint *susceptor*, celui qui reçoit l'enfant, ou encore *levans*, celui qui relève, *gestans*, celui qui porte, *tenens*, celui qui tient dans ses bras. Or, dans la Rome impériale, l'expression *suscipere infantem ex femina* signifiait littéralement recevoir un enfant d'une femme, ou tout simplement avoir un enfant. Elle gardait ce sens au Moyen Âge et faisait référence au geste du père qui, dans les mondes grec et romain préchrétiens, relevait son enfant déposé sur le sol pour signifier la reconnaissance de sa paternité. Mais ce terme, comme celui de *levans*, renvoyait aussi au geste de l'accoucheuse, nommée l'évatrice, qui "relève" l'enfant et "relève" en même temps les organes maternels.

À la fin du VI^e siècle et au début du VII^e siècle apparaissent les expressions *pater spiritualis*, *mater spiritualis*, ou encore *compater (cum-pater)* et *commater*, puis, au VIII^e siècle, des néologismes, *patrinus* et *matrina*, formés par l'adjonction du suffixe *inus(a)*, qui signifie "de la famille de", "de la race de", à la racine *pater (mater)* (Fine, 1994, p. 67-68)

Cette compréhension du phénomène n'est cependant pas partagée par tous. Ainsi, Guerreau-Jalabert considère qu'il est erroné d'accorder au parrain un rôle de géniteur spirituel. Comparé à l'accoucheuse ou à la nourrice, le parrain doit plutôt être vu comme l'adjoint des seuls géniteurs que sont les père et mère (Guerreau-Jalabert, p. 165). Dans cette analyse, il revient à l'Église d'être considérée comme géniteur spirituel ; alors que le parrain,

au nom de la communauté, devient le témoin, le garant, celui qui reçoit (lève) le nouveau chrétien engendré sur les fonts :

Dans la forme ordinaire et la plus légitime du rite, qu'est le baptême solennel, prêtre et parrain sont associés ; chargés de rôles conformes à leur position respective, ils y figurent très précisément les deux formes de l'Église : d'une part, l'Église des clercs, dont l'une des attributions les mieux reconnues est précisément celle de l'engendrement spirituel ; d'autre part, la communauté chrétienne, le "corps" du Christ qui intègre un nouveau membre (Guerreau-Jalabert, p. 166).

Ne cumulant pas la fonction de géniteur spirituel, le parrain s'inscrit néanmoins « dans le registre de la paternité sociale, ce que lui reconnaît la terminologie, mais dans une position dominée par rapport au prêtre » (*Ibid.*, p. 170-171).

Afin de rendre compte de toute la richesse de la relation parrain-filleul, Guereau-Jalabert introduit le concept de *caritas*, « amour purement spirituel — c'est-à-dire dénué de toute *concupiscentia* — qui unit le chrétien à Dieu et, à travers lui, à son prochain » (*Ibid.*, p. 178). Apportée par l'Esprit Saint, la *caritas* se posera comme modèle dans l'élaboration de toute relation sociale au Moyen Âge, au détriment de la parenté charnelle : « [...] c'est bien en ces termes, c'est-à-dire comme *caritas*, que l'Occident médiéval pense le modèle de toute relation sociale ; ce qui est cohérent avec le fait que le baptême, rite de socialisation, a pour effet de diffuser la *caritas* » (*Ibid.*, p. 179). Le rite introduit donc un lien de *caritas*, d'amour spirituel parfait, entre les participants (prêtre, parrain, baptisé, et parents). C'est alors que s'introduit dans cette logique la notion de l'interdit :

(...) doubler cette relation parfaite et suffisante d'une relation charnelle par définition imparfaite (et redondante) est pensé comme un inceste : le modèle en est en quelque sorte fourni par la Chute, qui correspond à l'intrusion de la sexualité dans une relation d'ordre spirituel voulue par Dieu. « Charnaliser » une relation de cette nature équivaut donc à reproduire le péché originel et la Chute (*Ibid.*, p. 185).

Francis Zimmerman note que dans cette substitution d'une parenté charnelle à celle spirituelle, « [...] l'intention est de mettre entre parenthèses la parenté charnelle fondée sur la relation sexuelle » (Zimmerman, p. 173). Il apparaît donc que « [...] la sexualité, son cantonnement dans la parenté naturelle et sa sublimation dans la parenté spirituelle, étaient l'enjeu de ce déplacement » (*Ibid.*). Autrement dit : « L'épouse idéale, sous la plume d'un moine du XII^e siècle, c'est la veuve ou la nonne car la parenté spirituelle est supérieure à la

parenté de chair. La vie conjugale, comme l'ensemble de la vie terrestre, n'est qu'une vie par défaut » (Lett, 1997, p. 27).

Dans un autre ordre d'idées, maints auteurs ont abordé la parenté spirituelle sous l'angle des avantages concrets qu'apporte l'élargissement du réseau social. « Historiens et sociologues décrivent le parrainage et le compéragé comme des réseaux d'alliances intéressées (maffia, clientèle) fondées sur la métaphore ou la fiction d'un lien désintéressé » (Zimmerman, p. 37). De plus, instituées à partir du lieu du sacré, les relations de compéragé et celles entre parrain/filleul revêtent un aspect stable et unique. Concernant ces rapports :

Le rôle de la parenté spirituelle a été justifié comme une occasion pour les parents d'élargir, de renforcer ou de ramifier leurs rapports avec d'autres membres de la communauté. Dans certaines régions, à certaines époques, les parents spirituels furent surtout des consanguins ; parfois aussi ils formaient une échelle potentielle pour une ascension sociale et se recrutaient donc parmi des étrangers de renom ou des amis. À l'inverse de certains aspects de la vie familiale dont nous avons traité, la parenté spirituelle, loin d'être sentie comme une contrainte, fut embrassée avec ardeur par la population. À la fin du IV^e siècle, époque où elle apparut, les liens élargis de la parenté étaient menacés [...] (Goody, 1985, p. 204).

[...] soit ils intensifient les liens de consanguinité et l'affinité, soit ils élargissent le champ des alliances. Dans ce dernier cas, on privilégie comme parrain de ses propres enfants, des amis, des voisins ou des gens qui, en vertu de leur position sociale, contrôlent un large réseau de relations (D'Onofrio, p. 94).

[...] le parrainage permet d'établir des relations d'amitié fortement ritualisées, sacralisées, pensées sur un mode égalitaire, propre à atténuer ou occulter tensions et violence sociales. Ainsi, à la fin du VI^e siècle, les rois mérovingiens, engagés dans une série de meurtres et de guerres fratricides, l'utilisent dans cette intention apparente (Guerreau-Jalabert, p. 192)

[...] le parrain assume une relation réciproque de *familiarité* (au sens technique du mot) avec son filleul, un rôle de protecteur bienveillant analogue à celui de l'oncle maternel dans certaines sociétés patrilinéaires (Zimmerman, p. 176).

Instrument de maillage social, la parenté spirituelle pourra donc agir de façon complémentaire à l'intérieur du système de parenté charnelle malgré le fait qu'au départ, ces deux types de parenté se veulent étrangères l'une à l'autre. Durant les deux derniers siècles du Moyen Âge, le choix des parrains n'est pas uniforme, bien que l'exo-parrainage semble plus pratiqué que l'endo-parrainage (*Ibid.*, p. 191).

Compérage et interdits matrimoniaux

Malgré que l'Évangile ne mentionne aucun empêchements de mariage entre parents spirituels, l'Église conçoit qu'il existe une parenté issue de la participation de deux individus à certains sacrements ; cette parenté est dite *cognatio spiritualis*.

La société chrétienne médiévale accorde une place centrale à un élément que la représentation de Dieu sacralise et instaure comme paradigme, cependant que le baptême le met en œuvre rituellement : la possibilité d'un mode de génération qui ferait abstraction de la sexualité. À l'idée de la reproduction par l'esprit, c'est-à-dire par un élément immatériel, répond la possibilité de concevoir et de mettre en pratique des liens sociaux en quelque sorte « purs » (comme l'est le *spiritus*) et dégagés en particulier de la circulation des biens matériels associée au fonctionnement de la filiation et de l'alliance ; [...]. Sacralisée, cette forme particulière de parenté, qui passe au premier plan dans l'Occident médiéval, apparaît comme très forte pour autant que le christianisme et l'Église servent de cadre général à l'organisation de la société [...] (Guerreau-Jalabert, p. 193-194).

La parenté spirituelle, comparée par certains à une parenté par adoption mais hiérarchiquement supérieure, s'est vue sujette à des interdits sexuels. La première prohibition a été édictée dans l'Empire byzantin en 530 par l'empereur Justinien. En Occident, lors du concile de Rome en 721, le pape Grégoire II pose l'interdit sexuel entre parrain et filleule, interdit repris dans l'édit du roi lombard Liutprand en 723 (Fine, 1994, p. 18-19). Puis l'interdit s'étend au compérage qui, à l'instar du parrainage, est un système de relations créé par le rite baptismal. Ainsi, le mariage avec la *commater spiritualis* se voit interdit : « À partir du concile de Rome, le canon 4 interdisant le mariage avec la filleule et la commère est adopté en Occident » (*Ibid.*, p. 19). La problématique des interdits va continuer de s'accroître :

[...] en 1355, le concile de Prague reconnaît jusqu'à vingt et un cas [d'empêchements de mariage pour parenté spirituelle] acceptés par le droit, en particulier entre le parrain, les enfants et les petits-enfants de sa filleule, les enfants des parrains à l'égard des frères et sœurs des baptisés (*Ibid.*, p.22)

Le concile de Trente va à nouveau trancher sur cette question en limitant les interdits : ne sont prohibés que le lien direct entre parrain et filleule et celui entre compères. Par ailleurs, aucun interdit ne sera posé entre parrain et marraine car aucune parenté spirituelle ne leur est reconnue (Guerreau-Jalabert, p. 168). « Cette situation reste inchangée jusqu'au Code de 1917, qui retient pour seuls empêchements la paternité spirituelle directe et celle du mi-

nistre du baptême et du parrain et de la marraine à l'égard du baptisé, mais abolit l'empêchement pour compaternité » (Fine, 1994, p. 24).

Les clercs doivent se donner les moyens de s'y retrouver dans toute la complexité des empêchements de mariage. En Italie, au XVI^e siècle, le clergé va tenir des registres paroissiaux pour indiquer toutes les parentés (consanguine, légale (adoption), par alliance et spirituelle) et les empêchements. Il va s'en dire que les dispenses auront cours, principalement à partir du début du 2^{ième} millénaire. « C'est seulement au XI^e siècle qu'apparaissent les premières dispenses accordées par les papes dans des cas particuliers » (*Ibid.*, p. 26). À partir du concile de Trente, l'évêque peut délivrer certaines dispenses. Francis Zimmerman remarque que plus se déploie l'espace de la parenté spirituelle, « [...] plus on souligne, par contraste, le contenu biologique de la parenté réelle » (Zimmerman, p. 177), donc plus la dichotomie se précise.

Le mariage entre parrain et filleule, marraine et filleul demeurent interdits jusqu'en 1983, soit durant plus de quatorze siècles (Fine, 1994, p. 18). En 1983, le Code de droit canonique ne fait aucune mention de la parenté spirituelle et des empêchements au mariage entre parents spirituels. Toutefois, même si ces interdits ne sont plus, il faut reconnaître que durant plusieurs siècles le baptême a privilégié et maintenu un type de lien social particulier que l'on retrouve encore aujourd'hui.

Parrain et marraine aujourd'hui

Depuis la fin des années soixante, bien des mœurs se sont transformées dans les pays occidentaux. Le rôle des parrain et marraine a lui aussi été marqué par ce mouvement. Ainsi, selon Fine : « [...] ce sont désormais les parents qui assurent à la fois la naissance biologique, sociale et symbolique de leurs enfants [...] » (Fine, 1994, p. 338). Cette position nous semble peut être un peu drastique. Il est vrai que le parrainage en France a eu beaucoup plus d'ampleur qu'au Québec et que les transformations sociales ont dû être davantage marquantes. Au Québec, on continue d'assigner aux parrain et marraine un rôle symbolique empreint de respect, d'attachement, et bien sûr de cadeaux... Comme pour moduler ses propos, Fine note que l'on attribue aux parrain et marraine une fonction particulière : « On les perçoit comme des tuteurs potentiels et non comme des parents complémentaires essen-

tiels à la constitution de la personne de leurs filleuls » (*Ibid.*, p. 338). Probablement vestige du passé, ce tutorat est sans valeur légale aujourd'hui.

L'Église s'est inscrite dans ces changements. Les récentes indications concernant le baptême placent les parents au devant de la scène, au détriment des parrain et marraine : « Selon le rituel du baptême, paru en 1969, "il est dans la nature des choses que le ministère et la fonction des parents aient une priorité dans le baptême des petits enfants sur la fonction des parrains". C'est là consacrer une rupture avec près de quatorze siècles de tradition » (Fine, 1994, p. 330). Il est vrai que durant près de 1500 ans, les parrain et marraine précédaient dans la hiérarchie du rituel les père et mère de l'enfant (la mère n'assistant pas au baptême). Mais l'affirmation de A. Fine mérite sans doute d'être nuancée. En 1687, dans l'avertissement du *Catéchisme* qu'il publie, Bossuet dit aux parents : « Sachez que vous devez être les premiers et les principaux catéchistes de vos enfants » (cité par Burguière et Lebrun, p. 152).

Comme nous le verrons plus avant dans le texte, le choix des parrain-marraine s'est diversifié au fil du temps et des traditions. Selon une récente évaluation, le choix des parrain et marraine semble se faire selon un modèle généralisé : sur dix couples parrain-marraine, neuf sont choisis dans la parenté et seulement un couple est constitué d'amis²³.

²³ Cette évaluation nous a été fournie en 2003 par Mme Louise Morin-Thibault, responsable de la pastorale du baptême, archevêché de Montréal.

Section 4. Influences et stratégies : de l'Église à la parenté

Les faits entourant la nomination et la parenté spirituelle constituent un bel exemple de la très grande influence de l'Église sur le système de parenté. Il ne fait aucun doute que l'Église a proposé des mécanismes pour maintenir des règles de filiation en accord avec ses fins. Jack Goody a bien relevé ce fait (1985, 2001). Selon lui, l'institution ecclésiastique avait des visées matérielles qui l'ont motivée à opérer certains choix face au mariage et à la procréation :

« Pour survivre et prospérer, l'Église devait accumuler des biens et, par voie de conséquence, acquérir une emprise sur leurs modes de transfert d'une génération à l'autre. La répartition de la propriété entre les générations étant liée aux modèles de mariage et à la légitimité des enfants, l'Église était appelée à prendre la haute main sur ces modèles afin de pouvoir agir sur les stratégies successorales » (Goody, 1985, p. 221)

Sans contester cette position de Goody, mentionnons que Michel Foucault a mis en garde contre une vision trop étroite de l'influence de l'Église. Reprenant les travaux de Paul Veyne, Foucault soutient qu'une certaine morale de l'Empire romain était déjà apparue avant le christianisme : « La polygamie, le plaisir hors mariage, la valorisation du plaisir, l'indifférence aux enfants avaient déjà disparu du monde romain pour l'essentiel, avant le christianisme [...] » (Foucault, 2001, p. 559). Si l'Église n'a pas introduit de nouveaux interdits ou idées morales originales, son rôle a cependant été important en ce qui concerne des nouvelles techniques pour imposer un certain type de morale sexuelle : « [...] c'est du côté des mécanismes de pouvoir qu'il faudrait faire l'histoire de la sexualité dans le monde occidental depuis le christianisme » (*Ibid.*, p. 560).

Aussi, il ne faut pas oublier cette grande leçon de Foucault concernant le pouvoir : en tant qu'il régule, arbitre et ordonne, le pouvoir est indispensable aux individus. Ce serait une erreur de concevoir le pouvoir entre les seules mains d'une institution ou d'un groupe car « [...] le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée » (Foucault, 1976, p. 123). Relations de stratégies, donc, entre tous et chacun, parmi lesquelles le pouvoir opère et finit par former « un épais tissu qui traverse les appareils et les institutions, sans se localiser exactement en eux »

(*Ibid.*). Dans cette situation complexe, Foucault repère des « foyers locaux de pouvoir-savoir » ; ainsi en va-t-il, par exemple, des rapports entre pénitent et confesseur (*Ibid.*, p. 130).

Outre ces remarques, une autre précaution s'impose ici. Jusqu'à la Renaissance, un pays comme la France comportait de multiples variétés de mœurs et coutumes ; notre bref aperçu des influences ecclésiastiques ne saurait rendre compte de cette diversité :

L'extrême variété des formes de la vie et des sentiments familiaux qu'implique la diversité des coutumes matrimoniales et successorales et des situations concrètes qu'elles encadrent et qu'elles justifient ne permet guère sans doute de donner de la famille médiévale une image, un mouvement d'évolution et un principe d'explications simples (Bresc, p. 417).

Les interdits de mariage

Ces commentaires et mises en garde ayant été faits, il est maintenant possible de regarder de plus près quelles ont été les principaux mécanismes et règles de l'Église en lien avec la filiation. Tout d'abord, il semble que dès la fin du IV^e siècle, les conciles ecclésiastiques ont soutenu des règles matrimoniales dans la société romaine : ainsi, l'Église a proclamé des interdits ecclésiastiques sur certains mariages. Les interdits touchaient non seulement les unions entre proches parents par le sang, mais aussi celles par alliance et la parenté spirituelle. À la fin du VI^e siècle, l'Église consolide la législation sur l'inceste en interdisant le sororat et la polygynie (Goody, 2001, p. 82). Au XI^e siècle, les interdits de mariage se renforcent par le passage du comput romain au comput germanique : on multiplie par deux les degrés prohibés. L'interdit s'étend jusqu'au septième degré de consanguinité et d'affinité du comput germanique, ce qui correspond au 13^{ième} ou 14^{ième} degré du comput romain²⁴. « [...] de fait elle rendait impossible le mariage avec tous ceux dont on aurait pu antérieurement hériter, c'est-à-dire les apparentés » (Goody, 1985, p. 142). Puisque les positions ecclésiastiques ne servaient pas bien les intérêts de la couche supérieure de la société, l'aristocratie marque alors son opposition en continuant de pratiquer des mariages endogames (Fossier, p. 372).

24 « Une génération représentant une moyenne de trente ans, un couple marié en 1210 ne pouvait donc pas avoir un seul ancêtre commun en l'an 1000 ! » (*Larousse de la Généalogie*, p. 69).

[...] l'aristocratie passe presque toujours outre les interdits ecclésiastiques : en 1050, le mariage de Mathilde et Guillaume le Conquérant, pourtant cousins, s'est réalisé sans grandes difficultés ; le pape Léon IX, au concile de Reims tenu en octobre 1049, s'est contenté de rappeler que cette union était interdite et, devant le fait accompli, d'imposer aux nouveaux conjoints, en guise de pénitence, la fondation de deux abbayes à Caen (Lett, 1997, p.18).

Pour s'y retrouver, des prêtres dressent des arbres généalogiques sur plusieurs générations pour découvrir les situations où le mariage est interdit, voire possible avec une dispense. Les premiers registres voient ainsi le jour (Stahl, p. 28). Déjà, en 1497, le cardinal Ximénès tente d'imposer l'enregistrement des baptêmes à toute l'Europe pour mieux gérer les demandes de dispenses ou de divorces « déguisés en décrets de nullité » (Goody, 1985, p. 147).

Il semble cependant que passé le quatrième degré, on fermait les yeux. « Les trois derniers des sept interdits furent de moins en moins respectés et, en 1215, le quatrième concile de Latran ramena la limite d'interdiction au quatrième, abaissement justifié par analogie avec les quatre humeurs [...] » (Goody, 1985, p. 148). Cette réduction des interdits n'était cependant pas encore satisfaisante pour tous et chacun. Petit à petit, des dispenses sont octroyées afin de contourner les règles. « Jusqu'au concile de Trente, les dispenses de consanguinité ne pouvaient être accordées que par le pape » (*Larousse de la Généalogie*, p. 69). Puis les évêques peuvent délivrer les dispenses aux 3^e et 4^e degrés. Il revient au pape d'accorder les dispenses entre oncle et nièce, entre cousins germains et celles des familles royales.

Le concile de Trente rend compte de la facilité d'obtenir une dispense pour le troisième degré, si la « demande était suffisamment fondée » (Goody, 1985, p. 149). À partir du XVIII^e siècle, l'Église accorde de plus en plus fréquemment des dispenses. Il va s'en dire que cette manière de faire procure à l'institution du pouvoir et des revenus, ainsi que la reconnaissance d'une autorité en la matière. Goody note qu'en 1970, en Italie rurale, la règle des dispenses avait encore cours.

Le mariage

On ne se marie pas pour soy, quoi qu'on die ; on se marie autant ou plus pour sa postérité, pour sa famille. L'usage et interest du mariage touche nostre race bien loing par delà nous.

MONTAIGNE, cité par Molinier, *Histoire des Pères et de la Paternité*

Outre les interdits favorisant l'exogamie (et l'enrichissement de l'Église), les conciles des IV^e et V^e siècles donnent la primauté au consentement moral des époux (Zimmerman, p. 169). Cela relègue au second plan la souveraineté paternelle, ce qui causera des discordes entre l'Église et les laïcs durant des siècles.

Il faut attendre le XII^e siècle pour que le droit canon fixe une définition assez stable de ce qu'est une union valide (Goody, 1985, p. 150). Le « mariage dit grégorien » doit répondre à quatre principes fondamentaux : 1/ mariage unique et monogamique, excluant concubinage et divorce ; 2/ indissolubilité ; 3/ exogamie ; 4/ consentement mutuel des époux (*Encyclopédie Encarta*). À ce moment, il n'y a pas encore nécessité d'une cérémonie publique pour valider le mariage : « [...] pour l'Église, c'est l'engagement affirmé qui fait le sacrement [...] » (Fossier, p. 368). Comme l'Église accorde la préséance au consentement mutuel, elle se retrouve en devoir de reconnaître les « mariages clandestins » qui, bien souvent, diffèrent peu du traditionnel concubinage. Le mariage clandestin, tout comme le mariage licite, nécessite le consentement mutuel des époux qui font ici office de ministres :

Il en résulte que l'accord des parents, même d'enfants mineurs, n'est pas indispensable, pas plus que la présence de témoins ou l'intervention d'un prêtre. Dès lors qu'il y a consentement librement échangé, de tels mariages, dits "clandestins", sont pleinement valides, et l'Église, tout en les réprouvant, refuse de les annuler (Burguière et Lebrun, p. 93).

Quant au concubinage, au XI^e siècle, il persiste comme coutume dans certaines régions de France : « [...] le mariage *more danico* qui, on le sait, est encore pratiqué dans l'aristocratie normande du XI^e siècle : un homme peut, à côté de son épouse, posséder une *frilla* (concubine légale) ou plusieurs » (Lett, 1997, p. 19).

Une décision importante sera prise au quatrième concile de Latran : dans la forme de mariage reconnue licite par l'Église, on oblige « le prêtre à proclamer l'annonce du mariage et

à enquêter sur les empêchements éventuels » (Goody, 1985, p. 152)²⁵. Cela aura un effet marqué dans la couche supérieure de la société :

[...] en somme c'est le IV^e concile du Latran qui, fixant en 1215 l'obligation des bans, a crevé l'abcès de la résistance aristocratique, mais au prix de longs combats individuels contre les grands, rois compris, et à celui d'un fléchissement de ses condamnations à l'égard de l'inceste (Fossier, p. 367).

Il faut cependant attendre le concile de Trente pour que l'Église juge inacceptables les pratiques populaires et déclare invalides les mariages non célébrés en public devant le curé. « Le décret *Tametsi* régleme la célébration des mariages, en exigeant pour la validité la présence du propre curé et de deux témoin [sic], et en précisant un certain nombre d'empêchements » (Le Tourneau, 2002, p. 18). Le mariage devient donc un engagement solennel devant Dieu.

[...] à la fin du XVII^e siècle, le rituel romain de Paul V a remplacé partout les multiples variantes régionales. [...] : toutes les cérémonies, fiançailles comme bénédiction nuptiale, doivent avoir lieu à l'église. La présence du prêtre est indispensable, non seulement pour vérifier la validité de l'union mais pour rendre la cérémonie efficace (Burguière, p. 644).

Il est à noter qu'à ce moment l'État ne suit pas l'Église à la lettre en ce qui a trait au consentement mutuel des époux. L'édit promulgué par Henri II en 1556 exige le consentement parental pour les hommes de moins de 30 ans, et pour les femmes de moins de 25 ans (*Larousse de la Généalogie*, p.128). De plus, l'édit prohibe les mariages clandestins et oblige les femmes célibataires à déclarer leur grossesse tant en France qu'en Angleterre, au Portugal et dans plusieurs États italiens (Goody 2001, p. 117). Mais pour l'essentiel, les législations se rejoignent : « publication préalable de trois bans, présence de quatre témoins (le concile disait deux ou trois), tenue d'un registre "pour faire preuve", caractère indissoluble de l'union » (Burguière et Lebrun, p. 104).

Le sacrement du mariage est indissoluble ; seule la mort peut rompre le lien conjugal. « L'indissolubilité du lien sacramentel est absolue ; prononcer l'annulation d'un mariage pour empêchement dirimant ou même pour non-consommation ne constitue en rien une exception à cette règle imprescriptible, puisque c'est reconnaître seulement qu'un tel mariage n'a jamais existé » (Lebrun, p. 12). Un empêchement dirimant, comme l'impuissance

25 Concernant les empêchements au mariage, voir François Lebrun, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*.

de l'homme, peut donc entraîner la nullité du mariage, « [...] ce qui confère à l'acte de chair, la *copula carnalis*, le rôle premier dans l'union. Certes, dira-t-on, le dogme l'a prévu : l'union sexuelle a pour unique but la procréation (Fossier, p. 382). Il est à noter que le Nouveau Testament ne fournit pas de note explicite sur ce primat ; ce silence ne va pourtant pas empêcher l'implantation très rapide de la finalité procréative du mariage (Burguière et Lebrun, p. 96). En contrepoint de cet objectif, dans la première moitié du XVII^e siècle, le concept de la Sainte Famille, composée de Joseph, Jésus et Marie, apparaît comme modèle familial axé sur les valeurs chrétiennes (D'Onofrio, p. 88). « Ce qui importe désormais dans la famille, ce n'est plus la qualité de la filiation qu'elle incarne, mais le réseau qui se crée entre les conjoints, entre les parents et enfants » (Burguière et Lebrun, p. 112).

Les modifications et interdits quant à l'acte du mariage auront donc un impact important sur la filiation. « En refusant au concubinage la validité comme la légalité, en faisant de ses enfants des bâtards, l'Église transformait tout le concept même de parenté » (Goody, 1985, p. 193). Les règles ecclésiastiques « deviendront, dans la mesure même où le discours de l'Église sert de cadre à la légitimité sociale, les règles présidant à l'organisation de la société, permettant de discriminer, par exemple, entre l'union légale et l'union de fait, entre le droit et le non droit à l'héritage, entre l'enfant légitime et l'illégitime » (R. Lemieux, 1995, p. 32). Il n'est donc pas surprenant que certains conflits aient eu lieu entre les lois séculières et religieuses.

Outre la discorde concernant la souveraineté paternelle versus le consentement des époux, l'État se verra parfois contraint de suivre l'Église dans la condamnation de certaines pratiques telles que le concubinage, le divorce, le remariage, et même l'adoption qui viendra pratiquement à disparaître²⁶. Comme le remarque Zimmerman, écarter la pratique de l'adoption a servi deux fonctions :

« Interdire l'adoption, dans l'Église, c'était restreindre délibérément les liens de parenté fondés sur le mariage et la consanguinité aux faits strictement biologiques. Simultanément, cette interdiction de toute parenté fictive » laisse le champ libre à l'épanouissement de la parenté « spirituelle » fondée sur le rituel du baptême et la métaphore de la filiation » (Zimmerman, p. 172)

26 Se reporter *infra*, « L'adoption des enfants illégitimes ».

Le droit canon a posé sa marque tangible sur la structure de parenté et sur la filiation. Dans toute l'Europe, à l'époque classique, un resserrement du contrôle de la famille va s'opérer tant du côté de l'Église que de celui de l'État. Ainsi, au début du XVI^e siècle, les jeunes ont une assez grande marge de liberté quant à leur sexualité et leur choix du conjoint. Il existe alors une permissivité à l'égard des relations extraconjugales car la bâtardise est répandue et assez bien admise (Burguière et Lebrun, p. 113-118). Toutefois, cette autonomie se voit restreindre vers 1560 : le XVII^e siècle sera autoritaire et ascétique : « [...] les efforts convergents des États et des Églises imposent une normalisation du corps social. Cette moralisation valorise le couple conjugal et réprime toute activité sexuelle extraconjugale » (*Ibid.*, p. 113). Toutefois, si l'Église veut circonscrire la sexualité à l'intérieur de l'univers conjugal, les familles se soucient davantage de contrôler les alliances que de contenir l'activité sexuelle (*Ibid.*, p. 122-123). Cependant, le double contrôle de l'Église et de l'État, qui devient vraiment opérant au XVII^e siècle, va restreindre progressivement les choix des individus quant à leur union et leur filiation.

Laïcisation

La Réforme et la Contre-Réforme semblent avoir entamé la fragilisation de l'institution ecclésiastique. Le processus de laïcisation, débuté en Europe dès la Renaissance, atteindra son apogée aux Lumières. Peu à peu, des pouvoirs attribués à l'Église seront transférés à l'État.

La Réforme marque le début d'un affaiblissement général du contrôle religieux sur la vie familiale. Les empêchements au mariage ont été assouplis par le protestantisme dès le XVI^e siècle, l'interdiction du divorce a commencé d'être érodée au XIX^e siècle, et celle de l'adoption a disparu au XX^e siècle. Si tous les pays européens ont connu cette évolution, c'est que, partout, l'État s'est emparé de la responsabilité de réguler la vie familiale (Goody, 2001, p. 232).

Foucault parle d'une période charnière, fin XVIII^e- début XIX^e siècle, où le *dispositif d'alliance* perd de son importance au détriment du *dispositif de sexualité*. Il entend alors par *dispositif d'alliance* un « système de mariage, de fixation et de développement des parentés, de transmission des noms et des biens » ayant pour temps fort la reproduction ; alors que le *dispositif de sexualité*, axé sur les sensations du corps et la qualité des plaisirs, a pour raison d'être « de pénétrer les corps de façon de plus en plus détaillée et de contrôler les

populations de manière de plus en plus globale » (Foucault, 1976, p. 140-141). La sexualité s'est progressivement ordonnée à « [...] l'institution médicale, à l'exigence de normalité, et, plutôt qu'à la question de la mort et du châtement éternel, au problème de la vie et de la maladie » (*Ibid.*, p. 155). L'argument s'éloigne alors de la valorisation du mariage licite, des naissances légitimes et de la prohibition des unions consanguines qui caractérisaient le dispositif des alliances. Il y a donc passage d'un registre à un autre, où la sexualité, longtemps sous le joug de la codification chrétienne, se retrouve en position de fixer les règles de l'alliance et de la reproduction (*Ibid.*, p. 150). Sous l'ère d'un « bio-pouvoir », le dispositif de sexualité constituera l'un des éléments de la « grande technologie du pouvoir au XIX^e siècle » (*Ibid.*, p. 185)²⁷ On assiste à un renversement du modèle chrétien qui cantonnait la sexualité aux fins de la procréation. D'ailleurs, comme nous le verrons en dernière partie de cette étude, le renversement se déplace vers une séparation de plus en plus marquée entre sexualité et procréation.

Mentionnons enfin que le processus de laïcisation qui s'est développé en France lors de la Révolution, n'a pas trouvé son écho au Québec à cette période. Le contexte historique se prêtait alors plutôt à un conservatisme ecclésiastique gardien des valeurs traditionnelles françaises dans un pays conquis. Il n'en demeure pas moins que, des deux côtés de l'Atlantique, le dispositif de sexualité s'est mis en place sous l'effet du bio-pouvoir.

Le pouvoir pastoral²⁸

Un dernier point à noter quant aux influences ecclésiastiques concerne la forme de domination particulière utilisée par l'Église que Foucault a désigné sous les termes de *pouvoir pastoral*. Dès le IV^e siècle, le christianisme a mis en place les mécanismes d'un pouvoir nouveau. Selon Foucault, ce pouvoir pastoral a chargé le pasteur de guider chaque individu particulier tout au long de sa vie, de la naissance à la mort. L'objectif de cet encadrement a consisté à assurer le salut de chacun dans l'autre monde. Pouvoir bienfaisant et individua-

²⁷ Sur la problématique du « bio-pouvoir », voir aussi Foucault, 1997, p. 213-235.

²⁸ Expression de Michel Foucault. Voir, entre autres textes publiés dans *Dits et écrits II 1976-1988*, « Le sujet et le pouvoir » ; « *Omnes et singulatim* » : vers une critique de la raison politique » ; « La philosophie analytique de la politique » ; « Sexualité et pouvoir ».

liste dont le but, situé dans l'au-delà, devenait pour la personne une obligation. C'est ainsi qu'en parallèle des structures juridiques existantes, une autre autorité s'est mise à exister.

Pour bien exercer son pouvoir, le pasteur a placé une surveillance continue sur ses "brebis" de qui on exigeait une obéissance totale. Pour s'assurer que chacun se soumettait pleinement à ce pouvoir, le clergé a développé diverses techniques, tels les sacrements. Dans son analyse, Foucault s'attardera davantage à la technique de l'aveu. Procédé individualisant par excellence, la confession a permis de connaître l'intériorité, la conscience de chacun des individus et, ainsi, de contrôler la sexualité, domaine privilégié du pouvoir ecclésiastique. Loin d'être négative, cette disciplinarisation des individus devait servir aux fins de la société, de sa productivité. Sans interdire ou exclure la sexualité, le pouvoir pastoral « [...] aménage, à partir d'elle, tout un dispositif complexe où il est question de la constitution de l'individualité, de la subjectivité, bref, de la manière dont nous nous comportons, dont nous prenons conscience de nous-mêmes » (Foucault, 2001, p. 570).

Donc, une conception, au fond, relativement modérée quant à la sexualité qui faisait que la chair chrétienne n'a jamais été conçue comme le mal absolu dont il fallait se débarrasser, mais comme la perpétuelle source à l'intérieur de la subjectivité, à l'intérieur des individus d'une tentation qui risquerait de mener l'individu au-delà des limitations posées par la morale courante, à savoir : le mariage, la monogamie, la sexualité de reproduction et la limitation et la disqualification du plaisir (*Ibid.*, p. 565).

Si la source du pouvoir pastoral remonte aux prémisses de la période médiévale, c'est à partir du XVI^e siècle que ce pouvoir prend vraiment tout son essor. Les techniques pastorales serviront alors au développement et aux fins de l'État. Comme le remarque Raymond Lemieux pour le Québec préindustriel : « *Le bon chrétien* résume en lui-même la moralité du citoyen [...] » (R. Lemieux, 1986, p. 13).

Dans ce processus de discipline et de contrôle, le baptême servira à d'autres fins que celles du religieux : déclaration légale de l'enfant, distinction des enfants légitimes et illégitimes, inscription du nouveau-né dans un réseau social normalisé, désignation du nom, inscription dans une identité culturelle, registres paroissiaux, ...

[...] [le baptême] inscrivant les signifiants du salut sur le corps de l'enfant nouveau-né, enregistre du même coup ce dernier dans l'ordre de son existence sociale. L'Église lui donne, littéralement, son état civil, et cette première inscription inaugure toutes les inscriptions subséquentes de son histoire personnelle. Elle est la première inscription de l'individu dans sa famille et sa société, reconnaissant la légitimité de sa place et marquant d'une trace indélébile [sic] son identité (R. Lemieux, 1986, p. 14).

Hubert souligne la dimension de contrôle social du rite : « Il contient, divulgue, intériorise des règles et des rôles, il effectue un travail de normalisation comportementale, il rend désirable ce qui est obligatoire » (Hubert, p. 6). Les sacrements peuvent donc être considérés comme une « institution d'utilité publique » (*Ibid.*, p. 76), au service du pouvoir pastoral²⁹.

Dans cette sorte de « civilisation paroissiale » le catholicisme constituait un système global d'attitudes et de certitudes à la fois religieuses, morales, sociales et politiques, inculquées dès l'enfance dans la famille, à l'église, à l'école. Il fournissait les repères et les rituels religieux et séculiers qui ordonnent la vie quotidienne, règlent les relations et définissent le rapport à la vie et à la mort, à la souffrance, à la fête et au travail. La fidélité religieuse y était vécue sous le contrôle vigilant du clergé (Maisonneuve, p. 56).

Enjeux de parenté

Si l'Église intervient sur la réalité des individus et des familles, de son côté, la parenté opère selon ses propres intérêts et stratégies. La filiation n'échappe pas à ses tentatives de contrôle.

Toute naissance constitue un apport déstabilisant pour la parenté. Bien que la naissance soit un événement heureux, il n'en demeure pas moins que : « Des zones de fragilité se dessinent tout particulièrement là où apparaissent des ruptures de mémoire. Le rite permet alors de s'inscrire, de se réinscrire dans une trame narrative, dans une mémoire qui précède l'existence de toute vie humaine » (Goguel d'Allondans, p. 58). Mais que peuvent bien signifier ces ruptures mnésiques dans le cadre de la parenté ?

La parenté se constitue de lignées où le contrat des alliances est supposé assurer la coopération des uns et des autres (Apollon, 1997b). L'alliance détermine la filiation ; cela est visible historiquement à travers la transmission du nom et des successions. Afin que les lignées, qui sont pour ainsi dire étrangères les unes aux autres, n'entrent pas en conflit sur des enjeux bien réels, diverses manœuvres préexistent aux groupes et assurent que les rapports de force cèdent le pas à la coopération. L'un des moments stratégiques de cette problématique est celui où un couple fait le passage à la famille et à la parenté, soit le moment d'une naissance. À la différence de l'animal, l'humain naît dans le langage et le lien social.

²⁹ *Infra*, Annexe II, « Efficacité du rite », où il est question de la fonction sociale du rituel et de ses stratégies.

Les lois juridiques de la filiation côtoient les arrangements de la parenté qui, il faut l'espérer, se maintiennent dans les limites imposées par la société. « Ainsi, toute naissance a besoin pour réussir que s'instaure une négociation sociale qui implique les parents — morts et vivants, consanguins et alliés — et la communauté locale » (Zonabend, 1996, p. 49). La venue du nouveau-né requestionne les fondements du contrat des lignées du simple fait qu'on attribue à l'enfant des droits et des devoirs qui renvoient aux intérêts de la parenté ainsi qu'aux propres devoirs et obligations des lignées.

Il faut donc pour chaque naissance reconfigurer le contrat, souvent tacite, de l'alliance. La renégociation des enjeux permet à l'enfant d'intégrer la parenté, espace des premiers liens sociaux. Cette dimension se retrouve de façon exemplaire dans une description que nous donne Fellous :

Ainsi, il est de tradition en Afrique de l'Ouest, de voir affluer à l'occasion d'un baptême, musiciens, griots détenteurs de la mémoire familiale et mythique, familles et alliés, pour célébrer un nouveau-né. À chaque cérémonie se redécline la généalogie familiale depuis les ancêtres mythiques, laquelle se réajuste en y introduisant le nouveau venu. La communauté présente se ressoude en se donnant à voir à elle-même. Les rôles des uns et des autres sont réactualisés ; chaque membre de la famille élargie, par l'expression codifiée des sentiments et les dons, réaffirme publiquement son statut et sa position dans la lignée et dans le groupe. L'importance du rite vient de ce qui se joue là, par-delà l'individu. [...] Les paroles et les dons s'échangent, consolidant les liens de filiation et d'alliance [...] (Fellous, p. 24).

Au Québec, une telle manifestation des enjeux de la parenté n'est pas coutumière. Cependant, les enjeux de la filiation demeurent bien réels. À travers l'événement social que constitue le baptême (cérémonie religieuse et fête familiale), une place est offerte aux lignées pour réaffirmer le contrat qui les unit. Comme le remarque Fine :

Le baptême religieux, lorsqu'il a lieu, couronne et clôture l'ensemble de ces rites de la naissance qui, depuis la conception, ont fait de l'enfant une personne. Le baptême l'inscrit de manière officielle dans ses deux lignées et constitue même souvent la seule et véritable fête de l'alliance des deux familles (Fine, 1994, p. 335).

Manifestation symbolique certes, qui comporte parfois certains engagements moraux. Pensons par exemple aux parrains et marraines : leur rôle auprès de l'enfant devrait se résumer à l'éducation de la foi. Cependant de nombreux parents leur octroient une fonction de "parentalité de remplacement" au cas où il leur arriverait problème. Par ailleurs, lorsque les parrain-marraine sont issus de lignées différentes, soit un parrainage de type croisé, leur

accorde-t-on un éventuel rôle d'ambassadeur inter-lignées ? Ce « jumelage » indiquerait alors qu'autour de l'enfant la coopération des lignées est possible.

Le baptême, dans sa dimension rituelle symbolique, apporte une mise tout aussi réelle que l'enjeu juridique offert par la société. Le passage du couple à la famille et la venue d'un enfant demeurent un fait humain que la religion ou le droit ne parviennent pas à recouvrir complètement. Même si le baptême institué par Jésus-Christ ne comportait pas cet aspect de consolidation de l'alliance, l'homme s'est tout de même approprié une part de bénéfices pour assurer sa survie.

Troisième partie

LA NAISSANCE AU QUÉBEC :

DE 1621 AUX ANNÉES 1960

Les données historiques concernant les naissances et les pratiques coutumières qui s'y rattachent ne sont pas très nombreuses au Québec. L'histoire de la Nouvelle-France a laissé peu d'écrits sur le sujet. Davantage d'écrits concernent la période comprise entre la fin du XIX^e siècle jusqu'au XX^e siècle. Deux recherches sur le terrain méritent d'être soulignées : celle de Jean-Philippe Gagnon (1979) et celle de Chantal Collard (1999), concernant toutes deux la région de Charlevoix. Mentionnons aussi le travail de Josée Gauthier (1991-1997) au Saguenay, réalisé à partir de données historiques et de terrain. La rareté des données ethnologiques n'enlève cependant rien à la qualité des études et recherches d'historiens et d'ethnologues au Québec. C'est ainsi qu'il nous a été possible de dresser un tableau d'ensemble des événements et particularités québécoises entourant la naissance. Mais avant d'aller plus avant dans cette description, abordons rapidement quelques grands faits historiques selon les époques.

Section 1. Un peu d'histoire

L'histoire de la colonisation va de pair avec l'implantation de l'Église au Canada³⁰. Pour se repérer dans les séquences historiques, nous découperons le temps en trois périodes : 1/

³⁰ « [...] Nouvelle-France désigne toutes les terres françaises nord-américaines, tandis que le Canada n'embrasse que le territoire laurentien [...] » (Boyer, p. 35). D'où l'expression: « le Canada en Nouvelle-France ».

régime français de 1615 à 1759 ; 2/ régime anglais de 1760 à 1830 ; 3/ période de 1830 à 1950.

Régime français de 1615 à 1759

Québec est fondé en 1608, mais il faut attendre 1615 pour l'arrivée des premiers récollets et des jésuites dix ans plus tard. En 1641, il y a moins de 300 personnes en Nouvelle-France et ce chiffre atteint 2 500 âmes en 1663. La Nouvelle-France se peuple très lentement si on la compare à la Nouvelle-Angleterre qui reçoit davantage d'immigrants.

Pour le clergé, la Nouvelle-France est un pays de missions. Il n'empêche que les Jésuites vont exercer une influence prépondérante sur la colonie. C'est le groupe religieux le mieux structuré en 1663 (Lacoursière *et al.*, p. 65). M^{gr} de Laval, chef de l'Église canadienne à titre de vicaire apostolique depuis 1658, devient évêque de Québec en 1674. Cette nomination, faite par le roi, placera M^{gr} de Laval deuxième en prestige après le gouverneur. Il fonde le Séminaire de Québec en 1663 pour la formation du clergé.

En 1681, il y a tout près de dix mille habitants en Nouvelle-France. Plusieurs sont des soldats des compagnies de Carignan, d'autres des engagés, puis des *filles du roi*, arrivées entre 1663 et 1673. Le taux de natalité est élevé, soit 63 naissances par mille habitants, un peu plus de six enfants par famille ; quatre ou cinq enfants par famille parviendront à l'âge adulte (D. Lemieux, 1990, p. 57). Pour favoriser le peuplement, le roi donne une allocation aux familles nombreuses de dix enfants et plus (Lacoursière *et al.*, p. 74). Particularités du Nouveau Monde, les Canadiennes sont plus fécondes que les Françaises (Bardet et Charbonneau, p. 80). Et si l'espérance de vie est plus élevée en Nouvelle-France, la mortalité infantile est bien inférieure à celle en France. Ce phénomène serait dû à la qualité des eaux, à une meilleure alimentation et à la très faible densité du peuplement qui réduit les risques de virus et microbes (*Ibid.*, p. 81). Le roi accorde aussi des cadeaux à ceux qui se marient précocement : pour les garçons à 18-19 ans, pour les filles à 14-15 ans. Quant au coureur des bois, il faut considérer que dans la vision de la colonisation ce personnage représente une menace à la procréation. En 1672, le tiers de la population se compose d'adultes masculins coureurs des bois (Lacoursière *et al.*, p. 86).

La paroisse constitue un élément important dans la colonisation³¹. « Elle sert de base à l'administration religieuse, mais aussi à l'administration civile et à l'administration militaire ; plus que le manoir seigneurial, c'est l'église paroissiale qui est le centre de la vie sociale » (Voisine, p. 19). Les géographies de la seigneurie et de la paroisse ne se recouvrent pas nécessairement, une seigneurie pouvant contenir quelques paroisses et vice-versa (De Bonnault, p. 657). Le groupement en paroisse se fait lentement, principalement après 1725 et s'imisce au cadre que lui offre la seigneurie. En fait, les prêtres sont peu nombreux en regard du terrain à couvrir.

En 1665, il n'y a donc pas encore de véritables paroisses rurales, c'est-à-dire des circonscriptions ecclésiastiques, pourvues de curés spécialement affectés à leur service spirituel. Chaque missionnaire doit suffire à plusieurs paroisses ou seigneuries ; et ces groupements n'ont rien de stable, ils peuvent varier au gré des circonstances. Vastes missions. Elles s'allongent parfois sur vingt à vingt-cinq lieues. [...] Dans ces conditions, le ministère du prêtre ne peut s'exercer que d'une manière intermittente. En 1721, les habitants de Sorel se plaindront que l'année précédente — du 25 décembre 1719 au 21 septembre 1720 — ils n'ont pas eu la messe un seul dimanche, un seul jour de fête (De Bonnault, p. 646).

Le prêtre doit donc se déplacer sur de grandes distances, en prenant pension chez le seigneur ou chez l'habitant. Cette « itinérance » entraîne certains inconvénients, entre autres, en ce qui concerne le baptême des nouveau-nés :

Quand soi-même on n'ondoyait pas ses enfants, on les faisait ondoyer chez soi par quelque laïque et l'habitude était si bien prise de se passer du missionnaire qu'on le faisait parfois sans aucune nécessité. En 1706, les habitants de Contrecoeur, Saint-Ours, Sorel, Verchères ne se mettaient plus en peine de porter leurs enfants “ à l'église pour faire inscrire leurs noms dans les registres [sic] ” (De Bonnault, p. 647).

En 1690, on compte quarante paroisses, soit quarante curés établis, alors qu'en 1721, on en dénombre quatre-vingt-deux, localisées dans la vallée du Saint-Laurent (Lacoursière et al, p. 116). Le reste du continent demeure terre de missions.

Mais qui dit paroisse, ne dit pas nécessairement village très structuré. Au XVII^e siècle, le peuplement se fait par rangs, structure qui échappe

à tout contrôle serré, qu'il soit civil ou religieux; ni l'État ni l'Église n'ont d'ailleurs les moyens de gouverner vraiment, mais seule cette dernière fera pourtant l'effort d'encadrer la

³¹ La paroisse est apparue au Haut Moyen Âge, elle désignait l'église et les terres avec les tenanciers qui y vivaient et versaient la dîme. Le curé avait la charge des âmes de ces fidèles.

population : au début, des missionnaires passent de temps à autre et célèbrent la messe dans une ferme, puis repartent chez les Sauvages (Moreux, p. 9).

Cette colonisation, toute canadienne, a créé des relations sociales particulières où chacun se devait d'être solidaire de son voisin afin de contrer l'isolement. « Le voisin est aussi important qu'un parent, on l'invite à toutes les manifestations familiales » (Philippe Garigue, cité par Laforce, p. 139).

Le rôle du clergé comporte maintes tâches. Ainsi en 1722, le prêtre reçoit les testaments en l'absence de notaire ; en 1733, il est habilité pour rédiger les contrats de mariages. Il fait des inventaires, des marchés, des procurations, etc. (De Bonnault, p. 655). C'est devant lui que les sages-femmes prêtent serment et s'engage à exercer loyalement leur profession³². En 1760, 51 des 163 curés sont nés au Canada.

La principale ressource des curés est la dîme, mais il semble que les habitants soient peu empressés à la payer. Les messes et les « casuels » constituaient d'autres revenus, « Le casuel se réduisait aux honoraires des baptêmes et mariages » (De Bonnault, p. 660, 662). De plus, l'État va compenser les ressources insuffisantes du clergé en distribuant le quart des terres aux communautés religieuses (Voisine, p. 17).

Quant aux Canadiens français, il semble qu'ils manifestent une certaine tiédeur face à la pratique de la religion dans les premiers temps de la colonie. Il est vrai qu'ils bénéficiaient d'une réelle indépendance favorisée par l'isolement :

À la religion des Canadiens s'alliait une liberté de mœurs beaucoup plus grande qu'on ne l'a dit souvent. Les maladies vénériennes, extrêmement répandues, étaient un des fléaux de la colonie. [...] Une bonne partie des hommes étaient absents plusieurs mois de l'année. À la recherche des fourrures, ils couraient les bois. Les femmes, restées seules au logis, s'ennuyaient. Il se trouvait toujours quelqu'un pour consoler leur veuvage (De Bonnault, p. 671).

Comme nous le verrons plus avant dans le texte, ces mœurs auront plus ou moins d'impact quant à la filiation en terre d'Amérique.

32 Sur ce sujet, voir Hélène Laforce, *Histoire de la sage-femme dans la région de Québec*.

Régime anglais de 1760 à 1840

De 1628 à 1760, quinze mille individus immigrent, mais cinq mille repartent (Bardet et Charbonneau, p. 76). Il y a donc dépeuplement au moment de la Conquête anglaise : près de 10 000 hommes meurent à la guerre ou retournent en France (Lacoursière et al, p. 155). À la Conquête, on compte environ 60 000 Canadiens installés le long du Saint-Laurent dans un repli agricole et des conditions de vie simples. Il n'y a pas d'esprit de démission, les Canadiens « s'attendent à ce que les nouveaux venus s'assimilent à eux », selon Lacoursière et ses collaborateurs (p. 155).

Cette période est la plus difficile pour l'Église canadienne. Suite au Traité de Paris (1763), la liberté de culte est maintenue. En 1774, l'Acte de Québec instaure la *province de Québec*. L'Angleterre va être plus souple face au libre exercice de la religion. Ainsi les curés pourront percevoir la dîme. En 1791, l'acte constitutionnel va diviser le territoire en deux colonies : le Bas-Canada et le Haut-Canada. Encore une fois, les Canadiens pourront exercer librement leur religion et garder les lois civiles françaises. Lacoursière et ses collaborateurs parlent d'un "pacte aristocratique" entre les administrateurs britanniques, les seigneurs canadiens et le clergé catholique, alliance qui va permettre au clergé de jouer un rôle important au sein de la collectivité (*Ibid.*, p. 308).

Mais il y a baisse du nombre de prêtres ; ainsi en cinq ans, de 1759 à 1764, leur nombre passe de 196 à 137. Si le nombre de prêtres demeure à peu près stable par la suite, la population double durant ce temps. En 1759, un prêtre desservait 350 fidèles dispersés le long du Saint-Laurent ; en 1830, le nombre de fidèles par prêtre s'accroît à 1 834 (Hamelin, p. 198). Un point soulevé par Louis-Edmond Hamelin (p. 216) est intéressant puisqu'il permet de mieux situer la problématique des Patriotes : vers 1820, les prêtres sont minoritaires face au groupe des "professionnels" francophones (notaires, arpenteurs, médecins, avocats), ce qui permet à ces derniers d'avoir une certaine visibilité et crédibilité dans la population.

La dispersion de la population sur un vaste territoire n'aide pas cette situation. « Ce phénomène est notable au Canada au XVIII^e siècle où les quatre cinquièmes de la population vivent à la campagne sur des terres isolées et éloignées les unes des autres d'au moins un arpent et demi » (Lachance, p. 440). Nine Voisine parle d'une baisse de la foi et d'un laxisme moral chez les fidèles qui pratiquent de moins en moins (Voisine, p. 37). Ainsi, à

Trois-Pistoles, avant l'arrivée du premier curé résident (1822), M^{gr} Lévêque note lors d'une visite paroissiale : « On ne se gêne point de vaquer à ses travaux temporels les dimanches ou fêtes, on va à la promenade et souvent au cabaret. Quelques docteurs mais qui ne sont pas écoutés. » (cité dans *150^e anniversaire de l'érection canonique de la paroisse de Trois-Pistoles*). Lachance renforce la thèse du relâchement des mœurs :

Car le paysan canadien semble subir beaucoup moins de contraintes légales et même religieuses que le citoyen. Il peut plus facilement désobéir aux autorités sans que celles-ci puissent sévir, sa dispersion dans la campagne empêchant les autorités de le contrôler comme elles le voudraient. Il peut donner libre cours, en ce qui concerne les mœurs, à ses instincts naturels (Lachance, p. 445).

Même dans les villes, l'abandon de la pratique religieuse se manifeste : à Montréal, vers 1840, plus de 12 000 personnes sur 200 000 ne s'acquittent pas de leur devoir pascal (Voisine, p. 35).

Il n'empêche que durant cent ans, malgré son faible nombre, le clergé séculier sera le principal groupe assez organisé pour représenter les Canadiens (Lacoursière et al, p. 169). Le clergé s'est canadienisé à la suite de la Conquête et est devenu plus indépendant du pouvoir civil (Hamelin, p. 235). Selon Moreux, l'Église catholique du Canada a constitué « la seule force organisée propre à représenter la nation vaincue et capable de soutenir le dialogue avec le nouveau pouvoir » (Moreux, p. 14). Voisine dira de l'évêque qu'il sera le porte-parole le plus prestigieux (Voisine, p. 33). Mais son rôle n'a pas été très nationaliste : « [...] les intérêts de l'Angleterre et de la religion catholique sont souvent allés dans la même direction » (Moreux, p. 14). Durant les événements de 1837-1838, l'Église ne soutiendra pas la révolte des patriotes, bien que certains prêtres canadiens soient demeurés très près des combattants. Fait à souligner : « [...] les rebelles morts les armes à la main sont privés de funérailles religieuses et de sépulture ecclésiastique » (Ferretti, p. 52).

Quoiqu'il en soit de ses effectifs et de ses positions politiques, l'Église jouera un rôle intégrateur au sein de la population :

Malgré ces maigres effectifs, le clergé demeure un phare important de la collectivité canadienne. Les curés surent grouper les habitants autour de l'église paroissiale. Un grand nombre de prêtres se firent éducateurs dans leur presbytère. Dans son rapport, lord Durham rend au clergé ce témoignage : « Dans l'absence générale des institutions permanentes du gouvernement civil, l'Église catholique seule présente des caractères de stabilité et d'organisation et elle seule a été le soutien de la Civilisation et de l'ordre (Lacoursière et al, p. 266).

Période de 1840 à 1950

En 1840, l'Acte d'union est sanctionné à Londres ; cet acte réunit les deux Canada sous un parlement unique et reconnaît l'anglais comme seule langue officielle. Le Canada-Uni se retrouve donc « en état de subordination politique » (Provencher, p. 155).

Dès 1840, l'Église est bien réorganisée et elle assume de nombreuses tâches, entre autres dans les domaines de l'éducation et de l'aide sociale. En 1867, année où le Bas-Canada devient province confédérée, 80% de la population du Québec demeure à la campagne. Les effectifs ecclésiastiques se portent mieux dès 1880 : il y a maintenant 510 habitants par curé (Hamelin, p. 198), et la mainmise cléricale est assurée.

C'est vers le milieu du XIX^e siècle que le clergé s'est formé comme corps démographiquement puissant. De moins de 500 prêtres en 1840, à l'époque où M^{re} Bourget se plaignait d'en manquer, le clergé québécois en vient à compter plus de 2,000 membres, quarante ans plus tard.[...] L'accroissement considérable des effectifs cléricaux nous pousse à croire que c'est à cette période seulement, et non pas aussitôt après la Conquête, que le clergé est devenu l'un des éléments majeurs de la structure sociale du Canada français [...] (Hamelin, p. 217).

Colette Moreux parle de l'idéologie ecclésiastique qui a consisté à isoler le groupe canadien-français de l'influence anglaise en le maintenant dans les campagnes. L'Église s'est alors dressé contre tout ce qui venait de l'extérieur. Encore une fois, l'importance de la géographie rurale québécoise est mentionnée :

La matérialisation de la patrie la plus concrète et la plus proche du paysan ce sera la paroisse et, plus que la paroisse, le *rang* : cet alignement de trente ou quarante maisons, isolé par la neige et la distance des autres *rangs* de la paroisse dont on ne rencontre guère les habitants qu'en allant à la messe, favorise d'autant plus un sentiment presque organique du *nous* que les membres des différentes maisonnées sont souvent liés entre eux par des rapports de parenté et qu'ils ont tous le même statut sociologique (Moreux, p. 36-37).

Durant cette période, la fécondité est très élevée, et les prêtres encouragent la « revanche des berceaux »³³ en rappelant que le but du mariage est la procréation. N'oublions pas que dans l'ancienne morale chrétienne, les époux devaient être continents le dimanche, à certai-

³³ Expression tirée du titre d'une conférence du jésuite Louis Lalande en 1918. En plus d'édifier un culte qui exalte la fécondité face à la crainte du déclin de la population canadienne-française, « L'image du berceau est en effet utilisée pour mobiliser la lutte à la mortalité infantile, un thème majeur des préoccupations sociales » (Denise Lemieux, 1990, p. 63).

nes temps comme l'Avent ou le Carême, et aussi durant la grossesse, le temps des règles et celui des relevailles, et lorsque la femme allaitait. Cette doctrine, jugée trop sévère, fut adoucie à partir des XVII^e, XVIII^e siècles (Gélis, 1984, p. 387). Dans la région de Charlevoix, au début du XX^e siècle, le clergé veille :

En outre, la doctrine catholique interdit "d'empêcher la famille", sous peine de confession obligatoire. [...] Les prêtres, au cours des visites paroissiales, interrogent les femmes si elles ne sont pas de nouveau enceintes, si elles n'accouchent pas aux deux ans ou si elles allaitent de façon trop prolongée. Rappelons que ce sont également eux qui, le matin du mariage, confessent les futurs époux et leur expliquent leur devoir conjugal (Collard, 1999, p. 68).

Enquêtant au Saguenay, Josée Gauthier rapporte ces propos :

« Le prêtre avait également expliqué à deux autres témoins que leur corps ne leur appartenait plus. "Le Bon Dieu t'a donné un corps, il ne t'appartient plus. Tu vas devoir suivre les devoirs (sic) de ton mari", (paroles du curé citées par une répondante de Chicoutimi âgée de 97 ans) » (Gauthier, 1995a, p. 355).

L'auteur mentionne que le prêtre pouvait menacer de refuser les sacrements pour inciter les couples à avoir des enfants.

Il y a un retour à la religion dans la population. « Tous les lieux sont baptisés (ou rebaptisés) avec des noms de saints et le martyrologe ne suffit pas, d'où la multiplication des Notre-Dame, des Sainte-Anne, des Saint-Joseph... » (Voisine, p. 47). On récite le chapelet en famille, on fait des neuvaines, des pèlerinages, etc.

En plus de veiller au salut de chacun, l'Église poursuit ses tâches d'enseignement et ses œuvres de charité, elle s'occupe de la vie syndicale, de la colonisation, de la presse d'information et du politique. Moreux note que si l'Église a favorisé un nationalisme peu dérangeant pour l'ethnie dominante, elle a par ailleurs permis de sauvegarder les valeurs, la langue et la religion des Canadiens-français et a préservé leur homogénéité (Moreux, p. 44).

Voici une autre remarque de Lucia Ferretti :

L'Église, après 1840, s'est donc voulu l'organisatrice d'un peuple et d'une société. Elle a donné de la nation canadienne-française une définition sociologique, jamais politique. L'unité de langue, l'unité de religion, l'unité de coutumes, la cohésion interne et la volonté de préserver sa culture, voilà la nation pour l'Église, au moins pendant cent ans. Le peuple, à son tour, s'est reconnu dans son Église. [...] Institution longtemps dominante d'un peuple dominé, c'est donc à sa façon, confessionnelle, cléricale et communautaire, que l'Église a mobilisé la société québécoise (Ferretti, p. 192).

Nous ne partageons pas complètement cette position car si la définition donnée par l'Église n'a jamais été faite sous un mode directement politique, l'action avait néanmoins une teneur politique importante, ce que ne laisse pas entendre cette remarque. Raymond Lemieux résume bien toute l'importance politique de cette religion qu'il qualifie d'ethnique :

Le vacuum créé par le départ des élites civiles [françaises] a alors permis à l'Église, pourtant pauvre pendant tout le siècle qui a suivi, de se constituer véritablement en *Église nationale* et de porter au monde la notion même de nationalité canadienne-française. Cette religion ethnique a alors été le fait d'une nationalité minorisée, c'est-à-dire *désappropriée des signifiants politiques de son identité*. L'Église [...] a fourni le langage, les signifiants et parfois les outils politiques de l'identité nationale.

Cela s'est fait d'abord dans la reconnaissance et la négociation des intérêts communs de la hiérarchie catholique et du gouvernement militaire, qui avaient tous deux besoin d'assurer la paix sociale pour poursuivre leur mission (R. Lemieux, 1990, p.152).

C'est ainsi que l'Église va s'imposer dans des secteurs de compétences provinciales : « Ces champs, d'importance politique mineure à l'époque, sont les ressources naturelles, l'éducation et les affaires sociales » (R. Lemieux, 1990, p. 153). Malouin, de son côté, parle d'un "concordat", pacte entre l'Église et l'État après l'échec des événements de 1837-1838.

Entre les deux guerres mondiales, l'Église se retrouve débordée par toutes ses tâches. Bien que ses effectifs soient nombreux, il manque de clercs pour remplir les postes. La déclérication de la société sera plus évidente à la fin des années cinquante, mais l'essoufflement débute auparavant. Même la paroisse, aux prises dans les errances urbaines, se transforme ; elle « devient un lieu, de moins en moins une communauté » (Voisine, p. 74). Par un étrange revers de l'histoire, le nombre de curés ira en décroissant après les années 1960, ce qui obligera les curés à desservir plusieurs églises.

Section 2. Rites entourant la naissance canadienne-française³⁴

Bien que les conditions soient précaires, en Nouvelle-France comme en France, on baptise le plus vite possible après la venue de l'enfant. En 1664 et en 1677, Mgr de Laval enjoint les parents de faire baptiser leur enfant dans les trois jours suivant leur naissance. S'ils ne se soumettent pas à cette recommandation, ils risquent l'exclusion de l'Église pour un mois, voire l'excommunication s'ils répètent le retard (Charbonneau, p. 346). Au début de la colonisation, la population semble se soumettre assez bien à cette recommandation :

La démographie confirme qu'avant 1660, le tiers des nouveau-nés reçoit le baptême plus de deux jours après la naissance, l'âge moyen dépassant quinze jours par l'influence de quelques grands intervalles. Cette moyenne s'abaisse à cinq jours après l'intervention de l'évêque. C'est sous peine d'excommunication que M^{gr} de Saint-Vallier enjoint les parents de présenter leurs enfants à l'église au plus tard trois ou quatre jours après leur naissance, [...] (D. Lemieux, 1985, p. 87)

Charbonneau note que, pour le XVII^e siècle, « L'examen détaillé des 14 actes relatifs aux enfants baptisés à 7 mois et plus montre par ailleurs qu'il s'agit surtout d'enfants de familles nobles ou en vue, les autres étant des illégitimes, des enfants nés en des lieux éloignés ou des ondoyés dont on s'explique mal qu'ils aient été baptisés si tardivement » (Charbonneau, p. 343-344). Selon cet auteur, il appert qu'au tout début de la colonie, la concentration de la population et le zèle des prêtres missionnaires ont contribué au respect des règles ecclésiastiques, malgré les rigueurs du climat (*Ibid.*, p. 354). Il n'est toutefois pas surprenant d'apprendre que : « Les mois où l'on baptisait le moins le jour de la naissance étaient janvier (27,4%) et février, ceux où l'on baptisait le plus étant juin (38,7%) et juillet » (*Ibid.*, p. 351). Après 1680, à la ville, il semble que les effets de la mauvaise température ne contribue plus à reporter le baptême, alors qu'à la campagne l'influence est plus marquée ; étonnamment, en décembre, on baptise dans les campagnes selon les mêmes taux que ceux d'été (*Ibid.*, p. 353). Contrairement à aujourd'hui où l'on ne baptise que le dimanche, au XVII^e siècle, les baptêmes ont lieu tous les jours de la semaine avec une légère préférence pour le dimanche (20%) (*Ibid.*, p. 348). Cette préférence fait qu'on attend parfois quelques

34 Nous utilisons le terme « canadienne-française » pour qualifier les époques concernant la Nouvelle-France, le Bas-Canada et la province de Québec.

jours pour faire baptiser. En France, selon Gélis (1984) et Zonabend (1986), une croyance veut que le vendredi soit un jour néfaste pour administrer le rite. De même en Nouvelle-France, le vendredi n'est pas très prisé — tout comme le samedi d'ailleurs — mais était-ce l'effet d'une croyance ou le report du baptême au dimanche ?

Malgré les intentions louables des habitants, il appert que le développement progressif du peuplement dans la vallée du Saint-Laurent et l'impossibilité pour les prêtres d'être partout à la fois semblent avoir eu une certaine influence sur le moment du baptême. Ainsi, dans certaines campagnes éloignées, où l'on doit parfois voyager par bateau en l'absence de chemin, les habitants reportent le baptême, comme l'indique cette note de M^{er} Lévêque qui date probablement du XVIII^e siècle : « On attend que le curé soit aux Trois-Pistoles pour baptiser les enfants ce qui fait qu'ils ont que fois [sic] trois semaines et un mois avant qu'ils soient baptisés » (*150^e anniversaire de l'érection canonique de la paroisse de Trois-Pistoles*).

Autres temps, autres mœurs : dans Charlevoix, au début du XX^e siècle, on baptise le jour même de la naissance (Collard, 1999) Au Saguenay et jusque dans les années 1950, le baptême a lieu dans les quarante-huit heures (Gauthier, 1995b). Colette Moreux, citant B. Favreau, mentionne qu'à Saint-Pierre, village que ces deux auteurs ont étudié, on baptise les nouveau-nés un à deux jours après leur naissance durant la période de 1801 à 1921. À partir de 1941, quelques journées s'accumulent et en 1961 on baptise 16 jours après la naissance (Moreux, p. 164).

Ceux qui assistent au baptême ne sont pas nombreux. Il y a les parrain et marraine et, selon la coutume, la porteuse de l'enfant qui est généralement une parente, la grand-mère, une voisine, plus rarement la sage-femme, la fille engagée ou une femme qu'on veut honorer. Gauthier relève l'aspect honorifique de cette fonction : « Aux yeux de la plupart des informatrices (17/18), la porteuse remplissait une fonction très importante car en plus de s'occuper de l'enfant (5/17), elle était en quelque sorte le substitue de la mère absente (16/17) » (Gauthier, 1991, p. 219). Selon certains auteurs (Gauthier, H. Miner), il arrivait qu'on paye la porteuse pour le service rendu, une "dépende de prestige".

Desdouts et Gauthier (1995a) mentionnent qu'en général le père était présent ; s'il s'absentait, « l'Église ne manquait pas d'exprimer alors son mécontentement » (Desdouts,

p. 17). Cette remarque peut être surprenante si l'on se rapporte à l'Europe où une autre façon de faire semblait prévaloir :

[...] tandis que le véritable exclu de la famille symbolique paraît être de fait le père : en effet, celui-ci se tient souvent à l'église "une marche en dessous" de celle du compère, ou parfois se cache derrière un pilier, soulignant ainsi la position supérieure du parrain sur le plan spirituel. [...] (D'Onofrio, p. 90).

La présence du père à la cérémonie du baptême n'était pas habituelle autrefois. Certains indices montrent qu'il était même volontairement tenu à l'écart. Lorsque les livres paroissiaux alsaciens signalent sa présence, c'est pour insister sur la place qu'on lui assignait : dans les derniers bancs du sanctuaire. Le père ne jouait en effet aucun rôle dans le rituel du baptême ; il n'était que spectateur. (Gélis, 1984, p. 526).

M^{gr} de St-Vallier et son *Rituel*

Deuxième évêque de la colonie, M^{gr} de St-Vallier a produit un catéchisme et un *Rituel du diocèse de Québec*³⁵, paru en 1703. Olliver Hubert a démontré dans son livre toute l'importance du *Rituel* de St-Vallier en ceci que cet ouvrage a servi à la formation des prêtres et a guidé leur pratique. Ce manuel liturgique, ou "livre des sacrements", aura une longue vie car il ne sera remplacé qu'en 1851. Si, du côté des Contre-Réformés protestants on n'accorde pas une telle croyance aux sacrements, chez les catholiques de la Nouvelle-France cette adhésion aux rites aura une « valeur identitaire et sociologique », ce qui expliquera la fixité des procédures en sol canadien français, selon Hubert (p. 60).

St-Vallier a suivi méthodiquement les recommandations du concile de Trente qui réaffirmait l'efficacité rituelle. Malgré certaines différences concernant les formules et les rites, le *Rituel* de St-Vallier reste conforme à la liturgie du rituel de Paul V. Il constitue l'un des moyens d'uniformiser et de contrôler la pratique des sacrements. Les visites, ou campagnes d'inspection, des évêques dans les paroisses ont aussi participé à une certaine vérification du rite, mais ce contrôle a été davantage administratif et souvent ces visites n'ont eu lieu qu'aux quatre ou cinq ans. Le *Rituel* de St-Vallier a donc un rôle particulièrement structurant après la Conquête, au moment où de jeunes prêtres canadiens font leur entrée dans les

³⁵ Jusqu'en 1836 le diocèse de Québec sera le seul diocèse de la vallée du Saint-Laurent (Charbonneau, La-Rose, p. XIII). En 1836, il y en aura deux : Montréal et Québec. En 1900, cela augmente à onze. Et en 1936, il y en aura 21 (Malouin, p. 36).

ordres ; les contacts avec la France sont à ce moment rompus, tandis que ceux avec Rome se raréfient. Grâce au *Rituel* et à la reproduction de ses rites, l'Église maintient un encadrement de la vie paroissiale, mais à partir « d'une histoire spécifiquement canadienne du rituel » (Hubert, p. 116).

Mais que dit le *Rituel* concernant le baptême ?

On doit remarquer que l'Église veut que l'on jette l'eau sur une partie considérable de l'enfant, comme peut être la tête, la poitrine, les épaules ; sans quoy il y a à douter que le Baptême fût valide. On ne laissera pas en ce cas d'un extreme danger, de baptiser sous condition un enfant qui est encore dans le ventre de sa mere, sur la partie qui paroît, quoi qu'elle ne soit pas considerable. Le Baptême ne seroit pas valide non plus, si l'un versoit l'eau, & l'autre prononçoit les paroles ; & il est absolument necessaire que ce soit la même personne qui fasse l'un & l'autre en même temps (*Rituel du diocese de Québec, publié par l'ordre de Monseigneur de Saint Valier Evêque de Québec*, p. 17, cité par Hubert, p. 42).

Pour les fonts baptismaux, c'est-à-dire tout le matériel nécessaire au baptême, lorsqu'il n'y a pas de baptistère, le clergé se doit de les enfermer « dans une armoire fermant à clef, que l'on dispose au banc d'œuvre l'été et dans la sacristie l'hiver » (Hubert, p. 232). Les saintes huiles sont aussi tenues sous clé, de même que le baptistère. Le *Rituel* prescrit que les fonts soient situés au bas de l'église, du côté de l'évangile, qu'ils soient entourés d'une balustrade, et dorés si possible ; toutefois, il faudra attendre le XIX^e siècle pour réaliser ces conditions.

L'ondoïement³⁶

Le pire, ce n'était pas la mort ; elle était alors tellement familière qu'elle faisait partie de la vie. Le pire, c'était cet enfant mourant sans avoir été ondoyé [...].

JACQUES GÉLIS, *L'arbre et le fruit*

En raison des particularités socio-géographiques de la Nouvelle-France, telles que l'étendue des paroisses, la structure des rangs, l'absence de routes et le climat, il semble que la pratique de l'ondoïement, version minimaliste du baptême, se soit rapidement propagée sur l'ensemble du territoire. Dès 1703, le *Rituel* recommande au curé

36 Pour ce thème, voir l'étude de Hélène Laforce, *Histoire de la sage-femme dans la région de Québec*.

“d’avoir soin dans les prônes d’apprendre à leurs paroissiens la manière dont on peut conférer ce sacrement dans une nécessité pressante” et de conseiller à leurs ouailles d’avoir sur eux, lors du trajet jusqu’à l’église, “de l’eau dans quelques vaisseaux pour les baptiser lorsque les enfants donneront des signes de mort” (*Rituel du diocèse de Québec*, cité par Laforce, p. 33).

La formule sacramentelle qui doit être dite au moment où l’ondoyeur verse l’eau se résume ainsi : “Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.” Mais ces paroles varient suivant la situation lors de l’accouchement :

Ainsi les expressions “si tu es homme”, “si tu es capable de recevoir le baptême”, “si tu n’es pas baptisé”, doivent être prononcées suivant que l’enfant est monstrueux, inerte ou que la naissance est impossible. Si la mère vient à mourir avant d’être délivrée, l’enfant doit être retiré du corps avec promptitude et être baptisé (Laforce, p. 34).

Le *Rituel* spécifie la nécessité qu’il y ait des témoins lors du rite. Et si l’enfant survit, le curé complètera à l’église les éléments manquants du rite : exorcisme, onction, ... éléments « de “haute antiquité [qui] produisent une augmentation de grâce dans ceux qui les reçoivent” » (*Rituel*, cité par Hubert, p. 283). En 1653, un texte ecclésiastique rappelle que

[...] la parenté spirituelle ne naissait pas entre les parrain et marraine seulement présents lors des cérémonies supplétives, le baptisé et ses parents, mais seulement entre l’ondoyant, l’ondoyé et ses parents. Si donc parrain et marraine ne sont pas là au moment de l’ondolement, c’est-à-dire du baptême proprement dit, pour tenir l’enfant, la parenté spirituelle ne naît pas (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 53).

L’ondolement concerne au départ les situations d’urgence. Selon Laforce (p. 35), qui a relevé les mentions d’ondolement, cette pratique survient au moment même de l’accouchement dans 60,78% des cas ; soit “dans le sein de sa mère”, ou “avant de venir au monde” dans 13,72% des cas. En cas extrême, l’Église permet le baptême *in utero* ; Chantal Collard (1999) désigne par “baptême de chair” cette pratique rituelle de la sage-femme touchant le fœtus non encore délivré. « “Si la mère vient à mourir avant que d’être délivrée”, recommande le *Rituel*, “l’enfant doit être tiré de son corps avec toute la promptitude, et précaution possible, pour le pouvoir baptiser”. » (*Rituel*, cité par D. Lemieux, 1985, p. 83).

Pour la région de Charlevoix, Jean-Philippe Gagnon mentionne un “baptême de sang”, expression qui semble particulière à la région :

Lorsque le nouveau-né était faible, informe, prématuré ou mort, on lui administrait d’abord le baptême sous condition, appelé baptême de sang. Pour ce faire, on lavait un pied ou une main du rejeton, puis avec un peu de sang de la mère, on faisait un signe de croix en pro-

nonçant les paroles sacrées : “Je te baptise, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit...” (JP Gagnon, 1979, p. 87-88)

Par ailleurs, l'ondolement ne peut se faire que si l'enfant est vivant, sinon il y aurait sacrilège³⁷. Une formule peut être employée si on ne peut certifier que l'enfant vit encore : “Si tu es vivant, je te baptise, ...” (Burguière et Lebrun, p. 100). Relevée chez quelques auteurs français, nous ne savons pas si cet énoncé était employé au Québec.

Laforce dédramatise la pratique de l'ondolement qui, au départ, ne devait être administrée que lors de “nécessité pressante” :

[...] ce climat de mort et d'angoisse s'ajuste mal au vécu de la colonie où plus de 70,35% des ondolements masculins sont suivis d'un baptême. Ensuite, parce que ces témoignages des maris sont trop fréquents, particulièrement au début de la colonie, et leurs ondes trop localisées en certaines régions et certaines périodes [...] pour n'être que le seul fait de suites fâcheuses (Laforce, p. 54).

Denise Lemieux va dans le même sens en expliquant qu'au XIX^e siècle, M^{gr} Plessis dénoncent les nombreux ondolements qui se font sans nécessité et qui sont suivis d'un baptême à l'église (D. Lemieux, 1985, p. 87).

Il existe une hiérarchie pour l'administration de l'ondée. Le prêtre a préséance sur le laïque, et l'homme sur la femme. Cependant, « [...] en cas de nécessité, toutes sortes de personnes “même les femmes, les hérétiques et les infidèles” peuvent procéder au rite (*Rituel*, cité par Laforce, p.34). Dans la mesure du possible, le nouveau-né doit être baptisé par n'importe quelle personne autre que les parents. Laforce remarque que l'ondolement par les parents est peu fréquent et interprète les huit cas dénombrés comme des situations extrêmes (Laforce, p. 52). Supposons que c'est justement en raison d'une “situation extrême” qu'à la première page du tout premier registre en Nouvelle-France il est inscrit un acte d'ondolement par un “anglois” :

Le 9 febvrier 1631. Un anglois baptisa Elizabeth fille de Guill^{me} Couillard et Guillemette Hébert. Furent parrains Louis Kerk et M^r Adrien duChesne Chirurgien. Et puis envⁿ le 20 de febv. 1633, luy furent conférées les Cérémonies du baptesme a Notre dame des Anges par le P. J. de Brebeuf (Roy, p. 405).

³⁷ Autres temps, autres mœurs : en 1970, le *Guide pastoral du baptême des enfants*, reprenant l'*Ordo Exsequiarum* (1969), mentionne : « Si un enfant dont les parents désiraient le baptême meurt avant d'avoir été baptisé, on peut lui faire des funérailles chrétiennes » (Guide pastoral, p. 17).

Il semble que le grand-père maternel ait eu un rôle privilégié pour administrer le rite ; ceci serait dû au fait qu'il accompagnait peut-être sa femme pour l'accouchement de leur fille, soit qu'il résidait chez cette dernière. Quoi qu'il en soit, outre les sages-femmes, l'Église a nommé des responsables pour cette tâche. Dans les registres de certaines régions, on retrouve des qualifications telles que *nommé à cet effet, approuvé pour cela* ou *en l'absence du curé* (Laforce, p. 58). L'auteur croit que cette désignation concernait davantage les campagnes³⁸. « Leur grand nombre [d'hommes ondoyeurs] prouverait davantage l'agrandissement des localités non desservies par un missionnaire que la concrétisation d'une habitude masculine qui aurait pu nous laisser supposer un accoucheur » (*Ibid.*).

Avant 1700, on recourt à la parenté ou au voisinage dans 50% des ondolements. La coutume va se modifier après 1730 avec l'avènement plus répandu et institué des sages-femmes. Déjà, entre 1700 et 1729, 49,15% des ondolements sont le fait de sages-femmes (Laforce, p. 64). En fait, bien que la première sage-femme officielle de Québec soit mentionnée en 1654, il faut attendre 1722 pour l'arrivée de la première sage-femme entretenue par le roi. Suite à la publication du *Rituel* (1703), les curés doivent faire élire³⁹ et assermenter les sage-femmes après qu'elles aient été instruites, interrogées et jugées capable de baptiser tel que recommandé par le *Rituel* (Laforce, p. 156). Car n'est pas sage-femme qui veut : en 1680, un édit royal interdit aux protestantes cette fonction (Gélis, 1984, p. 495 ; Laforce, p. 31). Le rôle de la sage-femme aura son importance bien au-delà de la simple technique d'accouchement et de l'ondolement. En plus de présenter une conduite chrétienne exemplaire, l'accoucheuse sera impliquée dans le contrôle des naissances :

Elle ne devait fournir "aucun autre veuvage ou autre médicament pour provoquer l'avortement", que la femme soit mariée ou célibataire. Elle ne devait recevoir aucune femme débauchée sans en avoir prévenu le commissaire, se devait de faire les rapports sur les enfants exposés, de se tenir à la disposition du procureur pour toute expertise [...] (Laforce, p. 156).

³⁸ Ainsi, Serge Gagnon, dans *Mariage et famille au temps de Papineau*, mentionne un dénommé Jean Otis, nommé par l'évêque pour ondoyer à « petit Matane » dans les années 1824. Le personnage sera dénoncé pour « avoir prêté son ministère à un mariage ».

³⁹ « [...] les sages-femmes se faisaient élire par les femmes tel qu'en atteste un acte assermenté fait à Québec par Catherine Guertin, sage-femme, et certifié par C. Dautat, prêtre : "Aujourd'hui le 12 février 1713, Catherine Guertin, femme de Denis Verono, de cette paroisse, âgée d'environ 46 ans, a été élue dans l'assemblée des femmes, à la pluralité des suffrages pour exercer l'office de sage-femme..." » (Boyer, p. 382)

Dans les cas de naissances illégitimes, il revient à la sage-femme de provoquer *in partus doloribus* “la dénonciation du père” par la femme en couches, rôle qui ne sera cependant plus obligatoire à partir de 1719 (Laforce, p. 172). Il est à noter qu’en France, deux législations de 1723 et 1732 vont interdire aux clercs d’inscrire sur les registres le nom du père à partir de la simple déclaration de la mère ou de la sage-femme (Lefebvre-Teillard, 1996, p. 316). Il semble que les sages-femmes aient favorisé des « adoptions » d’enfants illégitimes si l’on en juge cette ordonnance de l’intendant Bégon en 1722 : “ [...] que quelques unes des femmes qui sont appelées à ces accouchements transportent les enfants ainsi nés hors de la paroisse de leurs naissances” » (*Archives des Colonies*, cité par Laforce, p. 173). Le nouveau *Rituel Romain* de 1864 maintiendra la formule du serment des sages-femmes exigée par les curés car « “Le choix des sages-femmes est de la plus haute importance pour la société, puisque la santé et la vie des mères et des enfants, et même le salut éternel de ceux-ci sont souvent entre leurs mains” » (*Rituel Romain*, cité par Laforce, p. 169). Jacques Gélis mentionne que pour la France, outre les motifs d’ordre natalistes, on avait le souci de « [...] lutter contre les avortements et les infanticides, dont les matrones sont accusées d’être trop souvent complices » (Gélis, 1981, p. 109). Les premiers statuts et règlements concernant les sages-femmes de Paris seront élaborés vers 1560 (Gélis, 1984, p. 408).

En plus de ses tâches à l’accouchement, la sage-femme sera “porteuse” au baptême à partir du XIX^e siècle. Hélène Laforce qualifie ce rôle de « fonctionnaire ecclésiastique » du fait que la sage-femme doit aussi faire rapport au curé des naissances qui ont eu lieu. Si la marraine est absente, c’est encore à la sage-femme qu’on aura recours pour tenir le nouveau-né sur les fonts baptismaux.

Ondoyer un enfant, c’est aussi lui donner un nom. Dans la région de Charlevoix au XX^e siècle, Garneau a relevé que les prénoms Marie et Joseph peuvent être attribués « aux fœtus sexués nés avant terme, aux enfants morts-nés, aux enfants ondoyés morts sans baptême. Les fœtus dont le sexe est indéterminé ne reçoivent pas ce nom » (Garneau, p. 44). Le cas des enfants morts-nés est particulier : en principe, ces enfants ne peuvent être ondoyés. Bien que l’auteur n’ait rencontré dans les registres aucune appellation désignée par « anonyme » pour ces enfants, elle cite une autre étude faite au Saguenay :

On trouve dans les registres d’état civil des actes concernant les enfants morts-nés : ni ondoyés, ni baptisés, ces enfants sont simplement inhumés, ce qui donne lieu à l’établissement

d'un acte de sépulture. Ces actes sont identifiés, en marge et dans la table des matières du registre, par la mention "anonyme", suivie du nom du père. Mais par ailleurs, les enfants qui ne vivent pas assez longtemps pour être baptisés, mais assez pour être ondoyés, sont également désignés sous le terme : "anonyme" et ils donnent également lieu à l'établissement d'un acte de sépulture (Pouyez, Lavoie *et al.* : 51, cité par Garneau, p. 44).

Il est fort probable cependant que ces actes de sépulture soient une pratique récente, car avant 1830 les corps d'enfants morts sans baptême étaient enterrés à l'extérieur du cimetière, dans des lieux non sacrés et non marqués. Ce n'est qu'au milieu du XIX^e siècle que ces corps et ceux des protestants seront regroupés dans un enclos adjacent au cimetière. À l'inverse, les enfants morts avant l'âge de sept ans, mais baptisés, auront droit à un tout autre traitement :

Deux évêques, Hubert (visites de 1767 à 1775) et surtout Signay (visites de 1840 à 1844) exigeaient que l'on sépare les corps d'enfants des corps d'adultes, au moins dans l'espace, sinon par une barrière. Signay suggère un "espace distingué" par une ligne de piquets ou une petite palissade. Il s'agit en fait d'une ségrégation valorisante. Les "petits baptisés", enfants morts avant l'âge de sept ans, sont "purs", "innocents" : ils n'ont pas eu le temps d'être corrompus par le péché. Aussi vont-ils directement au "paradis" sans passer par une période d'expiation.

[...] Les enfants morts sans baptême, au contraire, sont enterrés sans cérémonie et dans une terre non consacrée, parce qu'ils sont demeurés prisonniers du poids du péché originel. Il faut donc pratiquer un autre enclos, "jouxant le cimetière des fidèles mais séparé de celui-ci" (Hubert, p. 236).

De même, Gauthier notera, pour la région du Saguenay : « Toutefois, lorsque le bébé n'avait pu être ondoyé avant son décès, il était enterré dans un coin retiré du cimetière, (Gauthier, 1991, p. 205).

Encore aujourd'hui, il arrive que certains enfants soient ondoyés dans les hôpitaux québécois⁴⁰. On ne relève que quelques cas par année. Les hôpitaux ont des registres pour les ondolements ; à la fin de l'année, les données sont transmises à la paroisse qui est attitrée à l'hôpital, habituellement celle où est située le centre hospitalier. Si l'enfant ne décède pas, les parents sont invités à compléter la célébration du baptême dans leur paroisse. L'enfant ne sera pas re-baptisé mais les symboles seront repris, exception faite de l'onction d'eau.

⁴⁰ Information recueillie auprès de l'abbé Benoît-Marc Boyer, chancellerie de l'archevêché de Montréal.

Le parrainage

Une première évidence s'impose : le parrainage en terre d'Amérique n'aura pas toute l'importance qu'on lui octroie en France. Toutefois, être parrain ou marraine implique qu'on "est dans les honneurs" et qu'on en retire un certain prestige.

Dans son étude sur Bois-Vert, Jean Allard remarque que le rôle religieux qui incombe aux parrain et marraine n'est jamais complètement rempli : « L'aspect religieux du rôle de parrain et marraine se termine pour ainsi dire à la sortie de l'Église après le baptême. » (Allard, p. 199). Le rôle sera donc davantage social ; il permettra au filleul d'avoir une relation privilégiée avec ses parrain et marraine. Allard note d'ailleurs une « attitude de complicité » entre le filleul et ses parents spirituels.

Quelques chercheurs ont tenté de découvrir comment se faisait le choix des parrains et marraines. Gauthier a tiré quelques grandes lignes en ce qui a trait au parrainage des premiers-nés au Saguenay, fin XIX^e siècle, milieu XX^e siècle⁴¹. Elle remarque que les stratégies du choix procède selon une « dynamique de changement et de diversité culturelle » qui remet en question « l'image d'un parrainage ancré dans la tradition. » (Gauthier, 1995b, p. 132). À la fin du XIX^e siècle, plusieurs parrains et marraines sont des non-apparentés, surtout durant la période 1880 et 1895. Lorsqu'on les écartera du parrainage, on cessera de même de choisir les parents du troisième degré. À partir de 1941, le choix ira aux parents du second degré. Aucun motif précis ne permet d'expliquer cette mutation saguenayenne.

En ce qui a trait au parrainage de type croisé (parrain et marraine de deux lignées différentes), il semble que nous n'en ayons eu que très peu de cas, contrairement à la France où ce modèle a eu cours sur une longue période. Gauthier se demande si ce modèle était plus fréquent avant la période étudiée. Malheureusement, avant 1890, aucune information concernant la nature des liens entre l'enfant et ses parents spirituels ne figure dans les actes de baptême. Il faut attendre 1919 pour qu'un amendement ecclésiastique contraigne le clergé à inscrire cette information dans les registres.

⁴¹ Voir Josée Gauthier, 1995.b, « Le parrainage des premiers-nés au Saguenay : orientations méthodologiques et résultats préliminaires (fin 19^e siècle, milieu 20^e siècle) ».

Malgré certaines croyances, le choix des grands-parents semble être une stratégie assez récente qui est apparue au début du XX^e siècle. Entre 1880 et 1895, « seulement 14% des hommes [grands-pères] et 5% des femmes [grands-mères] contribuèrent au parrainage. » (Gauthier, 1995b, p. 133). Il faudra attendre les décennies 1940 et 1950 pour voir culminer le choix impliquant les grands-parents pour le parrainage des premier et deuxième enfants. Cette manière de faire saguenayenne confirme ce qui s'est passé ailleurs au Québec. Une différence cependant concerne le sexe du premier-né : pour le Québec, en général, si l'enfant est de sexe masculin, on choisit les grands-parents paternels. Au Saguenay, la tendance de choisir les grands-parents paternels se faisait autant pour un garçon que pour une fille, pour la période comprise avant 1941. La branche paternelle sera privilégiée dans toutes les stratégies impliquant des apparentés, tant pour les parrains que pour les marraines. Gauthier pose une hypothèse pour expliquer ce choix : les parents étaient peut-être plus souvent établis dans la paroisse des grands-parents paternels. L'hypothèse géographique n'est cependant pas satisfaisante car elle évacue trop rapidement les enjeux d'alliance et de filiation que recouvre toute parenté.

Mentionnons enfin que le modèle du couple conjugal apparaît assez tardivement, ce que souligne aussi l'étude faite par Allard à Bois-Vert, au Québec : « On peut aussi signaler que cette habitude de choisir un couple pour parents rituels d'un enfant existait beaucoup moins avant 1945, soit seulement 23% des cas en comparaison de 53% après 1945 » (Allard, p. 205). À Bois-Vert, de 1932 à 1955, seulement 5% choisira le parrainage par les grands-parents ; mais dans 2/3 des cas, si l'enfant est un garçon, on favorisera le côté paternel, et si l'enfant est une fille, les 2/3 des familles iront du côté maternel.

Concernant le choix de parrain et marraine non apparentés, certains auteurs confirment l'existence de ce modèle aux premiers temps de la colonie. Ainsi, Geneviève Ribordy note que, selon les registres de baptêmes d'enfants nés de couples mariés entre 1621 et 1729, la grande majorité des parrains et marraines ne semblent pas être apparentés aux parents en raison « de la faible corrélation entre les noms de famille des parents spirituels et naturels ». Ribordy fait néanmoins une mise en garde quant à la précision des recherches :

Évidemment, cette corrélation des noms de famille ne traduit que partiellement l'origine familiale des parrains et des marraines ; elle écarte les parents par alliance qui ne portent pas un nom de famille correspondant, et englobe, à cause de l'homonymie, des parrains et des marraines qui ne sont pas membres de la famille (Ribordy, 1995, p. 79).

Se référant à M. Trudel, Denise Lemieux confirme aussi le modèle des non-apparentés dans les premiers temps de la Nouvelle-France :

Marcel Trudel confirme pour les premières années de la formation de Montréal, l'existence d'une pratique consistant à choisir parmi les membres des classes élevées les parrains d'au moins deux tiers des baptisés. Pour Montréal au XVII^e siècle, c'est le contexte missionnaire qui favoriserait le départ d'une véritable "course aux filleuls", certains personnages cumulant plusieurs parrainages. Quelques auteurs notent la coutume des seigneurs canadiens d'être parrains d'un enfant de leurs censitaires. Des avantages immédiats pouvaient être retirés de ces choix puisque, selon Philippe Aubert de Gaspé, le parrain fournissait le vin pour la mère et pour le repas de compéragé. À plus long terme, selon Marcel Trudel, il semble que l'usage imposait au parrain de s'occuper du filleul orphelin de père (D. Lemieux, 1985, p. 88).

Ribordy émet l'hypothèse que les grandes distances en Nouvelle-France amenaient certaines contraintes : les nouveau-nés devant être baptisés sans délais, « [...] le temps devait souvent manquer pour faire venir celui qu'on aurait préféré comme parrain ou marraine. On devait donc se contenter de désigner un voisin [...] » (Ribordy, 1995, p. 80). N'était-ce seulement qu'un choix contraint ? Desdouits mentionne l'importance qu'on attribuait aux voisins dans les campagnes ; les nécessités de la vie obligeaient alors chacun à s'entraider.

Pendant très longtemps et dans nombre de familles, en particulier lorsqu'elles habitaient dans des endroits relativement éloignés du village, il existait ce que l'on peut appeler "le culte du voisin". Les voisins immédiats avaient alors quelquefois plus d'importance que les oncles et tantes car l'aide réciproque que se fournissaient ces familles était constante (Desdouits, p. 17).

Il semble que dans les milieux parlementaires français, à la fin du XVII^e siècle, la stratégie de choisir les parrains et marraines à l'extérieur de la famille ait eu cours :

En procédant à un tel choix, on manifestait "une apparente indifférence au caractère patrimonial du prénom" ; on accordait au contraire sa préférence à l'élargissement du lignage, au renforcement des alliances qui privilégiaient la dimension sociale, horizontale du parrainage. On se détachait du monde ancestral, vertical, d'un passé que l'on était de moins en moins capable d'assumer (Gélis, 1984, p. 546).

Cette remarque est doublement intéressante si on la reporte au contexte de la Nouvelle-France. Le monde ancestral de la colonie, qui plus est après la Conquête, ne représentait sûrement pas les mêmes assises qu'en Europe. Il est malheureux que les données et registres concernant le parrainage entre 1600 et 1900 soient si avares d'information.

Pour les périodes un peu plus récentes, les commentaires se ramènent beaucoup au propos de Miner concernant le village de St-Denis : « Le parrain et la marraine étant généralement

de proches parents de l'enfant, on ne conçoit pas leur rôle comme comportant des devoirs ou des obligations particuliers après la cérémonie du baptême proprement dite » (Miner, p. 235). Toutefois, dans son étude sur les Lavallois, Sœur Marie-Ursule apporte une information qui peut paraître surprenante du fait qu'elle ne soit pas mentionnée par d'autres auteurs : « Le choix des parrains n'a pas seulement une importance mondaine, mais comporte des obligations précises d'aider le filleul dans la vie. À Laval, il y a beaucoup de parrains qui élèvent leur filleul, la mère étant morte » (Sœur Marie-Ursule, p. 94). Peut-être ces "obligations" étaient-elles davantage courantes au début de la colonie, en raison des fréquentes mortalités. Suite à sa recherche dans la région de Charlevoix, Chantal Collard a rencontré une autre réalité :

Le parrainage et marrainage n'impliquent pas que l'on soit obligé de recueillir son ou sa filleule. Cette filiation symbolique, dont on aurait pu s'attendre à ce qu'elle joue un rôle majeur dans une société aussi catholique, vient bien après d'autres considérations, comme la disponibilité, le nombre et le sexe des enfants des parrains et marraines. Pourtant, dans la moitié des cas environ, on choisit comme parrains et marraines des couples mariés (Collard, 1991, p. 142).

Il est vrai qu'encore aujourd'hui il persiste toujours, dans l'imaginaire des parents, cette idée que les parrain et marraine pourraient les remplacer en cas de décès. Par ailleurs, obligations ou pas, il est bien évident que pour une famille ayant plusieurs enfants, elle voit ses liens se ramifier et s'intensifier avec les parrains et marraines choisis au sein de la parenté, ou venant de l'extérieur.

Allard mentionne que « [...] la coutume veut que deux enfants d'une même famille n'aient pas les mêmes parents rituels » (*Ibid.*, p. 212). Par ailleurs, demander à des célibataires de remplir les rôles de parrain et marraine risque de susciter un mariage entre eux. Quant aux religieuses, elle ne peuvent être marraines « [...] alors que les prêtres peuvent parrainer tout au long de leur vie (ils doivent néanmoins demander une permission à l'évêque à cette fin) » (Collard, 1999, p. 107).

Il revient au parrain de défrayer les coûts liés au baptême (Miner, p. 235). Ainsi, à la cérémonie, l'une des principales fonctions du parrain consiste à faire sonner les cloches au moment de quitter l'église. Aux dires de certaines informatrices (4/19) de Gauthier, « [...] cette dernière obligation était très importante, car en l'absence de la sonnerie des cloches, l'enfant risquait de devenir sourd » (Gauthier, 1995a, p. 366). Cet auteur, ainsi que Jean-

Philippe Gagnon et Anne-Marie Desdouits mentionnent que les cloches sonnaient selon une durée variable, en regard du montant donné par le parrain : cinq dollars pour le carillon mais beaucoup moins pour une ou deux cloches (Gauthier, 1991, p. 231). Aussi, la sonnerie avait un rôle communautaire : « Les cloches assumaient elles aussi une fonction d'intégration ; elles annonçaient à toutes les personnes de la paroisse que la communauté chrétienne venait d'accueillir un nouveau membre » (JP Gagnon, 1979, p. 110). Zonabend mentionne qu'en France on ne faisait pas sonner les cloches dans le cas d'un nouveau-né illégitime. Elle ajoute que les cloches « solennellement baptisées, ointes des saintes huiles et nanties de prestigieux parrains, jouent aussi, du fait de leur caractère sacré, socialisé, un rôle de protection de la communauté locale et du nouveau-né » (Zonabend, 1986, p. 660).

La fête familiale qui suit le baptême est parfois désignée par le terme "compérage" chez certains auteurs. Cette fête consiste soit en une collation ou en un souper suivi d'une veillée de cartes ou de danse auxquels sont invités les parrain et marraine, la porteuse et les proches parents (une vingtaine tout au plus). Selon l'enquête de Gauthier, en plus de payer pour les cloches et la fête, le parrain offre des cadeaux à sa commère (14/16), au nouveau-né (11/16) et à la mère (9/16), parfois à la porteuse (6/16). Si le parrain ne pouvait défrayer toutes ces dépenses, il semble que le père payait lui-même pour les cloches et la fête (Gauthier, 1991, p. 231-232).

Le tabou de la naissance et les "relevailles"

Le domaine de la sexualité et, conséquemment, celui de la procréation ont pendant des millénaires été entourés de tabous. Analysant le rapport entre les domaines privé et public, Hannah Arendt traite brièvement des « choses secrètes », soit la naissance et la mort. « [...] le foyer était le lieu de la naissance et de la mort qui doit rester caché au domaine public parce qu'il abrite les choses cachées aux regards, impénétrables à la connaissance. Lieu caché, parce que l'homme ne sait pas d'où il vient quand il naît ni où il va quand il meurt » (Arendt, p. 104). Elle note que ce qui a besoin du secret, « [...] c'est la part corporelle de l'existence, ses aspects liés à la nécessité du processus vital [...] » (*Ibid.*, p. 114). Les découvertes scientifiques ont créé une réelle transformation quant à tout ce qui touche la naissance : le secret des choses s'est complètement modifié dans les dernières décennies. La

participation des médecins à l'accouchement puis l'hospitalisation pour accoucher semblent être les premières manifestations de ce profond bouleversement. Les femmes accoucheront à l'hôpital à partir des années 1930-1940. Toutefois, jusqu'en 1949, les règles de l'Hôtel-Dieu de Québec interdiront l'hospitalisation pour accouchement (Laforce, p. 30). L'hospitalisation obligatoire pour l'accouchement deviendra effective en 1950 (Desdouits, p. 16). Issu du domaine du sacré, la naissance s'inscrira progressivement dans le domaine médical.

Si, aujourd'hui, il est possible de constater l'incroyable écart entre l'avant et l'actuel, prenons-nous bien la mesure de ce saut ? Du silence et des secrets du corps aux échographies et photos du fœtus, c'est toute la dimension liée aux origines qui se trouve remise en cause. Pour illustrer les transformations survenues, voici quelques éléments tirés de l'histoire.

Selon Desdouits « Dans le Québec traditionnel, encore majoritairement rural au tout début du XX^e siècle, tout ce qui concerne la naissance d'un enfant est secret et strictement féminin, et ce dès les premiers symptômes d'une grossesse » (Desdouits, p. 14). Gauthier remarque que même au début du XX^e siècle, les jeunes Saguenayennes qui se mariaient avaient très peu d'information concernant la sexualité. Dans son enquête, l'auteur remarque que seulement deux informatrices sur 17 avaient abordé le sujet avec leur mère ; les mères ayant alors parlé de l'obligation de faire le "devoir conjugal". Deux autres informatrices ont reçu des directives de leur curé lors de la confession précédant le mariage. Le prêtre expliquait qu'avec le mariage le rapport au corps se modifiait : « "Le Bon Dieu t'a donné un corps, il ne t'appartient plus. Tu vas devoir suivre les devoirs (sic) de ton mari." » (Gauthier, 1991, p. 46).

Si l'on ne parlait pas de sexualité, le sujet entourant la naissance était tout aussi secret. Trois remarques de femmes nées fin XVIII^e-début XIX^e siècles confirment ce fait :

"C'est vrai qu'on cachait ça, c'était bête dans le fond, le curé nous disait d'être en famille et il fallait pas que le monde le sache." [...] "Dans notre temps quand tu étais en famille, il fallait pas que ça paraisse, on portait nos corsets jusqu'à la fin" (Canuel, p. 25) — "Les sauvages ont passé, c'était la seule explication qu'on nous donnait pour expliquer qu'il y avait un nouveau bébé dans la maison. Pour expliquer pourquoi la mère était couchée, ils disaient que les sauvages l'avaient battue, je ne comprenais rien là-dedans" (*Ibid.*, p. 97).

Avant 1940, l'accouchement se déroule à la maison car dans les hôpitaux on ne considère pas l'accouchement comme une maladie. Les départements d'obstétrique dans les hôpitaux

québécois ne se développent qu'au cours du XX^e siècle. Avant que les femmes ne soient hospitalisées, une coutume liée à la période post-accouchement a eu cours : les relevailles.

Au Québec, selon l'entendement commun, les relevailles consistent en une période d'isolement de 40 jours durant laquelle la mère ne sort pas de la maison. Il semble qu'aujourd'hui, on ne retienne que l'aspect de convalescence pour la mère, mais la coutume recouvre bien davantage. L'accouchement a produit chez la mère un état d'impureté. Ainsi souillée, elle ne peut se présenter aux autres. Si la parturiente n'est pas présente à la cérémonie du baptême, le motif premier n'est donc pas pour lui accorder du repos :

Car si, vers les années 1950, l'absence fréquente de la mère au baptême se comprenait par la faiblesse physique due aux suites de l'accouchement, cette justification ne venait que camoufler ou adapter cette règle ancienne qui voulait que la femme ne puisse retourner à l'Église sans avoir été purifiée. Purification qui s'effectuait par une cérémonie qui sera encore décrite et recommandée en 1950 dans le rituel de Québec et qui contraste fortement avec la fierté de la nouvelle mère québécoise (Laforce, p. 45).

Il semble que cette absence remonte à plus d'un millénaire : « Cette exclusion relève probablement des anciennes interdictions lévitiques qui frappent la femme jusqu'à ses relevailles [...] » (D'Onofrio, p. 90). Isolée au sein de sa société, ce n'est qu'avec la cérémonie des relevailles que la mère sera purifiée afin de pouvoir réintégrer la communauté : « [...] une cérémonie religieuse de « relevailles » qui est une purification, car seulement après que soit tombé le tabou sexuel, peut-elle retourner à la messe, donc être réintégrée à la société religieuse, puis au monde social [...] » (Segalen, 1998, p. 40-41). En France, la cérémonie des relevailles a maintes fois été citée par les auteurs. Ne citons que ceux-ci :

Au bout de ces deux, trois ou quatre semaines, rarement les quarante jours rituels, a lieu une cérémonie religieuse de purification, empruntée au rite juif auquel s'était soumise la Vierge et désignée le plus souvent sous le nom de *relevailles*. La mère, généralement voilée, se rend à l'église paroissiale où elle est accueillie par le curé qui, cierge en main, prononce une bénédiction purificatoire avant de célébrer une messe à son intention, [...] (Lebrun, 123).

La communion peut suffire à la purification, mais la mère peut aussi avoir recours à un dispositif plus spécifique. Elle se tient à la porte de l'église « sans pénétrer plus avant » et se purifie intérieurement « des fautes [quelle peut] avoir commises dans l'état du Mariage ». Elle est à genoux, un cierge à la main. Le prêtre jette sur elle de l'eau bénite, puis met entre ses mains l'extrémité de son étole et l'introduit dans l'église. La femme s'avance vers l'autel, se met à genoux au balustre et remercie Dieu. Puis le prêtre jette une deuxième fois de l'eau bénite sur son corps (Hubert, p.281).

Cependant, ces relevailles, en tant que cérémonie de bénédiction et de purification à l'église, ne correspondent pas réellement à la pratique des relevailles québécoises. En note

ethnographique de son étude dans la région de Trois-Pistoles, Canuel rapporte deux citations : « Cette cérémonie des relevailles où la femme allait se faire bénir en relevant de couches tend à sortir des mœurs françaises depuis le début du XX^e siècle (Gennfolk 119) et il semble que cette coutume ne fut pas observée en Nouvelle-France (SégCostume NF 226) » (*Ibid.*, p. 106). De notre côté, nous n'avons trouvé aucune confirmation de cette cérémonie à partir de faits connus chez des historiens et des anthropologues. « Les relevailles sont sorties de l'usage depuis longtemps ; nous n'en avons rencontré aucun cas, ni de nos jours, ni de "l'ancien temps" (Sœur Marie-Ursule, p. 95). Gauthier va dans le même sens que ces auteurs, bien qu'elle remarque : « Cependant, pour souligner la fin de leurs "40 jours" et pour remercier le "Bon Dieu d'être encore vivante" (2/8), près de la moitié des témoins (8/16) se rendaient à la messe lors de leur première sortie » (Gauthier, 1991, p. 164). Le *Rituel* de St-Vallier n'emploie pas le terme de "relevailles". Si la cérémonie religieuse des relevailles avait cours au Québec, il semble qu'elle se soit assez rapidement effacée des mémoires. Fait à noter, le *Dictionnaire Bélisle de la langue française* définit les relevailles comme étant : 1/ la cérémonie ; 2/ « repas qui se fait au retour de l'église, à cette occasion ».

Selon Canuel, l'expression "relevailles" était peu usitée dans la région de Trois-Pistoles. Les gens préféraient employer le mot "quarantaine" (Bas St-Laurent, Charlevoix), "relevage" (Charlevoix) et "les 40 jours" (Saguenay). Une informatrice née en 1921 dira : « On était en quarantaine, c'était quarante jours de repos, on sortait pas et il y avait quelqu'un qui venait m'aider à la maison ». (Canuel, p. 105). Pour la région de Charlevoix, JP Gagnon confirme ce confinement à la maison pour des raisons de santé (1979, p. 97). Durant cette période, il semble que les femmes pouvaient refuser d'avoir des relations sexuelles avec leur mari et cela était approuvé par le clergé ; c'est du moins ce que rapporte Josée Gauthier pour la région du Saguenay (Gauthier, 1995a, p. 364). Canuel rapporte aussi deux autres commentaires allant dans ce sens : « "Quand on est dans sa quarantaine, on n'a pas de relations [...]" "On était en quarantaine, on avait la paix du côté du mari, [...]" » (Canuel, p. 105).

La dénomination

En Nouvelle-France, l'attribution des nom de famille et prénom(s) se conforme, grosso modo, aux modèles français. Ribordy, dans son étude sur Sudbury (1989), mentionne que le domaine de la prénomination demeure peu exploré au Canada. Cela est regrettable compte tenu que la dénomination est un révélateur de la famille et des institutions, tels l'Église et l'État.

Le *Rituel* de St-Vallier comporte une « Table alphabétique des noms de Saints et de Saintes que l'on peut donner aux Enfants, au Baptême & à la Confirmation ». Cette liste autorise l'attribution de 1624 prénoms chrétiens, dont 1251 prénoms masculins et 373 prénoms féminins. Mais les nouveau-nés seront loin d'en avoir épuisé toutes les possibilités. La majorité porte des prénoms populaires conformes aux règles de l'Église (Ribordy, 1995 p. 62-71). Gauthier mentionne qu'« advenant une dérogation à la règle, l'officier ecclésiastique était en droit d'ajouter un nom chrétien et de le consigner dans le registre des baptêmes » ; des témoignages de Saguenayens ont confirmé cette pratique (Gauthier, 1997, p. 206).

Dans son étude sur les prénoms en Nouvelle-France, Geneviève Ribordy remarque que dans la colonie, tout autant qu'en France, le corpus de prénoms est restreint, quelques prénoms sont plus populaires que d'autres, et les modèles d'attribution dénotent une forte empreinte religieuse (bien qu'elle ait été plus relâchée chez les nouveau-nés filles). Quelques différences sont toutefois apparues en Nouvelle-France : les immigrants ont intégré plus tôt les prénoms doubles ; il y a eu un attachement régional aux prénoms de la sainte Famille, (les jésuites ayant mis la colonie sous sa protection) ; enfin il est noté une préférence marquée pour les prénoms composés de Marie (Ribordy, 1995, p.126).

L'auteur note un déclin de la transmission des prénoms des parrain et marraine (souvent non apparentés), au profit de ceux des parents et des grands-parents. Cependant, malgré cette perte d'importance, les parents spirituels transmettent leur prénom à plus de la moitié des enfants (Ribordy, 1995, p. 75). Selon une étude de Roy, Landry et Charbonneau pour la période du XVII^e siècle, « 19% des garçons ont reçu à leur baptême un prénom identique à celui de leur père et 53% ont reçu celui de leur parrain. » Mais chez les filles, les proportions sont moindres, soit « 12% d'entre elles se prénommaient comme leur mère et 39%

comme leur marraine », les prénoms doubles composés dont l'un est Marie ayant affecté la comparaison (Roy, Landry, Charbonneau, p. 68).

Il est à noter que M^{gr} de St-Vallier délègue aux parrain et marraine le soin de nommer leur filleul. Dans son *Rituel*, il indique la marche à suivre au moment de la nomination :

Quel nom voulez-vous donner à cet enfant ?

Le Parrain doit prendre l'enfant des mains de la marraine, en sorte que la tête soit appuyée sur son bras droit, et les jambes sur le gauche, et répondra le nom qu'il lui voudra donner (*Rituel*, cité par Ribordy, 1995, p. 75).

L'attribution du prénom des parents est le second modèle privilégié, principalement chez les enfants garçons. Celui des grands-parents se place en troisième position.

Il arrive que deux enfants d'une même fratrie portent le même nom. Lefebvre-Teillard confirme cette pratique pour la France jusque dans la première moitié du XIX^e siècle : « [...] choix des prénoms familiaux qui continuent, comme par le passé, à être donnés à plusieurs enfants de la même famille vivants en même temps » (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 136-137). Ribordy confirme cette pratique dans la nouvelle colonie : « Plus de la moitié des familles n'hésitait pas à reprendre le même prénom pour plus d'un enfant » (Ribordy, 1995, p. 94). Ainsi, un garçon sur trois aura le même prénom, « en tout ou en partie », qu'un frère qui le précède. Les prénoms multiples devaient probablement permettre de distinguer l'un de l'autre. Le prénom répété était en général celui de l'un des parents. Fait intéressant, un élément se transforme dans cette coutume : « Dans les familles formées avant 1680, la majorité des prénoms répétés étaient ceux d'enfants vivants. Mais peu à peu, ceux des enfants décédés furent davantage réutilisés » (*Ibid.*, p. 98-99).

[...] l'enfant est l'habitable périssable du patrimoine symbolique du lignage, surtout paternel. S'il vient à mourir, on le "refait" en donnant son prénom à celui qui naît après lui, comme on "refait" les morts du lignage, en bousculant l'ordre hiérarchique, et en reportant d'urgence le prénom du mort sur l'enfant qui le continue (Bresc, p. 393).

L'un des phénomènes qui a accentué l'homonymie et la concentration des prénoms est celui de l'abandon d'un élément du prénom double. Ainsi, un enfant prénommé Jean-Baptiste à son baptême ne faisait inscrire à son mariage que le prénom de Jean. De même pour de nombreuses Marie-Madeleine, Marie-Anne, ... qui ne gardaient que la particule Marie.

Il appert qu'aux premiers temps des colonies d'Amérique, tant du côté anglophone que francophone, le brassage de population et « le nombre inusité d'enfants vivants a forcé les colons à adopter de nouveaux comportements » (Ribordy, 1995, p. 124). Ce qui n'empêche pas que soient conservées les bases européennes. En raison des stratégies d'attribution des prénoms, Ribordy émet l'hypothèse que les clivages sociaux étaient peu marqués en Nouvelle-France et que les catégories socioprofessionnelles se sont amenuisées au fil des ans (*Ibid.*, p. 131).

Une autre recherche mérite d'être soulignée : celle de Josée Gauthier concernant les modèles de prénomination au Saguenay durant la période de 1880 - 1970. À ce moment, le modèle promu par l'Église est fidèlement respecté : seulement 2,8%⁴² des prénoms masculins sont d'origine profane. Cependant, du fait que les gens semblent avoir oublié l'origine religieuse des prénoms et leurs fonctions initiales, l'auteur parle d'une "laïcisation" des prénoms religieux.

Concernant la transmission des prénoms des grands-parents paternels ou maternels, la pratique semble marginale. Moins de 10% des garçons ont reçu le prénom d'un grand-père. À titre indicatif, pour la période comprise entre 1852 et 1861, moins de 10% de fils aînés portent le nom d'un grand-père. Il faut noter que cette pratique augmente légèrement de 1920 à 1950, époque où les grands-parents se retrouvent souvent choisis pour être parents spirituels.

La stratégie qui sera privilégiée entre toutes est celle du transfert du prénom du parrain au filleul. De 1880 à 1969, cette homonymie concernait 25% des individus de l'échantillon BALSAC (excluant les patronymes transmis du grand-père et celui de Joseph) ; alors qu'en 1880, l'homonymie parrain/filleul était de 7,4%, la situation se renverse entre 1930 et 1969, moment où l'homonymie passe à 43%. Ce modèle est donc devenu préférentiel au fil des ans tant pour le parrainage du côté paternel que maternel. Par ailleurs, « [...] près du tiers des cas d'homonymie (31,7%) étaient imputables aux parrains apparentés, mais la contribution des non-apparentés était relativement importante (27,1%) (Gauthier, 1997, p. 217). L'auteur remarque que la transmission des prénoms d'apparentés revêtait davantage

⁴² L'auteur a utilisé un échantillon d'actes de baptême provenant du fichier-réseau BALSAC (Saguenay).

d'importance en France qu'au Québec. Quoiqu'il en soit des stratégies privilégiées, il faut noter que l'attribution de prénoms multiples (deux à cinq) va favoriser l'application en simultané de plusieurs modèles.

Gauthier note que ses résultats et ceux de Ribordy (étude faite à Sudbury, 1989) suggère la progression du modèle de prénomination parrain-filleul, alors que du côté français la situation s'inverse avec le déclin de ce modèle dès le XIX^e siècle :

Celle-ci [la mode en France] aurait favorisé la redéfinition des stratégies préférentielles non plus en fonction de l'intégration d'un individu à la communauté religieuse et familiale, mais plutôt en faveur de sa démarcation. Le prénom servirait dès lors à individualiser au lieu d'intégrer. Ce changement aurait par le fait même désamorcé les impératifs religieux et familiaux (Gauthier, 1997, p. 229).

À l'enfant du lignage, solidaire et dépendant, s'est progressivement substitué au cours des siècles classiques l'enfant individualisé, singularisé. Et les changements intervenus dans la prénomination témoignent précisément de cette évolution des structures et des comportements (Gélis, 1984, p. 537)

Selon Gauthier, si les stratégies québécoises de prénomination ont servi davantage à intégrer l'enfant dans sa famille et sa communauté, en France d'autres stratégies auraient favorisé son individualisation.

Suite à une recherche auprès d'individus effectuée à Bois-Vert au Saguenay en 1982, Brigitte Garneau apporte une information concernant le deuxième prénom :

Le deuxième prénom qu'on donne à l'enfant, "un autre nom de baptême", est la plupart du temps inconnu des porteurs jusqu'à leur première communion et ne fait pas l'objet de nombreux commentaires de la part des informateurs et informatrices. Chacun connaît celui qu'il a reçu, ceux qu'il a transmis, mais il ignore souvent ceux des autres. Il se transmet généralement par les parents qui choisissent le parrain et la marraine et confèrent au garçon le prénom usuel de son parrain et à la fille le prénom usuel de sa marraine (Garneau, p. 45).

Selon cet auteur, si le prêtre se réserve la possibilité de corriger l'orthographe de certains noms, allant jusqu' « à changer des sons, à changer des prénoms au complet », ce sont les mères qui contrôlent l'attribution des prénoms (Garneau, p. 51). Cette remarque est partagée par Jean-Pierre Gagnon et Josée Gauthier ; l'étude saguenayenne de Gauthier démontre qu'en milieu rural, neuf personnes sur dix confirment ce rôle de la mère, côté urbain, cinq sur six personnes ont la même opinion. Dans Charlevoix, la situation est semblable (Gauthier, 1997, p. 204).

N'oublions pas de mentionner que, durant une longue période, il y a eu la coutume de donner comme premier prénom celui de Joseph ou de Marie au nouveau-né, marquant pour ce dernier son appartenance dans la communauté chrétienne et lui donnant une identité sexuelle bien définie. Selon Ribordy, l'attribution de ces prénoms s'est modifiée dans l'histoire car il semble que ce modèle soit allé en progressant. « En Nouvelle-France, alors que le prénom simple est en usage, l'utilisation de Joseph et de Marie dans les prénoms se retrouve dans un peu moins de 10% des baptêmes du XVII^e siècle ». Puis, à Sudbury, entre 1909 et 1913, 83,5% ont Marie dans leur nom alors que le pourcentage est de 68,3% chez les garçons. De 1946 à 1950, le taux augmente chez les filles, soit 88,9%, mais affecte une très légère baisse chez les garçons, avec 65,5% (Ribordy, 1989, p. 185). Chantal Collard confirme ce modèle d'attribution pour la région de Charlevoix au XX^e siècle : « [...] sur tous les baptistères, les enfants portent en premier le prénom de Joseph ou de Marie. L'affiliation à la Sainte Famille est en effet bien plus importante que l'affiliation aux parrains et aux marraines, comme l'a bien vu Colette Moreux » (Collard, 1999, p. 106). Collard a remarqué que les parrains et marraines transmettent rarement leur prénom à leur filleul : « Le prénom des parents spirituels peut apparaître en second sur le baptistère de l'enfant, mais cela est loin d'être répandu » (*Ibid.*, p. 106). Cette remarque ne contredit pas nécessairement l'étude de Gauthier au Saguenay, puisqu'il semble que l'homonymie parrain-filleul ne soit devenu un modèle préférentiel qu'au cours du siècle présent.

Enfin, Ribordy note une pratique particulière, soit la possibilité qu'a la mère de transmettre à son fils son propre nom de famille, « surtout comme prénom secondaire » (Ribordy, 1989 p. 191).

Pour ce qui est du nom de famille, le patronyme semble avoir été de mise dès l'arrivée des premiers colons français au Québec. Garneau note qu'à Bois-Vert, « [...] la mémoire généalogique fait remonter les patronymes jusqu'à l'ancêtre fondateur (mythique ou réel) sans trace de surnoms et sans transformations » (Garneau, p. 39).

Il semble toutefois que le surnom ait été fréquent dans l'histoire généalogique des immigrants, surtout pour les soldats engagés dans les troupes coloniales, tel le Régiment de Carignan (1665-1668). Ainsi plusieurs noms étaient construits selon le modèle du "nom dit" : par exemple, Rousseau dit Beauregard. Pour plus de commodité, il arrivait qu'on raccour-

cisse ces noms dans les registres (Droüin, p. 21). Serge Gagnon nous donne ce témoignage de Joseph-Claude Poulin de Courval Cressé, curé de Neuville :

“[...] plusieurs de cette paroisse prennent des noms qui ne leur appartiennent pas et font écrire ainsi des actes sur les registres et cela depuis environ 40 ans. Ainsi Lefebvre dit Anger est dans les actes d’à présent Anger tout court, Pinel dit la France veut qu’on marque la France et ne veulent pas que l’on mette Pinel dit la France. Il y en a bien d’autres qui ne veulent que du surnom et point du nom ce qui met une si grande confusion dans la génération présente que quoiqu’ils soient presque tous parents, on ne peut connaître la lignée par le changement de nom. Le cas est si peu métaphysique que monsieur Bailly encore qu’il ait mis sur les registres les noms au lieu des surnoms a été obligé de réhabiliter des mariages.” (S. Gagnon, 1993, p. 37)

En France, la révolution va entraîner la rédaction de nombreuses lois dont certaines toucheront directement la dénomination. La loi du 6 fructidor an II (23 août 1794), mentionnera la défense d’ajouter un surnom à son nom propre, si ce n’est pour distinguer les membres d’une même famille (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 123)⁴³.

Les registres paroissiaux

“Donnez-moi vos noms afin que je les écrive en des livres matériels et sensibles, et que Dieu, en même temps, les grave et les imprime en des tables incorruptibles.”

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE (344-400)

De tout temps, les peuples ont enregistré différents actes. Concernant l’Antiquité chrétienne, on a retrouvé des diptyques sur lesquels étaient inscrits des noms de baptisés ; on ne sait cependant pas si cette pratique était généralisée ou obligatoire (LaRose, p. 7). Elle semble cependant en lien avec la nécessité d’une preuve de l’admission au baptême, pour garantir que le sacrement ne soit administré qu’une fois (Loir, en ligne). Il faut attendre au Concile de Latran (1215) pour constater un intérêt quant à l’enregistrement de certains actes et à des listes d’excommuniés. Encore rares avant 1500, la pratique des registres paroissiaux devient plus courante au XVI^e siècle en France et en Italie. La tenue des registres se généralisera au XVII^e siècle sous l’influence de la Contre-Réforme et du Concile de Trente.

⁴³ Pour une bonne analyse de la dénomination en France, se référer à Lefebvre-Teillard, *Le nom, droit et histoire*.

En établissant des registres de baptêmes, l'Église se donne les moyens de mettre à jour les empêchements aux mariages pour liens de parenté tant naturelle que spirituelle. Par la suite, l'État va reconnaître officiellement les registres catholiques en réglementant l'obligation de cette pratique. L'union des institutions étatique et religieuse quant à la tenue des registres aura un effet déterminant dans ce qui deviendra quelques siècles plus tard notre état civil. Cependant, au XVI^e siècle, le terme n'est pas encore en usage et l'État emploie les termes de l'Église : « Au surplus, il ne s'agit pas exclusivement de la constatation de l'état civil ; la terminologie employée le dit bien en effet : il est question des registres de baptême et non de naissance » (Lemelin, p. 713).

André LaRose apporte une précision quant à la distinction entre les registres de l'état civil et les registres ecclésiastiques de baptêmes, mariages et sépultures. Il note que l'emploi de "registres de l'état civil" ne peut désigner les registres paroissiaux tenus par les clercs. Pour le Québec, l'auteur propose l'appellation "registres paroissiaux" ou bien "registres de l'état des personnes" : « [...] l' "état des personnes" est en effet un terme générique qui couvre à la fois les notions d'état religieux et d'état civil » (LaRose, p. 247). Il revenait au *Code civil du Bas-Canada* (1866) d'avoir introduit l'appellation inexacte, suite à un emprunt au *Code civil des Français* (1804), appellation qui recouvrait une autre réalité en France, suite à la Révolution.

En 1539, François 1^{er} sera le premier à soumettre les paroisses au contrôle du gouvernement par l'intermédiaire des livres de baptêmes. Contrôle ou union, c'est selon, mais quoi qu'il en soit, l'origine de l'état civil est donc intimement reliée à l'histoire de l'état religieux.

“Le principe des institutions politiques en France comme dans le reste de l'Europe, depuis le moyen âge, c'est l'union étroite en même temps que la distinction des deux pouvoirs, temporel et spirituel. La religion n'est pas affaire du prince, mais elle fait partie des institutions d'État. La foi catholique est à la base de l'ordre légal.” (Christiani, cité par LaRose p. 9).

[...] les prescriptions de l'ordonnance de Villers-Cotterêts n'en marquent pas moins une date importante : elles sont le point de départ d'une mainmise progressive du pouvoir royal sur l'institution des registres paroissiaux qui allait aboutir à leur transformation en véritables registres d'état civil (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 92).

En réglementant les registres ecclésiastiques, le but de François 1^{er} visera la preuve de l'âge, c'est-à-dire se donner les moyens d'établir en justice le fait de la majorité légale :

« Aussi sera fait registre en forme de preuve des baptêmes, qui contiendront le temps et l'heure de la nativité, et par l'extrait dudit registre, se pourra prouver le temps de majorité ou de minorité et sera pleine foy à cette fin. » (art. 51, ordonnance de Villers-Cotterêts (1539), cité par *Larousse de la Généalogie*, p. 65). Il est à noter qu'au Moyen Âge, il n'existait aucune mesure civile pour confirmer l'âge ou pour certifier la mort.

Un peu avant l'ordonnance de Villers-Cotterêts, l'Église avait édicté des ordonnances épiscopales qui enjoignaient les prêtres à tenir des registres. Mais l'ordonnance de François 1^{er} (1539) exigera de plus que les registres soient déposés au greffe de prévôté. Quelques autres ordonnances vont poursuivre la réglementation des registres paroissiaux : celles de Blois (1579), Saint-Germain-en-Laye (1667) et la Déclaration royale de 1736. L'État va ainsi modifier, préciser le contenu des actes⁴⁴. En 1667, les registres devront être tenus en double, pratique déjà mise en application dans certains diocèses. Pour les registres du baptême, les signatures du père et des témoins (parrain et marraine) seront alors exigées. En Nouvelle-France, l'ordonnance de Saint-Germain-en-Laye est reprise textuellement onze ans plus tard par le Conseil souverain de Québec. C'est ainsi que dès 1679, les registres sont tenus en double dans la colonie (Bouchard et LaRose, p.69).

En Nouvelle-France, le plus ancien registre de baptêmes, mariages et sépultures débute le 24 octobre 1621 dans la paroisse de Notre-Dame de Québec⁴⁵. Les premières années, la paroisse conserve pratiquement les événements de toute la région de Québec, mais avec le recoupement en paroisses amorcé par M^{gr} de Laval à son arrivée en 1659, chaque communauté paroissiale aura ses propres registres (Droüin, p. 19). La majorité des anciens registres paroissiaux du Québec subsistent encore aujourd'hui. Souvent, les registres débutaient bien avant la venue en résidence du curé. À titre d'exemple, à Trois-Pistoles, village situé

⁴⁴ Voir entre autres les articles de : Bouchard et LaRose, *La réglementation du contenu des actes de baptême, mariage, sépulture, au Québec, des origines à nos jours* ; André LaRose, *Les registres paroissiaux au Québec avant 1800 : introduction à l'étude d'une institution ecclésiastique et civile*.

⁴⁵ Détruit par un incendie, le texte a été réécrit en 1640 par « le recours aux Particuliers pour en renouveler ces Mémoires » (sic). Les premiers actes furent donc reconstitués par les jésuites en faisant appel aux souvenirs des habitants » (Droüin, p. 19). Il semble cependant que le premier registre débutait vers 1616 mais on aurait oublié de noter les événements compris entre 1616 et 1621. À ce moment, dans la colonie, il y avait environ 50 ou 60 immigrants français. En 1680, on en comptait déjà 10 000 (Roy et Charbonneau, p. 85).

près de Rimouski, le premier seigneur s'y établit en 1696, le registre débute en 1713, le premier curé devient résident en 1822 et l'érection canonique de la paroisse a lieu en 1827.

Concernant les registres du premier siècle, « Le prénom de l'enfant, le nom des parents et le jour du baptême sont pratiquement toujours mentionnés que ce soit avant ou après 1680. Il n'y a qu'un point faible, la date de naissance qui n'apparaît que dans 77% des cas » (Roy et Charbonneau, p. 88). Selon ces auteurs, l'identification des personnes et les filiations sont systématiquement relevées pour les baptêmes. Les témoins sont principalement les parrain et marraine et près de 96% des actes de baptêmes mentionnent leurs noms. La moyenne des parrain et marraine demeure la même avant et après 1680 (*Ibid.*, p. 91).

Les registres antérieurs à 1679 sont souvent rédigés en latin et signés par des Jésuites et des Récollets, bien que l'édit de 1539 ait prescrit l'utilisation du français. Cette francisation aura d'ailleurs un impact sur la dénomination : « Lorsque le célèbre édit de Villers-Cotterêts (1539) imposera la tenue de registres de baptême “en langaige maternel françoys” (et non plus en latin), les noms de famille se fixeront dans tout le royaume de France sous leur forme vernaculaire » (Mulon, p. 45).

Autre point du début de la colonie : on tenait des registres distincts pour les “Indiens” et pour les “Blancs”, mais la plupart des registres de missions indiennes ne sont plus disponibles aujourd'hui (Charbonneau et LaRose, p. XV). De manière générale, les auteurs soulignent la qualité des documents de la Nouvelle-France. Jusqu'en 1703, les actes sont rédigés d'après le *Rituale romanum* et autres rituels français. Le *Rituel* de St-Vallier prescrira, dès 1703, les formules pour la rédaction des actes de baptême. Il est à noter que « Nos actes de naissance et de baptême commencent tous par l'identification du prénom tandis que le nom de famille procède de la filiation au père et à la mère. [...] D'ailleurs, les premiers registres de Notre-Dame-de-Québec sont indexés par les prénoms » (Drouin, p. 21). Ceci dénote l'importance accordée au nom de baptême tant du côté religieux que de celui de l'usage.

Le changement d'allégeance ne va pas mettre un terme à la tenue des registres catholiques. En 1795, une loi de l'Assemblée du Bas-Canada reformule la réglementation traditionnelle : « Essentiellement, cette loi reprend les ordonnances françaises, en les adaptant à la nouvelle situation coloniale » (LaRose, p. 18). C'est ainsi que le gouvernement britannique sanctionne une institution d'origine française ; il étendra même cette réglementation aux

communautés protestantes. « La tradition de l'Ancien Régime se trouve ainsi assimilée et sanctionnée par les représentants de la Couronne d'Angleterre » (*Ibid.*, p. 19). Comme le souligne LaRose, la période était alors trouble (Révolution française, menace américaine, troubles canadiens) et il valait mieux user de stratégies face à l'Église catholique afin d'obtenir son appui pour contrôler la population.

En France, à la même époque (1804), est promulgué le *Code civil des Français*, qui deviendra le *Code Napoléon*. L'état civil s'est déjà dissocié de l'état religieux en 1792, ce dont rendra compte le nouveau code civil. À ce moment, un écart se creuse très nettement entre la France et son ancienne colonie.

En 1866, le Code civil du Bas-Canada reprend essentiellement les anciennes lois de 1795 et maintient les registres paroissiaux sous la double juridiction civile et ecclésiastique ; le code précisera tout au plus l'énoncé des actes de baptême et de mariage. De l'avis de Bouchard et LaRose, « Au total cependant, le code québécois est demeuré très inférieur au Code Napoléon sous ce rapport » (Bouchard et LaRose, p. 74). Il faut cependant noter la possibilité d'une inscription de l'état civil laïc, malgré le fait que la plupart des gens font baptiser leur enfant à l'église (Charbonneau et LaRose, p. XIII).

Jamais aucune réglementation civile ne va imposer l'inscription de la légitimité ou de l'illégitimité dans les registres. L'Église romaine va cependant réglementer cette inscription en 1614, et ne la fera supprimer qu'en 1973. Outre cet élément, une seconde réglementation sera retirée par l'Église, soit l'inscription de la parenté des parrain et marraine avec le baptisé ; l'inscription aura été sanctionnée par le clergé de 1919 à 1973 (Bouchard et LaRose, p. 78).

Dans la France pré-révolutionnaire, tout comme au Québec, l'extrait de baptême est « la preuve première, "la plus sûre et la plus infaillible de toutes les preuves de l'état d'un enfant", pourra-t-on lire sous la plume de Merlin dans le premier *Répertoire Guyot* » (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 95). Au Québec, jusqu'en 1994, la preuve de l'état des personnes à partir des extraits baptistaires est incontournable. Ce procédé s'avère utile pour l'individu, mais surtout pour l'État qui se donne ainsi un moyen de contrôle et réitère son hégémonie sur la certification des naissances par l'extrait de baptême.

En 1994, le gouvernement du Québec laïcise complètement l'état civil. L'Église cesse alors de détenir le monopole de l'inscription des registres : la double inscription des registres de baptême va alors cesser. Tous les doubles de ces registres détenus par la Cour supérieure sont transférés au Directeur de l'état civil⁴⁶. Notons que seuls les registres de mariage conservent leur double entrée, soit les registres religieux et les formulaires gouvernementaux conservés par l'état. Dans le cas du mariage, les ministres du clergé sont aussi officiers civils.

Les enfants illégitimes

“Un bâtard, oui ! C'est bête, mais c'est comme ça. Cent pour cent. Né à la crèche, de mère inconnue et de père du même poil ! Élevé à l'hospice jusqu'à ce que je m'en salue à l'âge de quinze ans. Je m'appelle Arthur Saint-Jean. Le prénom, je me demande où les sœurs l'ont pêché, mais “Saint-Jean” vient du fait que j'ai été baptisé le jour de la Saint-Jean-Baptiste. Oui, je suis un enfant de l'amour, comme on dit. Un petit maudit bâtard, si monsieur préfère.”

Gratien GÉLINAS, *Ti Coq*

Selon Goody, l'Église a contribué à abolir la distinction enfants nés libres / nés esclaves ; cependant, elle a instauré une nouvelle opposition : enfants légitimes / illégitimes. Cette affirmation, bien que relevée par de nombreux auteurs, est cependant nuancée par d'autres. Ainsi, Meulders-Klein notera :

« Il n'est pas certain néanmoins que le clivage plus radical entre les effets de la filiation légitime et ceux de la filiation hors mariage, apparu dans la législation du Bas-Empire, soit le fruit spécifique et exclusif de l'influence chrétienne, car il semble avoir répondu principalement à un souci plus ancien déjà des empereurs romains de revaloriser le mariage et la famille romaine en voie de dégradation constante à partir du Haut-empire (voy. P. Graulich, *Essai sur les éléments constitutifs de la filiation légitime*, 1952, n^{os} 106 et s.) » (Meulders-Klein, p. 166).

Ce qui définit la légitimité d'un enfant, c'est qu'il soit né d'un père et d'une mère unis par les liens du mariage. Lefebvre-Teillard (1990) fait remarquer que le droit canon reprend ici une règle romaine, “Pater is es quem nuptiae demonstrant”, règle qui sera aussi transmise

⁴⁶ Les registres de mariage ont cependant une double entrée : les registres religieux et les formulaires gouvernementaux que l'état conserve. Dans ce cas, les ministres du clergé sont aussi officiers civils.

au droit français. Traversant les siècles, l'usage que le mari soit présumé être le père de l'enfant va devenir une règle. Le père prend l'enfant à sa charge, lui transmet son nom, le patronyme, et fait reconnaître par cette action publique le lien de filiation.

Ce thème de la légitimité est central dans l'étude de la filiation car durant des siècles, être né légitime ou bâtard déterminera la destinée de l'enfant. Le 9^{ième} commandement de Dieu le rappelle bien : "Œuvre de chair ne désireras qu'en mariage seulement". Mais la filiation naturelle n'a pas toujours subi l'ostracisme : ainsi, au Moyen Âge, l'enfant illégitime ne représente pas un déshonneur dans les milieux nobles. De même, du XVI^e au XVIII^e siècles, en France, cet enfant est facilement reconnu par son père. Néanmoins, dès le XI^e siècle, un lent processus d'exclusion de la famille et du lignage débute pour l'enfant illégitime, processus influencé par l'enseignement de l'Église et par les « aspirations nouvelles des chefs de lignage », pouvoir ecclésiastique et pouvoir seigneurial se renforçant l'un l'autre sur ce point (Mulliez, 2000a, p. 56). Mulliez note qu'à ce moment le mot *bâtard* devient un terme de mépris et le droit le désigne comme "n'appartenant à aucune famille", ce qui n'empêche pas son géniteur d'être tenu de le nourrir (*Ibid.*, p. 57). L'ostracisme n'apparaît que relativement tard, même si le tournant décisif aura lieu auparavant, soit au XVI^e siècle, période où le pouvoir royal va tenter de « faire de la famille légitime le fondement de l'État » (Lefebvre-Teillard, 1996, p. 313).

Au Moyen Âge et à la Renaissance, les tribunaux ecclésiastiques ont la compétence pour les procès de reconnaissance en paternité. De façon générale, ces tribunaux considèrent qu'il revient à l'homme la majeure partie, voire la totalité, de la responsabilité de la charge des frais d'entretien de l'enfant. Selon Burguière (*Histoire de la famille*), il semble que la Contre-Réforme catholique soit parvenue à discipliner pour un temps les mœurs sexuelles en raison du bas niveau des naissances illégitimes et des conceptions pré-nuptiales au XVI^e siècle en France.

Mais dès le début du XVI^e siècle, les tribunaux royaux vont s'immiscer dans cet espace. En 1556, au moment où sont déclarés nuls les mariages clandestins, est proclamé le célèbre édit du roi Henri II sur le recel de grossesse, considéré alors comme une présomption d'infanticide. Il n'y aura cependant pas de nombreuses législations, mais celles qui prévaudront protégeront l'institution familiale, à la suite du droit ecclésiastique.

« Progressivement, par initiatives royales ou locales, on ordonne la fermeture des bordels, des étuves, des maisons de jeux et de tous les lieux publics qui pouvaient abriter une sexualité extra conjugale » (Burguière et Lebrun, 1986, p. 126). Double contrôle, donc, auquel il est difficile d'échapper.

Dans les cas où le père ne reconnaît pas l'enfant, ce dernier est à la complète charge de la mère ; celle-ci a la possibilité d'intenter un procès pour faire reconnaître la paternité. L'ordonnance de Blois, en 1579, va nuire aux recours en reconnaissance de paternité : avant cette date, la promesse de mariage permettait à la mère d'intenter une action pour faire reconnaître un père. Le caractère dorénavant public et solennel du mariage va contribuer à limiter les alternatives. Vers la fin du XVII^e siècle, certains vont alléguer qu'il est facile de porter atteinte à l'honneur des familles en tenant de fausses déclarations (Lefebvre-Teillard, 1990, p. 63). Jack Goody pose la même remarque en indiquant que la prise en charge des enfants naturels a été vue comme une menace pour les familles légitimes (Goody, 2001, p. 116). C'est ainsi que se développeront des hospices pour accueillir ces enfants soit illégitimes, soit issus de familles trop pauvres⁴⁷.

En sol d'Amérique, pour la période comprise entre 1621 et 1690, il semble y avoir eu très peu de naissances illégitimes : les "enfants du Roy" — ainsi dénommés car ils étaient à la charge du roi — sont au nombre de deux. Cependant, leur nombre va rapidement augmenter. Pour la période de 1686 à 1760, on en dénombre 618 (sans tenir compte des enfants morts sans baptême). La guerre apportant son lot de misère, pour la seule période de 1751 à 1760, il y aura 263 naissances illégitimes. Le sort de ces enfants peut se résumer ainsi : soit l'enfant est élevé « discrètement par les familles concernées » ; soit on l'envoie en nourrice à la campagne ; s'il survit, il sera ensuite placé, c'est-à-dire engagé comme aide à un très jeune âge (Massicotte, p. 50). À Québec, il semble qu'en 1751, les nouveau-nés illégitimes

⁴⁷ L'histoire du *Petit Poucet* a été écrite au XVII^e siècle. Comme l'ont remarqué certains historiens, ce récit confirme la précarité de certaines familles et leur impossibilité de voir à la prise en charge de leurs enfants. « Il était une fois un Bûcheron et une Bûcheronne, qui avaient sept enfants, tous Garçons. [...] Il vint une année très fâcheuse, et la famine fut si grande, que ces pauvres gens résolurent de se défaire de leurs enfants » (Charles PERRAULT, 1628-1703).

étaient déposés à la maison du lieutenant du roi avant d'être élevés à la campagne. En 1754, Mère d'Youville recueillera ces enfants⁴⁸.

Paquette et Bates (1986) mentionnent qu'avant 1730, les naissances illégitimes ne constituaient que 1,25% de l'ensemble des naissances : soit 1,93% dans les trois "villes", et 0,87% en campagne. En fait, au XVII^e siècle, le peu d'enfants illégitimes s'explique par le manque de femmes, la précocité et l'intensité des mariages. Certains de ces enfants seront issus de soldats ; exception faite d'une certaine période au XVIII^e siècle, les soldats ne peuvent se marier sans le consentement de leur supérieur. Avant 1730, 22% des enfants naturels survivent jusqu'à 15 ans, soit trois fois moins que les enfants légitimes. La grande majorité des filles-mères se marient, situation qui légitime le tiers des enfants conçus hors mariage. Ce sera surtout à partir de 1750 que le nombre d'enfants abandonnés augmentera.

Si le taux de naissances illégitimes est bas durant le XVII^e siècle, les conceptions pré-nuptiales sont un peu plus élevées. De 1621 à 1699, elles sont de 4,6%, mais elles augmentent à 7,2% durant la période 1700-1724, tout comme les naissances illégitimes d'ailleurs (Bates, p. 256). En France, le pourcentage est sensiblement le même. Il est à noter qu'en Nouvelle-France, au XVII^e siècle, les femmes se marient très jeunes (prendre mari à treize ans n'est pas exceptionnel), ce qui n'est pas le cas en France. Les Filles du Roy ont l'obligation de se marier dans les quinze jours suivant leur arrivée, selon les directives de l'intendant Talon. Rappelons qu'en 1698, les fiançailles devant le curé sont devenues pratique interdite. Cependant, dans le *Rituel*, M^{gr} de St-Valier propose leur acceptation « [...] à la condition qu'elles ne donnent pas lieu à des abus et qu'elles soient célébrées "avec modestie" » (Bates, p. 269). Selon cet auteur, en tenant compte des taux de naissances illégitimes et des conceptions pré-nuptiales, environ 90% des conceptions se font à l'intérieur du mariage avant 1725.

Au début de la colonie, les coutumes juridiques et l'usage social obligent les pères désignés à subvenir aux besoins matériels des enfants naturels. « Les lois qui obligeaient les hommes à réparer le tort causé aux filles séduites portaient l'empreinte de l'enseignement de

⁴⁸ Massicotte informe de l'appellation d'une rue en regard de ce lieu : « De là vint que l'on donna officiellement le nom de *rue des Enfants trouvés*, à la voie qui longeait l'Hospice des Sœurs grises et qui forme de nos jours, la partie sud de la place Youville » (Massicotte, p. 53).

l'Église » (Cliche, 1988, p. 67). Selon Cliche, des débuts de la colonie à 1759, il y a eu 69 poursuites en paternité naturelle sur les 749 naissances illégitimes (ce chiffre étant très approximatif en raison de la perte de nombreux documents). Dans près de la moitié des jugements, les filles-mères expliquaient leur état par le fait d'une promesse de mariage que leur avait fait l'amant (Cliche, 1988, p. 47). Cliche conclue que pour cette période les lois assurait une protection aux mères célibataires et à leur enfant en faisant porter la responsabilité de l'acte au père présumé : « Qui fait l'enfant doit le nourrir » (Cliche, 1988, p. 63).

Au cours du XVIII^e siècle, le nombre d'enfants illégitimes augmentent tant en Nouvelle-France qu'en Europe⁴⁹. En 1754, Mère Marguerite d'Youville fonde la Crèche d'Youville à Montréal, la plus importante au XIX^e siècle. Pour le XIX^e siècle, Gossage fournit ces chiffres : de 1801 à 1810, on compte 632 baptêmes d'enfants illégitimes ; de 1861 à 1870, le nombre passe à 7 848 baptêmes. Si, vers 1841, le taux de baptêmes illégitimes représente environ 0,7% de l'ensemble des naissances, dans les années 1860, ce taux passe à 1,8%, taux qui demeure assez faible. Selon Malouin, le taux de naissances illégitimes est presque toujours moins élevé au Québec que dans le reste du Canada (Malouin, p. 118). Cette remarque d'un curé confirme le peu de naissances illégitimes à cette époque : « Quand, en 1824, le curé de Saint-Ours demande une dispense de bans pour un illégitime, il motive sa requête en ces termes : "j'ose vous prier de la lui accorder, eu égard à son illégitimité, inconnue dans ma paroisse." » (S. Gagnon, 1990, p. 126). Laforce mentionne l'existence de plusieurs femmes dans la misère, seules, immigrées, sans liens d'entraide comme à la campagne, ou qui vont accoucher d'un enfant illégitime « La misère de cette catégorie de femmes est tellement grande qu'en 1850, une dizaine d'entre elles se présente à la Prison de Québec pour avoir un toit sous lequel enfanter » (Laforce, p. 124).

Gossage note qu'après 1858, il y a une hausse marquée d'enfants abandonnés. Il attribue cette augmentation non pas à une promiscuité sexuelle généralisée mais plutôt à l'instabilité économique des couples qui doivent reporter leur projet de mariage (Gossage, p. 552). En

⁴⁹ En France, les expositions de nouveau-nés vont en s'accroissant au XVIII^e siècle alors que la pratique est sanctionnée. Mais les peines corporelles, qui peuvent aller jusqu'à la mort, sont atténuées en peines pécuniaires car on craint l'augmentation des avortements et infanticides (Molinier, 2000.b, p.118). Dès 1566, l'État avait prévu que la paroisse prendrait à sa charge l'enfant trouvé si le seigneur ne remplissait pas cette tâche qui lui incombait (Burguière et Lebrun, p. 107).

réponse à l'augmentation des filles-mères et des enfants abandonnés, d'autres hôpitaux, des hospices pour héberger les filles enceintes et des crèches ouvrent leurs portes : hôpital de la Miséricorde, Crèche d'Youville, Crèche de l'Hôtel-Dieu de Québec, hôpital du Sacré-Cœur, Crèche Saint-Vincent-de-Paul. Gossage distingue les enfants illégitimes et ceux qui sont abandonnés mais légitimes. Entre 1820 et 1840, au minimum 6,5% d'enfants légitimes ont été abandonnés à la Crèche d'Youville, ce qui correspond à 154 enfants sur 2 385 au total (Gossage, p. 540). Si ces lieux sont dirigés par l'Église, bien souvent ils sont subventionnés par l'État. Cliche mentionne que les buts des hospices étaient de prévenir les infanticides et « éloigner le déshonneur des familles respectables » (Cliche, 1991a, p. 38). Le taux de survie des enfants pris en charge dans les crèches était très faible : à la Crèche d'Youville, 80 à 90% des enfants meurent. Selon Gossage, cela serait dû en partie à la santé précaire des enfants à leur arrivée et aux conditions de vie, telle l'alimentation déficiente (Gossage, p. 550).

René Hardy a concentré son étude sur les conceptions prénuptiales à Trois-Rivières durant la période 1850-1945. Mis en perspective, le pourcentage d'enfants illégitimes demeure faible au Québec. Du milieu à la fin du XIX^e siècle, en Mauricie rurale, le taux est de 0,36%, alors qu'au Saguenay il est de 0,03% de 1842 à 1887 (Hardy, p. 540). Les mariages conclus alors que la femme est enceinte sont en hausse constante mais modérée à Trois-Rivières durant la période étudiée. Bien que cela montre une grande fidélité face aux enseignements religieux, l'auteur se refuse de conclure à une transformation des mœurs populaires après 1840, période où le clergé s'est davantage imposé. Hardy, qui ne peut corroborer la thèse du réveil religieux comme transformateur des comportements, note cependant que le modèle catholique de procréation est bien respecté.

La période s'étendant de 1880 à 1945 correspondra à une période très négative pour les filles-mères car il se produit un changement dans les mœurs et dans les lois. L'augmentation du nombre d'hospices semble avoir été un facteur ayant favorisé la désresponsabilisation des présumés pères (Cliche, 1991a, p. 38). De plus, « [...] une interprétation plus restrictive du *Code civil* contribua à alléger les responsabilités masculines et à faire retomber sur les filles tout le poids d'une maternité hors mariage » (Cliche, 1991b, p. 87). Alors qu'en France, le Code Napoléon interdit les poursuites en paternité, au Québec, « l'article 241 du *Code civil* québécois conserva les poursuites en paternité, mais en exi-

geant des preuves plus convaincantes, dans le but de prévenir les abus tant décriés par les auteurs de France » (Cliche, 1991a, p. 15). La preuve par témoins, principal moyen pour les filles-mères de gagner leur procès, est presque entièrement retirée ; les juges exigent alors la preuve (souvent écrite) d'une promesse de mariage . Le nombre de poursuites en paternité décroît : en 1850, il y en avait 31, alors qu'en 1880, il n'y en a plus que trois ; durant la période de 1910-1919, il n'y en aura aucune.

L'intolérance face aux naissances illégitimes est alors à son paroxysme. La réprobation sociale sert aux fins du dispositif d'alliance. « Les enfants "illégitimes" naissent en majorité à la suite de relations sexuelles entre gens non mariés. Or, à notre avis, cet exercice de la sexualité hors mariage remet en cause la légitimité du mariage et l'idée officielle ou socialement acceptée de la famille à l'époque » (Malouin, p. 122). Afin de maintenir un certain ordre dans les rapports entre les sexes, les lois et surtout le discours religieux condamne l'adultère, tout comme l'inceste : « Dans l'échelle de gravité des fautes passibles de l'enfer, l'adultère public appartient à la catégorie des péchés que seul l'évêque peut en principe pardonner » (S. Gagnon, 1990, p. 137). Ceux qui ne respectent pas les règles de l'Église et de l'État doivent affronter la réprobation sociale et familiale. La fille-mère et son enfant subissent l'ostracisme. L'enfant "naturel", qui est une création du péché, est considéré comme un "être taré", qui n'est pas "réussi" :

Le discours le représente souvent comme le résultat d'une vie de débauche ou d'une punition divine. Sa mère, pour sauver son honneur et celui de sa famille, est incitée à cacher sa naissance. L'existence de l'enfant « illégitime » remet en cause des institutions — le mariage et la famille — considérées à l'époque comme fondamentales. Si bien que "l'illégitime" est dit "né de parents inconnus". C'est un enfant de nulle part, un enfant de personne. Il est marginalisé et relégué au bas de l'échelle sociale, quel que soit le milieu d'origine de ses parents (Malouin, p. 431).

Afin d'échapper au rejet social, certaines mères célibataires useront de stratégies. Gauthier note que certaines de ses informatrices saguenayennes ont parlé d'une falsification de la maternité. La mère ayant accouché chez ses parents, on attribuait alors l'accouchement à la grand-mère : « Cette falsification de la maternité (6/9) constituait l'un des trois moyens invoqués par la moitié des informatrices (9/18) pour dissimuler l'illégitimité d'un enfant. ». Les autres moyens étaient d'organiser rapidement un mariage (4/9) ou de dire qu'on avait pris l'enfant "pour l'élever" (1/9) (Gauthier, 1991, p. 200).

Il faut attendre les années d'après-guerre pour que cette période noire s'atténue. Cliche remarque que les juges se mettent alors à interpréter différemment le *Code civil*, ce qui facilite les poursuites en paternité pour les femmes : après 1950, treize jugements sur quinze se terminent favorablement pour les mères célibataires.

L'un des enjeux majeurs liés aux naissances hors-mariage concerne une préoccupation bien réelle : à qui revient la responsabilité de la prise en charge de l'enfant illégitime ?

« Qui, de l'Église ou de l'État, prendra en charge l'enfance "illégitime" ? Combien et comment investira-t-elle ou investira-t-il dans son entretien ? Tels sont les enjeux au plan collectif. Qui, de la mère ou du père, prendra charge de l'enfant "illégitime" ? Quelles responsabilités financières le père d'un enfant "illégitime" doit-il assumer ? Cet enfant devrait-il légalement hériter de ses parents ? Voilà certains des enjeux au niveau individuel. » (Malouin, p. 124)

Diverses modalités de cette prise en charge ont eu cours au fil des siècles. En terre d'Amérique, sur quatre cents ans, cette responsabilité a connu des modes très diversifiés, les politiques se retrouvant parfois dans un renversement complet à l'intérieur d'un même siècle. Un élément semble cependant être demeuré assez stable : l'enfant illégitime est écarté de la succession *ab intestat*⁵⁰. Le droit à la succession aura un impact quant à la situation de la prise en charge de l'enfant ; même plus tard, lorsque la loi permettra l'adoption juridique de cet enfant, la problématique de la succession continuera de faire problème jusqu'à la révision du Code en 1980. Dans ce dossier, une petite mention pouvait faire toute la différence : il était possible d'exclure un enfant illégitime d'un héritage en référant à son acte de baptême où était inscrit la mention d'illégitimité. Collard rapporte le fait que des familles adoptives aient fait des pressions sur les prêtres pour qu'ils corrigent les baptistères afin d'enlever cette mention (Collard, 1996, p. 55)⁵¹. À partir de 1950, dans le diocèse de Montréal, les termes "enfant légitime" disparaissent des extraits de naissance (Malouin, p. 125). Il faudra attendre 1980 pour que soit modifiée le droit de la succession dans le Code civil du Québec.

⁵⁰ Se reporter *infra*, « Du code civil du Bas-Canada au Code civil du Québec ».

⁵¹ De même, une personne nous a raconté que, dans les années 1940, son oncle avait adopté une petite fille. Après discussion avec le prêtre, il avait fait enlever du registre de baptême l'inscription « illégitime » afin que cette enfant ne subisse aucune discrimination pour l'héritage.

Dans un autre ordre d'idée, un article de LeGrand-Séville donne à réfléchir quant aux rituels qui entourent les naissances des enfants illégitimes. Selon l'auteur, qui a fait une étude sur une ancienne maison maternelle en France, les "enfants du sexe" renaissent difficilement à la vie sociale en raison même du "ratage" du rituel baptismal et de leur inscription à la société. L'auteur qualifie ces cérémonies de *simulacres* :

Ainsi, les baptêmes des enfants nés à la maison maternelle n'étaient que des simulacres de baptême : collectivisation de l'acte, choix au hasard des parrains et marraines, absence des cloches... Il en était de même pour la dation du nom, du prénom, éléments constitutifs primordiaux de la personne. L'aléatoire de leur attribution selon les goûts du personnel ou le hasard, ainsi que les multiples manipulations de l'état civil, renvoyait à une incertitude de l'identité individuelle, familiale et sociale. [...] toutes ces occasions manquées de rituels d'intégration sont autant de "ratages" de l'inscription des sujets dans un ordre symbolique (LeGrand-Séville, p. 79).

Est-il besoin d'insister sur l'importance de la socialisation chrétienne ? Pour le nouveau-né illégitime, la socialisation première, la naissance à l'Autre devient "hors norme". LeGrand-Séville considère les baptêmes collectifs des crèches comme étant des rituels "à la chaîne" qui rendent l'action symbolique inopérante. Pour l'enfant légitime, le baptême efface le péché originel lié à sa procréation ; pour l'enfant naturel, il semble que le rite ne soit pas efficace à ce niveau : "l'enfant de l'amour" demeure l'enfant souillé, monstrueux, "un petit maudit bâtard", comme le dit *Ti-Coq*. Et cela ne sera pas sans conséquence sur son devenir : « Ils n'ont pas d'histoire, pas de passé, pas d'avenir. Ce sont des enfants de l'instant », dira Jeanine Malarive (cité par LeGrand-Séville, p. 83).

Au Québec, la situation ne semble pas avoir été bien différente. Voici ce qu'en dit Chantal Collard :

À la Sauvegarde de l'Enfance, à Québec, les prénoms des enfants étaient donnés d'après une liste alphabétique établie à partir du martyrologe et de la vie des saints. Pour l'attribution des noms de famille, on suivait également une liste alphabétique de noms à consonance française, mais dont on avait éliminé exprès les patronymes majeurs du Québec, pour ne pas se faire accuser d'inonder ces patronymes d'enfants illégitimes (Germain 1949). Ailleurs, on utilisait les prénoms du saint ou de la sainte du jour. Les nouveau-nés étaient baptisés en groupe, aussi vite que possible, et consacrés à Marie et Joseph. Ne figuraient aux actes de naissance et de baptême que les parrains et marraines, des membres du personnel de la crèche qui ont été parrains et marraines à répétition (Collard, 1988, p. 108).

Collard rapporte que les enfants adoptés avaient deux couples de parents spirituels : « Ils étaient baptisés dans les crèches, avec comme parrains et marraines des membres du personnel de l'hospice, et une fois adoptés étaient pourvus d'un autre couple de parents spiri-

tuels choisis cette fois-ci par la famille adoptive » (Collard, 1996, p. 59). Cette nécessité de “refaire” la parenté spirituelle montre à quel point le baptême des enfants illégitimes n’avait pas la même valeur symbolique que celui des autres enfants. Saladin d’Anglure va dans le même sens :

[...] l’enfant, qui la plupart du temps était enregistré comme “né de parents inconnus” (M^{re} V. Germain 1961b), était alors pris en charge sous un nom provisoire, et un baptême provisoire (il ne recevrait son prénom définitif qu’avec son nom de famille d’adoption et lorsque les parrain et marraine seraient choisis par la famille adoptive) jusqu’à ce que l’adoption le fasse renaître socialement et spirituellement (Saladin d’Anglure, p. 143).

Cette double parenté baptismale et la mention d’un “baptême provisoire” peuvent paraître surprenantes car l’enfant ne reçoit jamais deux fois le baptême. Quoiqu’on en pense, le “baptême provisoire”, célébré à l’arrivée dans l’institution constituait le baptême en l’Esprit Saint ; en principe, il ne pouvait être renouvelé. Il est fort probable que la cérémonie supplétive au moment de l’adoption soit semblable à celle qui avait lieu après l’ondoiement. Cependant, dans le cas de l’ondoiement, si des parrain et marraine avaient été témoins et nommés au baptême de l’ondée, il ne pouvait y avoir nomination d’autres parrain et marraine lors de la cérémonie supplétive. Il semble donc que pour les enfants illégitimes, il n’en allait pas de même en raison d’autres règles qui les marginalisaient. L’idée du “baptême provisoire” renforce ainsi la thèse du simulacre de baptême.

D’un autre côté, Collard relève le fait que pour l’Église tous les nouveau-nés sont enfants de Dieu ; la filiation divine a préséance sur les autres, mettant tous et chacun sur le même pied. L’auteur rapporte qu’on surnommait souvent les enfants des crèches par les termes d’enfants “bénis”, de “petits anges”, ce qui peut surprendre. Toutefois, le trait négatif lié à la “mauvaise naissance” persiste : « Au niveau religieux, il y a sacralisation et égalisation. Par contre dans ce bas monde, ils [enfants illégitimes] restent des bâtards. La réhabilitation totale des illégitimes exige l’adoption [...] » (Collard, 1988, p. 108).

Il est aussi possible de penser que la forte mortalité des enfants illégitimes soient en lien avec ce “ratage” de leur inscription sociale. Gossage motive en partie les décès par les conditions de vie extrêmement difficiles dans les crèches. Cependant, il ne faut pas négliger l’impact de l’inscription ratée de l’enfant dans le social, dans son rapport concret aux autres ainsi qu’au symbolique. Ce qui fait vivre un enfant n’est pas seulement le lait qui le nourrit.

On mesure alors combien les rituels qui accompagnent ordinairement la venue au monde des humains, permettent de construire au travers d'actes socialement formalisés des relations d'altérité et d'identité. Ils rendent celles-ci pensables, visibles et contraignantes. Ainsi se crée le lien vivant entre soi et l'autre [...] (LeGrand-Séville, p. 84).

L'adoption des enfants illégitimes

De nombreux auteurs ont affirmé que l'adoption avait disparu durant plus de mille ans. Jack Goody, entre autres, maintient que l'Église s'opposait à cette pratique car elle perdait les biens dévolus aux adoptés héritiers. L'auteur nous rappelle ici que l'un des principaux buts de l'adoption consiste en son aspect successoral.

Cependant, il n'est pas sûr que l'adoption soit disparue aussi rapidement que certains le disent. Concernant le Moyen Âge, Molinier remarque : « [...] au moins jusqu'à la fin du XVI^e siècle, la donation d'enfant et l'adoption, rares mais signalées du Bassin parisien à la Provence, en passant par Lyon, peuvent être une solution de pis-aller, en l'absence d'une paternité naturelle et légitime » (Molinier, 2000a, p. 94). L'auteur note que la donation d'enfant peut se faire par contrat entre un adoptant et les parents de l'adopté ou une institution (XVI^e siècle). Néanmoins, les actes d'adoption n'indiquent pas si l'adopté recevait le nom de l'adoptant et s'il avait les mêmes droits successoraux qu'un enfant légitime (*Ibid.*, p. 95).

De son côté, Anne Lefebvre-Teillard soutient de même que la pratique de l'adoption s'est maintenue jusqu'au XV^e siècle en France⁵². Institution répandue dans l'Antiquité, l'adoption joue malgré tout un rôle, quoique secondaire, à l'époque franque puis se raréfie au fil des siècles.

Le poids renforcé, sous l'influence du christianisme, de la procréation en légitime mariage, la légitimation, le rôle joué par l'institution du parrainage à la fois politiquement et affectivement, le système successoral des pays de coutume, la part réservée au lignage, le système féodal enfin ne pouvaient que jouer contre l'institution (Lefebvre-Teillard, 1996, p. 286).

⁵² Les informations de ce paragraphe sont tirées du livre *Introduction historique au droit des personnes et de la famille*, Anne Lefebvre-Teillard. Dans cet écrit, l'auteur retrace l'évolution de l'adoption de l'époque romaine jusqu'à aujourd'hui en France.

Dès les XIII^e et XIV^e siècles, une hostilité se développe à l'égard des droits successoraux des adoptés. Au XV^e siècle, seul le fils légitime aura droit à l'héritage, l'adopté étant exclu de la succession *ab intestat*. Les coutumes qui seront rédigées vont entériner cette exclusion. Toutefois, cela ne va pas empêcher la pratique de "l'adoption de fait" qui consiste en une prise en charge de l'enfant (ce dernier étant une main d'œuvre bon marché) ; il sera possible de lui léguer des biens par testament, bien que l'adopté n'ait plus de droits successoraux. Lefebvre-Teillard mentionne l'existence des documents hospitaliers qui corroborent la prise en charge d'enfants qui finissent par être adoptés « en bonne et due forme » ; cependant l'auteur ne donne pas plus de détails sur ce sujet. Molinier réfère lui aussi à cette pratique de l'adoption et de donations d'enfants (Molinier, 2000a, p. 95-97) Finalement, institution délaissée et comportant de fortes restrictions, l'adoption avec statut juridique va disparaître.

Il semble que dès le début du Régime français, une "circulation d'enfants" ait eu lieu en Nouvelle-France. C'est du moins ce que soutient Massicotte : « Évidemment, l'hospitalisation des enfants du roi n'empêcha pas l'autorité judiciaire de les confier aux familles qui désiraient en élever, car nous en avons des preuves dans les archives notariales jusqu'à la fin du régime français » (Massicotte, p. 54). D'autres auteurs mentionneront la prise en charge d'enfants abandonnés ou orphelins. Ainsi selon Denise Lemieux : « Les adoptions d'orphelins ou, exceptionnellement, des dons d'enfants quand les parents sont encore vivants et ne peuvent s'en occuper, sont des cas extrêmes d'une situation plus habituelle d'échanges de service et d'entraide » (D. Lemieux, 1990, p. 61). Dans le Saguenay du début du XX^e siècle, la situation des veufs avec plusieurs enfants à charge a fait l'objet d'une enquête :

De manière générale, les enfants allaient demeurer chez des gens apparentés à la défunte (10/11), à savoir ses père et mère (8/10), ses frères et sœurs (4/10), ses beaux-parents (2/10), ou encore, des cousin(e)s (1/10). Il était également possible que les enfants aillent chez les voisins (1/11) ou à l'orphelinat (4/11), mais selon deux informatrices, leur départ pour cet endroit ne signifiait pas que leur père désirait qu'ils soient adoptés. Moyennant une certaine somme d'argent (1/4), il y avait en effet des enfants qui séjournaient provisoirement (1/4) à l'orphelinat parce que leur père s'était trouvé dans l'incapacité de les placer chez des parents (1/2) (Gauthier, 1991, p. 146).

Souvent, le remariage des veufs permettaient le rapatriement des enfants dans le foyer paternel.

Au début du XX^e siècle, Collard (1988) remarque que les femmes vont de plus en plus accoucher dans les hôpitaux maternels pour mères célibataires ; l'accouchement deviendra gratuit en 1960 suite à la *Loi de l'assurance hospitalisation* (Cliche, 1991b, p. 113). Les prêtres enjoignent les "filles mères" qui se confessent de se référer à ces hôpitaux. Après la naissance, l'enfant est placé dans une crèche si la mère consent à son adoption.

La première législation québécoise encadrant la pratique de l'adoption est votée en 1924. À ce moment, 80 à 85% des mères célibataires confient leur enfant en adoption. L'Église catholique est responsable de l'adoption des enfants nés de mères catholiques (Collard, 1999 p. 114). Par ailleurs, jusqu'en 1957, les crèches, orphelinats, placements et adoptions sont sous la juridiction du ministère de la Santé ; puis il y a passation au ministère du Bien-être social et de la Jeunesse avant que ne soit scinder en deux ce ministère, en 1958. La protection de l'enfance relèvera alors du ministère du Bien-être social. Malouin attribue ce retard à regrouper tous les services gouvernementaux de la protection de l'enfance au concordat entre l'Église et l'État (Malouin, p. 47).

Pour que l'enfant puisse être adopté, la loi de l'adoption va exiger le consentement du père ou de la mère s'ils sont connus ou bien celui de l'institution qui a recueilli l'enfant. Selon Malouin (p. 95), si l'enfant séjourne dans une crèche plus de deux ans, aucun consentement n'est requis, alors que Collard mentionne une attente de six mois (1999, p. 114). Pour pouvoir adopter, les couples mariés doivent fournir trois lettres de recommandation et une de leur curé car les institutions en charge de l'adoption sont confessionnelles (Collard, 1996, p. 57). Selon l'étude de Collard dans Charlevoix, le curé joue un rôle important dans le processus de l'adoption car celui-ci cherche à faire baisser la pression sur les crèches surchargées :

Les prêtres exhortaient leurs paroissiens à être charitable et à adopter un enfant. À une certaine période on a même cherché à rendre les régions responsables de leur propre illégitimité, et on a demandé aux prêtres de recruter autant de parents adoptifs qu'il y avait d'enfants de la région nés dans les crèches (Collard, 1996, p. 58).

Ainsi des réseaux se formeront entre les paroisses et les crèches, les prêtres présentant l'adoption comme un acte de charité. Il arrive que le curé participe aux rencontres familiales lorsqu'il faut décider du sort d'enfants orphelins. Il fera ainsi « respecter les règles et priorités de la parenté » (Collard, 1991, p. 139). Dans le village de Charlevoix étudié par

Collard, les premiers enfants venant des crèches arrivent à la fin des années 1930, début 1940.

Après avoir demandé l'avis du curé, les couples adoptants vont favoriser les enfants apparentés naissants plutôt que les illégitimes étrangers. Mais il arrive aussi que des couples adoptent un enfant illégitime apparenté tout en gardant secrètes les origines. « Ainsi à la Sauvegarde de l'Enfance de Québec, les statistiques de reprises d'enfants par des couples de leur famille étendue étaient de 11% en 1951 et de 23% en 1960. Ces pratiques ne faisaient d'ailleurs que perpétuer ce qui se faisait couramment autrefois » (Collard, 1996, p. 59)⁵³.

Progressivement, les mères célibataires vont de moins en moins placer leur enfant en adoption. Ainsi,

« [...] dans les années 30, 14,5% des filles-mères quittent l'hôpital avec leur enfant ; dans les années 50, environ un enfant sur cinq est repris par la mère naturelle (Deloche 1957 : 17) » À la Sauvegarde de l'Enfance de Québec, les statistiques de reprise d'enfants par les familles sont de 11% en 1951 et de 23% en 1960 (Dufour 1986b) » (Collard, 1988, p. 108).

Cette situation va entraîner la fermeture graduelle des crèches dans les années 1960. À ce moment on privilégiera davantage les familles d'accueil. D'un autre côté, l'assistance aux mères nécessiteuses, mise en place en 1937, excluait les mères célibataires. À partir de 1969, ces dernières recevront des prestations gouvernementales car « *La loi d'aide sociale* de 1969 ne pose plus de restriction quant au statut civil de la mère, à ses capacités d'élever ses enfants et à sa moralité, ce qui met un terme à une certaine forme d'arbitraire » (Malouin, p. 158).

L'infanticide

Dès le 1^{er} siècle de notre ère, l'Église se positionne contre l'infanticide. On peut lire dans la *Didaché* : « Tu ne tueras point l'enfant par avortement et tu ne l'assassineras pas, une fois né » (Molinier, 2000b, p. 117). Au Moyen Âge, on punit le fautif de la mort par le bûcher,

⁵³ Concernant la parenté dans Charlevoix, voir le livre de Chantal Collard, *Une famille, un village, une nation. La parenté dans Charlevoix 1900-1960*.

puis par la pendaison. Entre 1449 et 1469, en France, quatorze des quinze infanticides relevés concernent des enfants illégitimes.

L'édit du roi Henri II, en 1556, sur le recel de grossesse est particulier en raison du peu de législation sur la famille. Les femmes "ayant conçu enfants par moyens déshonnêtes ou autrement"⁵⁴ se doivent alors de déclarer leur état car si l'enfant meurt elles risquent la présomption d'infanticide. Les hospices et crèches tenus par les ecclésiastiques se veulent les premières mesures pour combattre l'infanticide. En Nouvelle-France, il faut attendre 1708 pour que soit publié l'édit de Henri II. L'ordonnance de Bégon rend obligatoire la déclaration de grossesse en 1722 pour les « "filles et femmes enceintes par voie illicite" » (Cliche, 1988, p. 57).

Marie-Aimée Cliche (1990) a étudié la situation de l'infanticide de la Nouvelle-France au Québec (1660-1969). L'auteur note que durant ces trois cents ans d'histoire, les accusées invoqueront la peur du déshonneur et des reproches familiaux pour motiver l'infanticide. Sous le Régime français, des sept femmes accusées, trois seront mises à mort. Une autre sera torturée mais aura la vie sauve car elle niera les faits⁵⁵. La plupart des victimes d'infanticide semblent avoir été des enfants illégitimes. Toutefois, parmi les enfants morts retrouvés, Cliche émet l'hypothèse que certains pouvaient être légitimes mais abandonnés par des parents pauvres qui voulaient éviter les frais d'inhumation. L'intérêt de cette recherche consiste à démontrer le changement d'attitude des juges : alors que sous le Régime français, on faisait preuve de très grande sévérité, à partir du XIX^e siècle les juges seront beaucoup plus indulgents et donneront des sentences plus clémentes. Après 1812, l'accusée sera présumée innocente : « une nouvelle loi stipule que lors des procès pour meurtre d'enfant bâtard, il faudra suivre les mêmes règles que dans les autres procès pour meurtre, c'est-à-dire que l'accusée sera présumée innocente et que le fardeau de la preuve incombera à la poursuite » (Cliche, 1990, p. 48). Il sera alors souvent invoqué l'idée que la mère avait des facultés mentales affaiblies au moment de l'infanticide. Cliche mentionne l'existence

⁵⁴ L'édit intégral est cité par Burguière et Lebrun, *Le prêtre, le prince et la famille*, p. 107.

⁵⁵ Le procès de l'appel de la condamnation à mort de Marie Barbe Dupont a été publié sous le titre : *Procès de Pierre Pinelle accusé du viol double de Ursule Trut & Geneviève Hayot du Cap Rouge, en 1668 & Procès de Marie Barbe Dupont épouse de feu Pierre Pinel & de Jacques Julien Dragon pour avoir celé et caché tant sa grossesse que son accouchement à Québec, en 1708.*

de lettres d'intercession des curés en faveur des accusées. Les procès pour infanticide diminueront radicalement après 1960, phénomène attribué « à la diffusion des méthodes contraceptives et peut-être aux pratiques abortives », selon Cliche (1990, p. 35).

Section 3. Le baptême au XXI^e siècle

Avant d'aborder l'aspect juridique de la filiation, prenons quelques instants pour faire le point quant à la pratique québécoise du baptême aujourd'hui.

Selon Mme Morin-Thibault, responsable de la pastorale du baptême à l'Archevêché de Montréal, le baptême est aujourd'hui le sacrement le plus administré, les funérailles ne constituant pas un sacrement catholique⁵⁶. Il n'existe malheureusement pas de statistiques portant sur la pratique du baptême ces dernières années. Cependant, pour les années 80 et 90, deux informations sont disponibles pour les régions de Québec et de Montréal. En 1988, Raymond Lemieux a dénombré que sur le territoire suburbain à l'ouest de Québec (Sillery, Sainte-Foy, Cap-Rouge), seulement 11,5% des enfants n'étaient pas baptisés, soit 96 nouveaux-nés sur un total de 836 naissances enregistrées (R. Lemieux, 1990, p.148). Pour le diocèse de Montréal, des statistiques comparatives ont été menées en 1981 et en 1991. Le nombre de baptêmes de petits enfants a subi une baisse, mais cette diminution est inférieure à la baisse de la population catholique sur l'île de Montréal. Ainsi « Pour 1991, 59.3% de nouveau-nés sont baptisés pour 63.4% de catholiques ; en 1981, il y avait 60.2% de nouveau-nés baptisés pour 73.7% de catholiques » (Service de pastorale liturgique, p. 4). Cela peut surprendre, mais pour la décennie 80-90, force est de constater que la pratique du baptême a augmenté chez les catholiques : « Le pourcentage de catholiques faisant baptiser leur enfant en 1991 est plus élevé qu'en 1981, augmentant de 12%. Toutes proportions gardées, on assiste donc à une montée du nombre de baptêmes chez les catholiques depuis 1981 » (Dion, p. 3). En 1991, 75.8% des baptêmes étaient collectifs sur l'île de Montréal.

Durant les années 1990, le Diocèse de Montréal a re-dénombré le nombre de nouveau-nés baptisés afin de voir si la pratique du baptême allait chuter avec la nouvelle loi sur l'état civil. En 1994, selon Mme Morin-Thibault, peu de chose avait changé. La différence apparaît plutôt en 1996, moment où l'on assiste à une diminution des baptêmes de bébés ; on attribue alors ce phénomène à un impact de la nouvelle loi sur l'enregistrement civil. Par

⁵⁶ Information recueillie lors d'une entrevue réalisée le 29 janvier 2003 avec Mme Louise Morin-Thibault, responsable de la pastorale du baptême à l'archevêché de Montréal.

ailleurs, un phénomène nouveau apparaît, soit l'augmentation des baptêmes d'enfants en âge de scolarité (6 à 12 ans). Quant au baptême des adultes, Mme Morin-Thibault prévoit là aussi une augmentation de cette pratique.

Malgré la hausse du nombre des baptêmes au début des années 90, il faut toutefois noter la baisse de la pratique dominicale des parents. Qu'est-ce qui motive les parents à faire baptiser leur enfant ? Selon R. Dion, les raisons sont de nature religieuse à 82% (Dion, p. 13) ; ainsi, 33% des parents font baptiser « pour que l'enfant soit béni de Dieu », et 29% « parce que nous sommes croyants » (*Ibid.*). Parmi les raisons non religieuses, mentionnons « pour que l'enfant reçoive de bonnes valeurs (7%), « maintenir la tradition » (6%), « pour fêter en famille la naissance de l'enfant » (3%) (*Ibid.*).

Bien que la recherche révèle un haut pourcentage de motivations religieuses, des tensions ont surgi durant les dernières décennies entre les clercs et les parents concernant justement ces motivations au baptême. Tremblay a largement abordé la question (Tremblay, 2000). Selon elle, vouloir réduire le baptême au sens strictement religieux serait une erreur car les parents donnent des significations au baptême qui ont eu cours à d'autres époques et dans d'autres milieux.

On ne peut parler du baptême en ne se référant à aucune tradition. Mais ne vaudrait-il pas mieux assumer la diversité et même les contradictions des significations d'un rite symbolique plus que millénaire ? Ne faudrait-il pas cesser de chercher un sens pur, unique et originel au baptême pour prendre acte lucidement des divers sens qu'il a pris au cours des siècles ? (Tremblay, p. 148)

Évoqués par les parents, les motifs d'origine sociale ont donc tout leur poids selon l'auteur. L'enquête faite sur l'île de Montréal révèle un autre point significatif : 66% des parents ne désirent pas qu'il y ait des rencontres après le baptême (Dion, p. 35). Cet aspect est problématique compte tenu que l'enseignement religieux dispensé dans les écoles ne comprend plus de catéchèse depuis 1984. De plus, Mme Morin-Thibault ajoute qu'en 2005, les écoles devront abandonner l'enseignement religieux. On assiste alors à un vide sur le plan pastoral. Pour pallier au problème, en janvier 2003, de nouvelles orientations diocésaines ont été établies pour instaurer une catéchèse de cheminement qui s'adresse aux adultes ; ces derniers devraient, « par osmose », influencer leur enfant (Morin-Thibault). Déjà, depuis quelques décennies, des rencontres individuelles et collectives avaient été mises en place pour

préparer les parents au baptême de leur enfant. Il semble que les parents acceptent assez bien de participer à deux rencontres préparatoires. Qu'en sera-t-il de la participation à la nouvelle catéchèse, « inspirée par la démarche catéchuménale », qui devrait faire suite au sacrement baptismal ? (*Ibid.*).

Nous avons vu précédemment que les rituels, tel le baptême, permettent de reconfigurer le contrat tacite de l'alliance entre les lignées. Pour ceux qui refusent de faire baptiser leur enfant, on peut se demander quel autre espace est offert par la culture afin que se négocient les enjeux des lignées lors de la venue du nouveau-né. Il existe bien sûr quelques entreprises qui se spécialisent dans la pratique de rites alternatifs, mais celles-ci n'ont pas la faveur du public en ce qui concerne la cérémonie du baptême⁵⁷.

L'Église constituerait un des rares lieux de rassemblement où cohabitent plusieurs générations et où l'individu peut ressaisir son histoire de vie sous un horizon donnant sens à ses choix, à une naissance, à une union ou à une mort. Ce catholicisme "de service" rassemble en sa mémoire l'héritage personnifié de la communauté familiale qui a, quotidiennement, de plus en plus de mal à se retrouver réunie (Meunier et Gould, en ligne).

Nous avons mentionné la pratique récente des baptêmes collectifs. Cependant, nombreux sont les auteurs à déplorer la coupure réelle entre famille restreinte et communauté. La communauté paroissiale qui, en principe, supporte le rituel par sa croyance s'est désagrégée. Du baptême des premiers siècles à celui d'aujourd'hui, la structure d'encadrement s'est fragilisée et elle tient, pour ainsi dire, par un fil. La paroisse semble aujourd'hui un concept désincarné bien loin du modèle de la communauté d'appartenance.

En dépit d'au moins trente ans d'efforts acharnés en ce sens, les paroisses ne ressemblent pas encore au modèle proposé. Cela signifie peut-être que la notion de communauté ne correspond pas à l'expérience des chrétiens qui constituent les paroisses. Cela révèle surtout que le langage de la tradition récente n'est pas encore vraiment intégré à la culture actuelle, même chez les croyants engagés. Il faudrait faire comprendre, non seulement en paroles mais également en gestes, en quoi le baptême concerne plus que le noyau familial (Tremblay, p. 239).

Rappelons que c'est précisément à travers les collectivités que les enjeux de la subjectivité et de l'expérience identitaire se nouent.

À travers les rituels que pratiquent les humains, des destins divers [...] sortent de la pure virtualité pour prendre visage. Ils intègrent une histoire qui les déborde, une histoire source et

⁵⁷ Sur ce sujet, voir l'article de Marie Allard, « Les nouveaux baptêmes ».

fin, pleine de potentialités signifiantes, dépassant largement les implications effectives de chacun. Se trouve dès lors entérinée par la collectivité la plausibilité des subjectivités. C'est pourquoi les rites perdurent aux institutions même qui les conçoivent. Qu'on en vienne à dédaigner les valeurs morales propres à une communauté d'origine, qu'on en néglige les normes et méconnaisse les dogmes, voire qu'on en nargue les autorités, continue-t-on néanmoins de référer à ses rites dès qu'on a besoin d'un cadre pour signifier l'orientation globale de sa vie.

Cela, la pratique des rites de passages tels que le baptême, la première communion, le mariage et les funérailles le montre à satiété : elle conserve l'essentiel de sa popularité alors même que les communautés réelles qui la supportaient semblent désagrégées (R. Lemieux, 1996, p. 18).

Il apparaît que les individus continuent d'accorder au rite sacramentel une confiance en son efficacité symbolique, en sa capacité à combler le besoin d'intégration familiale et sociale. Mais l'ensemble des fonctions historiquement assumées par le baptême se transforme ; certaines fonctions tombent en désuétude : ainsi en est-il de l'effacement du péché originel. D'autres demeurent d'actualité : l'assignation d'une place sociale, d'une reconnaissance par la communauté. R. Lemieux souligne un aspect qui nous semble très éclairant : l'individu cherche des « garanties, non pas des aventures » (*Ibid.*, p. 23), il demande qu'on lui assigne une place dans l'ordre du monde mais ne veut pas s'engager pour son salut dans un nouveau rapport à la communauté. La « pratique chrétienne » se réduit ici à celle du rituel qui assigne une place identitaire. Lemieux note avec justesse que l'aspect instituant du rite, qui engage le sujet à se transformer, se retrouve ici biffé. L'aventure devra donc se jouer ailleurs que dans le devenir chrétien.

Quatrième partie

FILIATION ET CONTEMPORANÉITÉ

À chaque pays son droit.

MARIE-THÉRÈSE MEULDERS-KLEIN, *La personne, la famille et le droit*

Suivant la remarque de Peter Sloterdijk, « les animaux naissent mais ne viennent pas au monde » (2000b, p. 29), il appert que les récents bouleversements économiques, technologiques et politiques survenus durant le XX^e siècle ont transformé la venue-au-monde du petit d'homme. Bien loin d'être tenue sous silence, l'origine de la vie humaine est aujourd'hui suivie à la trace : du test de grossesse, il y a passage par l'échographie puis naissance entre les murs de l'hôpital. Ce qui autrefois relevait du mystère et du tabou se retrouve aujourd'hui dévoilé, voire photographié dès les premiers instants intra-utérins et encadré par le droit à partir d'un certain nombre de semaines de gestation.

Si, durant des millénaires, le monde vivant était issu de l'œuvre divine, les avancées politiques et scientifiques ont rompu ces amarres. Des phénomènes tels la Révolution française, la théorie de l'évolution, la génétique, la biologie, ... ont réinventé pour ainsi dire les mythes d'origine de l'humain. Aujourd'hui, avec la venue de nouvelles technologies comme la procréation assistée, l'homme ne descend plus de Dieu, ni du singe, mais bien de lui-même.

Dans un univers aux limites inconnues, où l'humain apparaît pour certains "trop humain", le droit devient une nécessité. Afin de garantir la vie en communauté, le Code civil fait loi, à défaut des dix commandements. C'est ainsi que la réalité familiale se trouve traversée par la montée du juridique qui intervient de plus en plus finement et au cas par cas selon une logique jurisprudentielle qui laisse certains perplexes. Sur quelles bases repose ce droit en

matière de filiation ? Comment le droit s'ajuste-t-il aux transformations parfois très radicales des mœurs et comportements ? Jusqu'où le juridique entend-il encadrer, sinon protéger, certaines pratiques liées aux avancées biologiques ?

Le droit de la filiation est instructif à bien des égards. Bien que des milliers d'années nous séparent d'Aristote et de ses politiques de natalité, aujourd'hui comme avant on tente de discipliner les conduites selon les divers enjeux en cause (étatique, privés, familiaux, personnels). Les enjeux de pouvoir qui se greffent au droit de la filiation deviennent de plus en plus transparents, dès lors qu'on s'attarde à les relever. Ainsi, pour certains l'adoption est un fait humanitaire, pour d'autres elle constitue l'ouverture à une descendance et à des droits économiques, et pour d'autres encore elle est perçue comme une ingérence politique. De même, si les cliniques de procréation assistée permettent de repousser les limites de l'infertilité, elles introduisent aussi de nouveaux comportements (maternité de substitution, monoparentalité, ...) qui s'opposent aux modèles séculaires de la filiation et que le droit ne peut ignorer. À ces nouveaux comportements répond de même des pensées imaginaires inédites.

Dans cette section, nous verrons les principaux axes du droit de la filiation. Ainsi les concepts juridiques d'état des personnes, de parenté et de filiation seront rapidement définis sous l'angle du droit. Par la suite, un bref survol des origines et influences du droit sera abordé. Enfin, les transformations de la famille au cours du dernier siècle feront l'objet d'une réflexion au regard des ajustements du droit, ajustements qui ont conduit à une véritable recodification du Code civil du Québec (C.c.Q.) et à de constants réalignements depuis.

Avant d'entrer dans le cœur de ce sujet, mentionnons rapidement que le droit étatique se subdivise en deux ensembles, soit le droit civil et le droit social. Pour la présente étude, nous retiendrons principalement les aspects du droit civil.

Le droit civil aide davantage les individus dans la construction de leur identité (avec la dimension de l'autonomie), alors que le droit social soutient davantage la fonction de reproduction sociale en proposant une prise en charge d'une partie des frais d'éducation de l'enfant. C'est ainsi que l'État, par ses multiples interventions, articule, à sa manière, les fonctions de la famille contemporaine (de Singly, 2002, p. 105-106).

Section 1. Mouvance des mœurs en regard du droit des personnes

État des personnes, parenté et filiation dans le discours juridique

Il n'y a pas de statut individuel ou familial sans investiture du droit.

MARIE- THÉRÈSE MEULDERS-KLEIN, *La personne, la famille et le droit*

L'état des personnes

Le Code civil du Québec débute par le livre premier intitulé « Des personnes ». Cette section traite, entre autres choses, des droits civils, de certains droits de la personnalité, des personnes morales et, ce qui intéresse notre propos, de certains éléments relatifs à l'état des personnes : le nom, les registres et actes de l'état civil. L'état des personnes inclut à la fois le statut familial et le statut civil. C'est à partir de ces éléments définis que chaque personne accède à une individualité propre et que lui est assigné un statut civil comportant des droits et des devoirs.

L'état des personnes est donc une question de droit et non une question de fait, qu'il peut d'ailleurs nier ou ignorer. C'est une construction culturelle qui vient se surimposer au donné naturel. Mais par-delà l'intérêt particulier pour les individus de posséder un statut, c'est l'intérêt social tout entier qui est ici visé (Meulders-Klein, p. 136).

L'état des personnes joue la fonction de chaînon entre la société et l'individu. Par cette notion, des règles sont établies afin d'identifier les individus et déterminer les modalités qui définissent leur appartenance au groupe. L'état des personnes se veut donc essentiel à la survie tant de l'individu que du groupe.

Ce n'est qu'après avoir défini l'état des personnes que le législateur aborde le livre deuxième, « De la famille »⁵⁸. Cette section comprend des articles portant sur le mariage, la filiation, l'obligation alimentaire et l'autorité parentale. En continuité de l'état des person-

⁵⁸ Pas plus que pour le terme *filiation*, le Code civil du Québec ne donne de définition de ce qu'est une *famille*. Comme le remarque Pierre Noreau (p. 50), en ce qui concerne l'index du C.c.Q. publié chez Wilson & Lafleur, on indique seulement les termes *famille d'accueil*, *donation* (art. 1817), *legs* (art. 761).

nes, la famille se voit inscrite dans une institution et soumise à des règles. « Le mariage est l'instrument du contrat d'alliance et l'institution familiale, qui exige sans cesse la coopération de groupes distincts de consanguinité pour se reformer génération après génération, renouvelle indéfiniment le contrat social » (*Ibid.*, p. 137).

Du côté de l'anthropologie, nous savons que parenté et filiation constituent des éléments de première importance pour aborder l'étude des sociétés. Cependant, du côté juridique, le législateur ne définit pas le concept de filiation dans le Code civil du Québec, et les juristes parlent très peu de la parenté même si cette structure produit des effets juridiques (Jestaz, p. 389, en ligne).

*La parenté*⁵⁹

Regardons tout d'abord la notion de parenté. Dans le livre troisième « Des successions », on retrouve un chapitre intitulé « De la parenté » qui comporte cinq articles traitant des degrés de parenté. Toutefois, il ne faut pas conclure que la parenté est une institution du droit successoral. « [...] la parenté repose à l'évidence sur une conception globale de la famille, conception qui d'ailleurs inclut aussi le conjoint et conception dont le droit successoral n'est qu'un sous-ensemble parmi d'autres, encore que privilégié [...] » (*Ibid.*, p. 393).

Fait de culture, la parenté se fonde sur la filiation en Occident. Cependant, le Code civil du Québec embrouille les pistes en définissant la parenté « sur les liens du sang ou de l'adoption » plutôt que « sur le lien de filiation » juridiquement établi⁶⁰ (Jestaz, p. 390). Comme le remarque Jestaz, que vaut un lien biologique de parenté s'il n'est pas reconnu juridiquement ?

L'étendue de la parenté, fort utile en droit successoral, varie culturellement. Théoriquement, la parenté s'étend à l'infini, mais avant le XX^e siècle le degré successible s'arrêtait au douzième. Depuis 1917, le Code civil français limite le degré successible au sixième degré, alors qu'au Québec, il s'étend jusqu'au huitième degré (art. 683 C.c.Q.). Le C.c.Q. men-

⁵⁹ Les prochains paragraphes se réfèrent à l'article de Philippe Jestaz, « La parenté (Conférence Wainwright) », 1996.

⁶⁰ L'article 655 C.c.Q. se lit comme suit : « La parenté est fondée sur les liens du sang ou de l'adoption. »

tionnera cependant que les parents au-delà du huitième degré n'ont aucun droit successoral, ce qui vient confirmer que la parenté s'étend au-delà de cette limite⁶¹.

Lien permanent, la parenté reste acquise et survit au décès de l'individu. Elle ne disparaît que s'il y a perte de filiation (adoption, ...). Outre l'effet successoral, les effets juridiques de la parenté concernent les interdits de mariage et certaines règles d'organisation sociale telles que l'obligation alimentaire, le droit de surveillance, ... Il demeure néanmoins que le droit des successions établit la parenté de façon marquante et se retrouve au croisement de deux sections du Droit civil : celles de la famille et de la propriété. Voici un fait qui n'est pas anodin : historiquement, le Code civil français de 1804, en posant le partage égal des successions, a ni plus ni moins démantelé la noblesse : « Ce faisant, ils accomplissaient l'acte fondateur de la nouvelle société individualiste que seule structure désormais, dans l'ordre privé, cette discrète parenté, appréciée au coup par coup en fonction de chaque individu » (Jestaz, p. 399, en ligne).

La filiation

En ce qui a trait à la filiation sous son aspect juridique, nous avons dit que le Code civil du Québec ne donnait aucune définition du concept. Considérons cependant la définition qu'en donne Janine Revel : « Le lien de filiation est le lien qui unit un enfant à sa mère (filiation maternelle) ou à son père (filiation paternelle). Lien biologique, mais aussi lien affectif, il est un fait qui n'accède à la qualité de lien juridique que s'il est prouvé » (Revel, p. 3). Larose Barbe ajoutera : « En ce sens, le droit de la filiation est un droit de preuve » (Larose Barbe, p. 5). Se constituant comme « élément fondamental de l'appartenance familiale » (Castelli et Goubeau, p. 139), la filiation crée donc des « liens juridiques » (Larose Barbe, p. 4) entre les individus et instaure entre autres choses des droits et devoirs.

La filiation s'établit par la naissance. Selon Castelli et Goubeau : « Dans notre législation, il est impossible de faire obstacle à l'établissement de la filiation [...] » (p. 141). Cependant, une telle affirmation manque de précision. Il est vrai qu'au Québec l'accouchement déter-

⁶¹ Les droits et obligation alimentaire sont exclus entre alliés. Concernant les droits et obligations de la parenté par alliance, voir Castelli & Goubau, p. 256-259.

mine la filiation maternelle, et que la loi ne permet pas d'accoucher sous X, c'est-à-dire dans l'anonymat, comme cela est possible en France. À moins d'accoucher dans le secret et hors des murs d'un hôpital, l'accouchement et l'identité de la mère sont inévitablement déclarés par l'accoucheur ; ce dernier ayant l'obligation légale de déclarer toute naissance et identité de la mère. L'établissement de la fonction paternelle procède par contre d'une toute autre logique : aucune obligation juridique n'est faite pour que soit déclaré ce lien. Une mère peut donc faire obstacle à l'établissement de la filiation paternelle en ne déclarant pas qui est le père.

Certains peuvent croire que la non-obligation à désigner un père est liée à un vide juridique. Notons toutefois que la notion même de « vide juridique » constitue en soi une difficulté. Que recouvre ces termes ? « En fait, l'apparence d'un vide juridique est la formulation juste d'un effet très singulier des formes actuelles de l'appel au droit, d'un effet de sidération et de désymbolisation, de perte de parole, qu'il faut bien interpréter » (Tort, p. 258). Jean-Pierre Baud va jusqu'à remettre en cause cette notion : « Pour dire les choses brutalement, le vide juridique n'existe pas parce que cela s'appelle la liberté. Lorsque l'on parle de vide juridique c'est en fait pour signaler qu'une partie de la population voudrait qu'on censure une activité » (cité dans Khaïat, p. 163). Cet espace de "liberté" peut donc servir des enjeux masculins et/ou féminins, voire étatiques selon les cas. Sert-il à l'enfant ?

Quoi qu'il en soit, l'inscription de la filiation d'un enfant suppose l'intervention de la règle de droit. « L'insertion du rapport de filiation dans l'ordre social, par l'intermédiaire obligé du droit, exclut, en toute société, que ces rapports puissent être considérés comme de nature purement privée » (Labrusse-Riou, 1996, p. 91). Comme mentionné dans la première partie de ce travail, le lien juridique de filiation inscrit l'individu dans une famille, dans des lignées, et l'institue comme citoyen d'une nation. Sans ce lien, une personne ne possède pas d'existence juridique propre. C'est ainsi que dans les pays où de nombreux enfants sont abandonnés, telle la Chine, l'État considère ces enfants comme sien et les prend à sa charge. Plus près de nous, nous avons eu les « enfants de Duplessis ».

Constituée en règles de preuve, la filiation ne demeure pas moins tributaire des conceptions idéologiques de l'État. Adopté en 1980, le Code civil du Québec définit deux types de filiation : la filiation par le sang (qui inclut la filiation des enfants nés d'une procréation assis-

tée) et la filiation adoptive. Il n'en a pas toujours été ainsi. Auparavant, le Code civil du Bas-Canada (C.c.B.-C.) établissait la filiation selon le critère de la légitimité ou non de l'enfant. Les transformations sociales et les nouveaux acquis scientifiques ont donc entraîné à leur suite des effets sur la notion de filiation et sur les critères de son établissement. Comme nous le verrons, la problématique concernant les aspects biologiques, psychologiques et généalogiques sont au cœur des grands débats actuels sur la procréation.

Mais avant d'aller plus loin dans la compréhension de la filiation au regard du droit actuel, voici quelques données historiques qui permettront d'avoir une vision davantage englobante de cette problématique.

De la Bible au Code civil : Influences et écarts

Durant des siècles, droit canon et droit positif se sont côtoyés. Certains auteurs, tel que Philippe Malaurie, ont relevé les influences et les écarts entre ces deux droits. Il est bien évident que notre héritage juridique s'est largement imprégné de l'idéal biblique (mariage, filiation légitime, ...). Mais si la Bible pose « le salut des hommes par la parole de Dieu » (Malaurie, p. 527), selon Malaurie le droit positif temporel relève d'un tout autre ordre, celui de la norme. Pour cet auteur, il appert que le langage juridique est davantage marqué « par le droit romain et nos coutumes occidentales que par la Bible » (*Ibid.*, p. 528), affirmation qui ne fait cependant pas unanimité. Pourtant, une influence biblique essentielle semble persister jusque dans nos débats actuels (tel celui du mariage entre couples de même sexe) :

Ce qui dans notre droit demeure de la Bible et de l'Évangile, c'est le besoin d'un "au delà" du droit positif. À travers les péripéties de notre histoire une vérité simple continue à dominer l'ensemble du droit : pour que notre société soit humaine, elle doit dépasser le droit positif, toujours imparfait : il y a autre chose que le droit, des valeurs qui le dominent et l'inspirent. [...] Pour laïc que soit notre temps, il est plus proche du ferment biblique et évangélique que du conservatisme de Montesquieu : le souffle divin de la Bible est plus qu'un vestige : inconsciemment, il inspire beaucoup de nos actions (Malaurie, p. 531).

Pour ce qui est de l'influence du droit romain sur le droit de la famille, de nombreux historiens ont fait des rapprochements entre les deux droits, mais ce qui peut surprendre, c'est

qu'il semble y avoir davantage d'écarts que de similitudes⁶². On note que le droit français entre en contradiction avec les prescriptions issues du droit romain qui procèdent d'un système juridique différent. Les prescriptions juridiques du droit français seraient donc issues pour l'essentiel du droit canon puis reprises par le droit coutumier (Mulliez, 2000a, p. 61). Prenons simplement pour exemple la paternité. En droit romain, la paternité « [...] procède fondamentalement de la volonté du chef de maison de constituer sa famille comme il l'entend » (*Ibid.*). Les liens du sang ne créent pas un fils ni un héritier. C'est le *pater* qui s'oblige de sa propre volonté à nourrir l'enfant et qui lui accorde une existence juridique. Quelques siècles plus tard, le droit canon va arrimer le biologique à l'institutionnel en déclarant que le père est celui qui a engendré des enfants dans le mariage. Comme le remarque Mulliez, c'est une véritable révolution que de vouloir faire « [...] dépendre les rapports de paternité et de filiation d'une volonté d'État » (Mulliez, 2000a, p. 48). Et aujourd'hui, au moment où le concept de volonté ressurgit dans l'établissement de la filiation, certains peuvent être tentés d'y voir un retour du droit romain. Cependant, cette volonté semble se concevoir bien autrement que celle du *pater* romain : « [...] La paternité adoptive ne résulte pas d'une simple déclaration de volonté de l'adoptant mais d'une décision du juge [...] » (Mulliez, 2000b, p. 319).

Une influence marquante de notre droit actuel est celle du droit coutumier. La « coutume » était un droit non écrit, un ensemble de lois que l'usage avait établies, sanctionnées judiciairement dans le cadre de la seigneurie (Lefebvre-Teillard, 1996, p. 147). Il semble que la Coutume de Paris soit née vers la fin du X^e siècle et qu'elle reçut le prestige du droit royal vers le XVI^e siècle (Boyer, p. 20). Rédigée en 1510, cette coutume a été celle qui a été le plus utilisée en Nouvelle-France bien que d'autres ont eu aussi cours. « En 1664 cependant, les règles de la Coutume de Paris furent adoptées ici et devinrent donc à cette époque la source première du droit civil canadien, complétée d'ailleurs par les usages locaux, le droit canonique et les ordonnances royales » (Baudoïn et Renaud, p. XVIII).

En 1866, est rédigé le Code civil du Bas-Canada, inspiré principalement du Code Napoléon (1804). En rédigeant ainsi un code de lois, le Bas-Canada se démarque de l'ensemble de

⁶² Sur ce sujet, voir les textes de Jacques Mulliez et de Dider Lett dans *Histoire des Pères et de la Paternité*.

l'Amérique du Nord (exception faite de la Louisiane) où l'on a recours à la *common law*, régime de droit civil non codifié. Beaudoin et Renaud, dans leur introduction au Code civil du Québec, notent qu'un « [...] trait dominant du Code de 1866 était la forte influence religieuse. [...] C'est ainsi que les empêchements religieux au mariage étaient considérés aussi comme des empêchements civils (ancien article 127), et que la seule forme de célébration du mariage était la forme religieuse » (Beaudoin et Renaud., p. XX)⁶³.

En 1955, le législateur confie à un juriste la révision du Code civil du Bas-Canada. Prenant pour base le rapport de ce juriste, l'Office de révision du Code civil entreprend, au début des années 1960, une révision complète du Code (recodification) et remet son rapport en 1978. Le législateur réforme alors le droit civil et, en 1980, on procède à l'adoption du Livre II du Code civil du Québec relatif au droit de la famille. En 1992, le nouveau Code civil du Québec est adopté. Il entrera en vigueur le 1^{er} janvier 1994. « Le Québec est, à l'heure actuelle (puisque la réforme aux Pays-Bas n'est pas encore complétée), le seul pays au monde à avoir réussi la recodification de sa loi civile) » (Beaudoin & Renaud, p. XXI).

Du côté canadien, notons simplement que certaines lois fédérales concernent aussi la filiation. Ainsi, en 1982, a été adoptée la *Charte canadienne des droits et libertés*,

[...] source importante du droit qui est en train de modifier considérablement le droit familial : il s'agit notamment du droit des couples non mariés et des couples homosexuels à bénéficier des mêmes avantages que les couples mariés, y inclus le droit au mariage, le droit d'adopter, le droit aux pensions alimentaires et à la répartition des biens matrimoniaux, sans oublier le droit aux prestations de retraite et d'assurance-vie au décès du compagnon ou de la compagne (Poirier, p. 8)

En 1983, le Québec instaurera la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne*.

Le droit civil québécois doit aussi tenir compte du droit international qui traite, entre autres, des droits des enfants. Certains auteurs notent un passage de plus en plus marqué du droit privé vers les droits de l'homme.

⁶³ Il est à noter que le droit anglais de la famille a lui aussi été fortement influencé par le domaine religieux : « Le droit de la famille, comme concept juridique, est une notion relativement récente dans les pays de common law. Alors que des tribunaux particuliers ont été mis en place très tôt pour traiter des divers domaines du droit privé et public de l'Angleterre, les questions relatives à la famille ont été laissées aux cours ecclésiastiques jusqu'en 1857. [...] Les questions de mariage, d'annulation, de séparation légale et de légitimité des enfants, relèvent donc des cours ecclésiastiques jusqu'à 1857, date à laquelle le Parlement anglais crée la Cour des divorces pour administrer la loi relative aux causes matrimoniales » (Poirier, p. 5).

Passages et transformations

On ne saurait se satisfaire d'un droit qui ignorerait les mœurs.

IRÈNE THÉRY, « *Droit de la famille* »

Les sociétés se modifient. Des années 60 à aujourd'hui, de nombreuses transformations ont bouleversé le fragile équilibre de l'organisation sociale des pays occidentaux. Le Québec n'a pas été épargné dans ce grand remue-ménage des mœurs et des mentalités, et il en a été de même pour le droit. Un ensemble important de facteurs a contribué à ces changements qualifiés par certains de *mutation*. La littérature sociologique foisonne d'analyses et de réflexions sur ce sujet. Sans vouloir nous attarder sur la nature de ces facteurs, mentionnons l'avènement des nouveaux moyens de production et du bio-pouvoir, le déclin des religions, l'État providence, les progrès de la science et de la médecine, la transformation de la condition des femmes, etc. Ces éléments ont entraîné à leur suite d'autres effets tels l'augmentation du niveau de vie, la contestation du pouvoir patriarcal et la remise en cause de l'autorité, l'individualisme, la désacralisation du mariage, la libéralisation des mœurs (avortement, divorce), la contraception et les techniques de procréation, ... Dans ce contexte inédit, le modèle familial traditionnel s'est rapidement atrophié. De nouvelles réalités ont surgi : union libre, naissances hors mariage, apparition des familles monoparentales, recomposées, homoparentales, familles d'accueil et adoptive ; baisse de la natalité ; déclin de l'autorité paternelle ; recours à la procréation assistée dans d'autres cas que celui de l'infertilité. Le droit de la famille a donc dû repositionner ses interventions en fonction des nouvelles exigences sociales. Tant en Europe qu'en Amérique, des réformes ont transformé le droit de la filiation, entre autres en ce qui concerne l'égalité du statut de l'enfant. Selon Meulders-Klein (p. 154), ces transformations ont été telles qu'elles ont modifié le concept même de filiation, nécessitant dans l'après-coup la recherche de fondements nouveaux.

À titre indicatif des changements survenus, voici quelques chiffres concernant l'union libre et les naissances hors mariage⁶⁴. En 1996, au Québec, un peu plus de 400 000 couples ont

⁶⁴ Voir Louis Duchesne, juin 1997, juin 1998 et l'Institut de la statistique, Québec.

déclaré vivre en union libre, soit 24% des couples recensés. En 1981, cette proportion était de 8% ; le nombre de couples en union libre a donc triplé en 15 ans. Pour ce qui est des naissances, dans les années 50, seulement 3% des nouveau-nés naissaient hors mariage. En 1976, le pourcentage passe à 9,8%. En 1983, le taux atteint 20%. Dès 1995, plus de la moitié des enfants naissent hors mariage. Au fil des ans, ce taux ne cesse d'augmenter : en 2002, il était de 59,3%. Un fait va peut-être surprendre, ce ne sont pas tous les pays industrialisés qui connaissent une telle augmentation. En 1994, la proportion de naissances hors mariage était de 6% en Suisse, 3% en Grèce et de 1% au Japon. Cependant, il ne semble pas y avoir de pays où les naissances hors mariage diminuent.

Un autre point à souligner concerne les naissances dont le père est inconnu. L'Institut de la statistique Québec ne fournit des données qu'à partir de 1976. À cette date, le nombre de naissances avec pères inconnus étaient de 4 724, soit 4,8%. Le taux est demeuré assez stable durant plus de 20 ans. Cependant, en 1999, le pourcentage a diminué à 4%, puis est passé à 3,8% en l'an 2000, soit le niveau le plus bas depuis 1976. Comment expliquer ce phénomène ?

Dans les prochaines pages, afin de mieux saisir les conséquences de certaines ruptures, nous prendrons pour exemple certains changements survenus dans les mœurs familiales ainsi que dans le droit, tels que : 1/ le passage du modèle lignager à celui axé sur l'enfant ; 2/ l'union de fait ; 3/ les couples de même sexe ; 4/ les nouveaux termes du droit de la famille.

De la lignée vers l'intérêt de l'enfant, en passant par le couple

Pierre Noreau note qu'au Québec, en moins d'un siècle, la vie familiale est passée d'un modèle fondé sur la lignée, à celui fondé sur le couple pour ensuite se fixer sur l'enfant. Ainsi, en 1915, la femme mariée peut succéder à son mari décédé. On note par ce fait une plus grande reconnaissance du couple au sein de la famille ainsi que la primauté de la famille nucléaire. « Graduellement, le contrat de mariage cesse d'être l'expression d'une convention entre deux lignées, pour devenir une entente de deux individus » (Noreau, p. 52). Sans se couper des parentèles, le couple, plus que la lignée, fondera dorénavant les rapports familiaux.

L'égalité des conjoints va s'affirmer dès le milieu des années 60 : consécration de la capacité juridique de la femme mariée (1964) ; droit au divorce (1968) ; avènement de la société d'acquêt (1969) ; co-titularité de l'autorité parentale (1977) (*Ibid.*, p. 54). Le nouveau *Code de la famille* de 1980 rejoint les nouvelles mœurs : « C'est la fin de l'incapacité juridique de la femme mariée, de l'autorité maritale et de l'autorité paternelle, qui sont remplacées par l'égalité entre les époux et l'autorité parentale ; on proclame aussi l'égalité juridique des enfants, quelles que soient les circonstances de leur naissance » (Dandurand et Ouellette, 1995, p. 108). L'intérêt de l'enfant, invoqué dans les cas de divorce, fait son apparition.

C'est alors qu'un autre passage se réalise : devenu sujet d'un « désir » des plus valorisés, l'enfant va détrôner le couple. Le Code civil du Québec rend compte de cette transformation, se démarquant nettement du Code civil du Bas-Canada :

Ainsi, alors que les obligations parentales portent, au XIX^e siècle, presque exclusivement sur les aliments (165 ss. C.c.B.-C.) et la reconnaissance du droit des parents sur l'enfant jusqu'à sa majorité (242 ss. C.c.B.-C.), les dispositions mises en vigueur depuis 1980, sont toutes centrées sur la garde, la surveillance, l'éducation et l'intérêt de l'enfant (597 ss. C.c.Q.). [...] Dans les facultés de droit, les cours de Droit matrimonial ont graduellement été remplacés par des cours de Droit de la famille, de Droit patrimonial de la famille ou de Droit de la famille et de l'enfant (Noreau, p. 56).

Le droit opère donc un changement de cap dans sa normalisation des relations sociales. Ainsi, en 1866, le Code civil du Bas-Canada consacrait près de 50 articles aux conditions de formation du mariage, alors que le nouveau code n'en consacre pas plus que la moitié. « Tous ces chapitres de la vie personnelle sont passés de la sphère publique à la sphère des rapports privés. La vie affective a graduellement cessé d'être un fait d'intérêt collectif » (*Ibid.*, p. 56). À l'inverse, le fait de l'enfance, tout imprégné de la mainmise familiale et de la vie privée, se retrouve à l'avant-scène de l'intervention publique et juridique. Si, au siècle dernier, l'Église intervenait dans la vie familiale afin de sauver les âmes, aujourd'hui, c'est par l'entremise du droit et au nom de l'intérêt de l'enfant que l'État se donne une porte d'entrée dans la vie des familles et des rapports personnels. Dans une enquête faite en 2000, Pierre Noreau pose cette remarque : « [...] 64% des répondants interrogés dans la grande région de Montréal (n=1530) affirmaient qu'ils étaient plutôt d'accord, sinon très d'accord que "la loi a quelque chose à voir dans les relations parents-enfants". Une proportion égale de répondants reconnaissaient, plus largement encore, que la loi avait quelque chose à voir avec la vie privée des gens » (Noreau, p. 59).

Fait intéressant, Statistiques Canada note que :

[...] l'augmentation [des naissances vivantes] coïncide avec l'élargissement des prestations parentales en vertu de l'assurance-emploi, celles-ci étant passées de 10 semaines au maximum à 35 semaines en date du 31 décembre 2000. Ce nouvel avantage pourrait avoir incité certains Canadiens à fonder une famille ou à agrandir leur famille (Statistiques Canada, *Le Quotidien*, en ligne).

Le concept même d'« intérêt de l'enfant » entraîne des mises en garde en raison de son usage parfois abusif. Des auteurs critiquent l'incertitude de la formule ; de tels critères, flous et arbitraires, « [...] risquent de placer l'ordre généalogique lui-même et non plus seulement la situation momentanée d'un enfant, sous l'impératif de décisions judiciaires instruites par les lois de la génétique ou les modes changeantes de la psychologie » (Labrusse-Riou, 1996, p. 95).

Ce déplacement de l'intervention n'est pas anodin et amène le droit à reconsidérer son découpage normatif. Alors qu'auparavant les termes « les époux » recouvraient « les pères et mères », aujourd'hui, parentalité et conjugalité sont distingués. Par ailleurs, si l'ancien droit fondait les responsabilités sur un ordre matériel, le nouveau Code déplace l'attention vers les ordres éducatif et culturel.

Autre nouveauté que l'on retrouve dans nombre de textes traitant de la filiation : le terme « parentalité ». Ce néologisme n'est pas encore inscrit dans tous les dictionnaires⁶⁵. Alors que les liens conjugaux sont de plus en plus précaires, la parentalité devient un lien indéfectible qui se poursuit au-delà du divorce et des rancœurs. Laurence Gavarini mentionne que l'apparition de ce terme s'est produit au moment où la division sexuelle des rôles familiaux était remise en question.

Cette notion est apparue depuis que la famille a entrepris sa réorganisation en sortant du double principe de différenciation sexuelle des fonctions et de division des rôles et du travail auquel la famille traditionnelle s'articulait. Le parental est une nouvelle façon de désigner la présence, l'activité, la responsabilité que les parents, père et mère, doivent exercer auprès de l'enfant. [...] Le parental représente une alternative ou un substitut à la division sexuelle des rôles. Avec l'idée d'une plus grande parité entre les hommes et les femmes,

⁶⁵ Absent du *Petit Robert* dans l'édition entièrement revue de 1993, il y figure en 2003 : « Qualité de parent, de père, de mère ». Selon le *Petit Larousse 2003* : « Fonction de parent, notamm. sur les plans juridique, moral et socioculturel ». Le *Grand Dictionnaire terminologique* (en ligne) renvoie *parentalité* aux équivalences anglaises : *kinship, parenthood, parentality*. Enfin, la première apparition connue dans un texte du mot *parentalité* daterait de 1985.

c'est comme si la distinction des rôles père-mère devenait obsolète. Il y a là une idée de neutralité éducative et affective dans la présence aux enfants (Gavarini, 2002b, p. 21).

Irène Théry, auteur du néologisme "famille recomposée" (1987), décrit une nouvelle vision de la famille qui entre en contradiction avec l'organisation familiale ancestrale conçue comme institution (religieuse) et fondée sur le mariage⁶⁶. Remarquant que la famille contemporaine se définit comme un réseau relationnel d'échanges affectifs plutôt que comme une institution, Théry postule qu'aujourd'hui les individus procèdent par le contrat et s'accordent l'autorité de s'auto-désigner des places. Là où l'institution contraignait à certaines règles préfixées par l'Église ou l'État, aujourd'hui le contrat entend donner pré-séance aux volontés et accords entre individus. Cependant, l'auteur voit cette perspective d'un œil plutôt sombre : « Mais renvoyer aux individus le soin de négocier, comme une affaire personnelle, les repères fondamentaux de la filiation ne peut qu'exacerber les rapports de force interindividuels, la guerre des sexes, l'insécurité identitaire de l'enfant... » (Théry, 2002b, p. 220).

Déchaux reprend le sujet de la désinstitutionnalisation en axant la réflexion sur le rapport au temps qui se trouve transformé par l'individualisme et le lien familial contractuel (Déchaux, p. 3-21). Ainsi, le temps long du familial, par lequel la mémoire collective transite, se retrouve assujéti à la temporalité individuelle. On assiste alors à une dilution des repères temporels familiaux et historiques : « Nous sommes passés de la lignée institution sociale, à la lignée imaginaire » (*Ibid.*, p. 11)⁶⁷.

Théry s'est longuement attardée au phénomène de la pluriparentalité. Selon elle, la réalité est trouble, entraînant une confusion dans les rôles et devoirs :

[...] la constellation recomposée n'est pas le retour à la famille élargie d'autrefois, entièrement construite selon le schéma matrimonial de la parenté et de l'alliance. Les places respectives de chacun n'y sont pas claires. Quel est le rôle d'un beau-parent par rapport à celui d'un parent ? Dans quelle mesure les décisions concernant l'enfant appartiennent-elles à ses deux parents, et dans quelle mesure relèvent-elles du nouveau couple ? La logique de non discrimination entre tous les enfants (frères, demi-frères et quasi-frères et sœurs), implique-t-elle de les assimiler totalement, y compris pour l'organisation des successions ? » (Théry, 2002a, p. 57)

⁶⁶ Sur la question de savoir si le mariage se définit comme contrat ou institution, voir Goubau et Castelli, p. 6-7.

⁶⁷ Concernant les mémoires généalogiques et familiales, voir Denise Lemieux, 1995, en ligne.

On peut se demander si, de façon générale, les liens de filiation transcendent les ruptures lors de l'éclatement du couple. Ce lien sera-t-il porteur de sens commun aux deux parents, avec tout l'aspect généalogique que cela comprend, ou bien ce lien se verra-t-il approprié par l'un des deux parents, voire un beau-parent ou un conjoint de parent ? De nombreux auteurs ont parlé d'affrontement d'intérêts concurrents. « Comment penser cette pluriparentalité pour que les places spécifiques de chacun deviennent intelligibles et signifiantes, suffisamment assurées pour ne pas devenir un enjeu affectif permanent ? » (*Ibid.*, p. 61). Dans ce tableau fort complexe, Théry cerne une impasse en raison de la rupture entre les anciens et les nouveaux repères, « [...] comme si la pluriparentalité était informulable selon les paradigmes et les valeurs hérités du passé » (*Ibid.*)⁶⁸.

Ceci étant dit, une nuance doit être amenée : conclure au déclin du modèle fondé sur la lignée et sur le couple n'a cependant pas pour conséquence de prétendre à la fin de la structure de parenté. L'enfant, être "inestimable" pour ses parents, s'inscrit dans un enjeu beaucoup plus large qu'on pourrait le croire :

[...] alors que le lien de conjugalité s'est individualisé, au sens où l'alliance de deux familles n'est plus perçue comme l'au-delà qui prolonge le lien interindividuel, le lien de filiation demeure d'autant plus inscrit dans la notion de lignée qu'il permet aux adultes de recommencer la relation à l'enfance. C'est aussi pourquoi le lien de filiation exige d'être un lien inscrit et non un simple lien de fait. Personne ne considère que, de même que le fait du couple se suffit à lui-même et se passe des papiers du mariage, le fait du nourrisson se suffirait à lui-même. Inscrire l'enfant à l'état civil, lui donner un nom et des parents a gardé toute sa force symbolique. Sans cet acte qui l'institue, non seulement l'enfant paraîtrait demeurer comme dans les limbes de l'existence sociale, mais ses parents soumis à l'incertitude de leur propre identité. Jamais les enfants naturels n'ont été autant reconnus par leur père : 85% à la fin de la première année. Ainsi, en se personnalisant et s'individualisant, le lien de filiation est devenu ce qu'il n'avait jamais été au temps où les statuts familiaux l'emportaient sur l'actualité de la relation interpersonnelle : l'idéal même du lien inconditionnel et indissoluble. [...] le lien de filiation trouve désormais sa signification dans la volonté de faire pièce au temps qui passe et signe la force accrue du besoin de fixité des statuts quand les générations ont perdu l'assurance de ce qui les lie (Théry, 1996, p. 73).

Aussi :

Dans tous les cas, les membres de la parentèle occupent dans un réseau une place très spécifique. Ils sont non seulement à très grande proximité sociale et physique de la famille, mais

⁶⁸ Lallemand a écrit un court article traitant des familles recomposées dans d'autres parties du monde « Familles recomposées : la loi et non l'exception ». L'intérêt de ce genre d'articles est d'ouvrir sur l'ailleurs notre compréhension parfois trop refermée sur elle-même.

aussi à très grande proximité de l'enjeu de reproduction qu'elle représente. Ils sont concernés par la diversité des circonstances qui permettent le maintien ou l'amélioration de son bien-être ou sa promotion sociale. Ils ont aussi, en tant que groupe de parenté porteur d'une mémoire familiale et inscrit dans une dynamique de transmission, un *intérêt* objectif dans les naissances ou les décès qui se produisent parmi leurs membres. En effet, un noyau familial n'existe que sur cet arrière-plan plus vaste de relations de parenté qui se trouvent reproduites par le procès de succession des générations (Dandurand et Ouellette, 1995, p. 113).

Les transformations de la vie familiale n'entraînent donc pas nécessairement la mise au rancart de la parenté que certains discours alarmistes ont prédite.

L'union de fait devant la loi

La notion de famille, et ce qu'elle englobe ou rejette, pose problème pour le législateur et le système étatique. « Le simple fait par des personnes de sexe différent de vivre comme mari et femme constitue l'union de fait », noteront Goubau et Castelli (p. 405). Cette « forme paralégale » d'union, qui concerne aujourd'hui tant des personnes de sexe différent que des couples de même sexe, se démarque cependant du mariage en raison de sa position externe au droit : ici, le cadre légal régissant les rapports patrimoniaux est bien mince. Depuis quelques années déjà, le Canada repense ses lois et politiques en fonction des différentes formes que cherchent à revêtir les relations familiales⁶⁹. Certaines possibilités envisagées pour donner un cadre juridique aux unions de fait pourraient avoir des conséquences sur la réalité actuelle ; ainsi, l'enregistrement civil de l'union pourrait signifier la perte de la connotation juridique du mariage (perte déjà effectuée pour le sacrement du baptême par l'enregistrement des personnes).

Bien que les discussions n'aient abouti à aucune intervention majeure, l'État tend néanmoins à appliquer certains effets juridiques et économiques aux couples stables. Dès le milieu des années 1980, l'union de fait est prise en compte au recensement : les couples non mariés sont alors considérés comme catégorie familiale. Il faut cependant attendre 2001

⁶⁹ Entre autres, voir « Au-delà de la conjugalité », rapport qui fait suite à une consultation publique sur le rôle de l'État à l'égard des rapports personnels étroits entre adultes. (Commission du droit du Canada, 2001, [en ligne]). — Concernant l'éventualité du partenariat enregistré, voir « Les unions libres enregistrées : un modèle de reconnaissance des rapports personnels » (*Ibid.*, 2001, [en ligne]).

pour que Statistiques Canada recense les unions homosexuelles. En ce qui concerne l'impôt des particuliers, depuis le 1^{er} janvier 1993, les règles fiscales fédérales applicables aux personnes mariées sont applicables aux conjoints de fait. Les *Lois refondues du Québec* vont modifier la définition de la notion de "conjoint" :

61.1 Sont des conjoints les personnes liées par un mariage ou une union civile. Sont assimilés à des conjoints, à moins que le contexte ne s'y oppose, les conjoints de fait. Sont des conjoints de fait deux personnes, de sexe différent ou de même sexe, qui font vie commune et se présentent publiquement comme un couple, sans égard, sauf disposition contraire, à la durée de leur vie commune. Si, en l'absence de critère légal de reconnaissance de l'union de fait, une controverse survient relativement à l'existence de la communauté de vie, celle-ci est présumée dès lors que les personnes cohabitent depuis au moins un an ou dès le moment où elles deviennent parents d'un même enfant (art. 61.1, LRQ, cité par Ducharme, p. 11, en ligne).

Cependant, en droit civil, et plus particulièrement en ce qui a trait à l'établissement des liens de filiation, la problématique de l'union de fait ne suit pas la même reconnaissance. Selon Castelli et Goubau, aucune loi du droit civil ne règle spécifiquement les relations entre "époux de fait" (p. 407)⁷⁰. La loi considère ces conjoints comme étrangers l'un à l'autre. En cas de litige, ce sont les règles générales qui s'appliquent, exception faite de l'éventualité où des contrats ont été rédigés. Par ailleurs, pour déterminer la paternité, aucune présomption ne découle de l'union de fait. Dans le cas d'un "consentement spécial" à l'adoption, il peut y avoir reconnaissance d'un conjoint de fait lorsqu'il y a cohabitation depuis trois ans avec le père ou la mère (Goubau et Castelli, p. 179).

Dans leur livre *Précis de droit de la famille*, Castelli et Goubau ont intitulé une section « La filiation et la parenté de fait ». Cette parenté ne comprend aucun lien biologique « [...] ou du moins aucun lien de sang établi. Les personnes visées sont, en fait (ou en apparence), des étrangers complets » (*Ibid.*, p. 417). Dans le Code civil, aucune mention ne concerne la parenté de fait. « Plus rarement encore que l'union de fait, de telles relations de famille de fait seront prises en considération par le droit » (*Ibid.*, p. 417). Malgré tout, il semble que les juges tiennent compte des relations d'affection existantes en laissant une période de transition dans le cas où l'enfant doit passer de sa famille de fait à sa famille par le sang. Les parents de fait seront désignés par les termes « parents psychologiques ».

⁷⁰ Le droit social prend cependant en considération le mariage de fait. Pour plus de détails sur cette problématique, voir Castelli et Goubau, p. 405-418.

Le droit social, par contre, tient compte des relations de fait. « Selon l'art. 2(2) de la *Loi sur le divorce* [...] l'enfant à charge au moment du divorce (et qui peut à ce titre bénéficier d'une pension alimentaire en vertu de l'art. 15(2)) s'entend aussi de celui à qui les époux tiennent lieu de père et mère ou de celui "dont l'un est le père ou la mère et pour lequel l'autre en tient lieu" » (Jestaz, p. 402).

Les couples de même sexe et l'homoparentalité

Au printemps 2000, le gouvernement canadien dépose un projet de loi omnibus afin d'étendre les avantages et obligations aux couples de même sexe vivant en union de fait. La loi abolit les différences concernant les avantages et obligations de ces couples et ceux de sexe opposé. La définition canadienne de conjoint de fait inclut donc un conjoint de même sexe ou de sexe opposé. Déjà en 1997, la Colombie-Britannique avait modifié quelques-unes de ses lois. En 1999, le Québec avait modifié 28 lois et 11 règlements en ce sens ; puis l'Ontario avait suivi quelques mois plus tard. Un dépliant du gouvernement du Québec, expliquant la loi de 1999, porte ce titre plutôt surprenant (et trompeur) : « Le sexe n'a plus d'importance »... (Québec, Justice, en ligne).

Au début du XX^e siècle, le législateur avait créé un nouveau lien de filiation : celui de l'adoption. Au début du siècle suivant, la filiation par adoption devient accessible aux conjoints de même sexe. En juin 2002, est adopté au Québec le projet de loi n° 84 – *Loi instituant l'union civile et établissant de nouvelles règles de filiation*⁷¹. Notons que le Vermont dispose d'une loi semblable, que la Nouvelle-Écosse permet une déclaration de partenariat avec état civil et que la France a instauré un Pacte civil de solidarité, le PACS, union ouverte aux couples de même sexe mais qui ne permet pas à ces derniers d'adopter un enfant. Quant aux pays nordiques et aux Pays-Bas, ils sont à l'avant-garde en ce domaine (Duchesne, 2003, p. 5).

⁷¹ Cet aspect sera détaillé un peu plus avant dans ce texte, au point intitulé « l'union civile ». « Cette loi modifie le *Code civil* et un certain nombre d'autres lois provinciales en vue de créer un nouveau statut pour les conjoints d'une union civile (tant pour les personnes de sexe opposé non mariées que les conjoints de même sexe). Les personnes liées par une union civile ont presque toutes les mêmes avantages et obligations en vertu des lois provinciales que les couples mariés, y compris les rapports juridiques entre le conjoint et les enfants » (Ministère de la Justice Canada, 2002, en ligne).

Au Canada, le mariage se définit comme « l'union légitime d'un homme et d'une femme à l'exclusion de toute autre personne ». En juin 2003, la Cour d'appel de l'Ontario déclare inconstitutionnelle la loi canadienne sur le mariage, alléguant que cette loi va à l'encontre de la Charte canadienne des droits et libertés. La cour d'appel ontarienne devient alors la première juridiction nord-américaine à légaliser le mariage entre personnes du même sexe ; bien que l'État américain du Vermont et la province de Québec aient accepté les unions civiles entre personnes du même sexe, ces lois n'ont pas rendu le mariage civil accessible à ces personnes. Le gouvernement canadien, qui a décidé de ne pas en appeler à la Cour suprême, envisage un projet de loi qui autoriserait les unions de couples de même sexe⁷². Il avait été supposé que ce projet de loi verrait le jour vers la mi-avril 2004. Cependant, en février 2004, une demande a été faite à la Cour suprême du Canada de se pencher sur une nouvelle question portant sur la constitutionnalité de la définition actuelle du mariage. Une telle demande entraîne un report de l'audition de la cause devant la Cour suprême.

Malgré leur situation « hors la loi » fédérale, des mariages entre personnes du même sexe ont été célébrés dès juin 2003 en Ontario. Depuis, de nombreux intervenants émettent leurs commentaires, et des manifestations ont lieu dans diverses régions du pays. Pour constater à quel point cette problématique suscite des avis enflammés, il suffit de jeter un regard sur les textes choisis et présentés par Guy Ménard, *Mariage homosexuel. Les termes du débat*. En épilogue de ce livre, une réflexion très fine du professeur Bibeau tente de situer le débat dans un contexte plus large d'un nouvel ordre amoureux et sexuel qui s'inscrit dans une « profonde "mutation métaphysique" du Québec » (Bibeau, 2003b, p. 259).

Le débat trouve des échos en Europe et aux États-Unis où, là aussi, groupes sociaux, Église et droit s'affrontent. Chez les Américains, février 2003 constitue une date marquante pour les couples du même sexe. Le Congrès du Massachusetts a alors rejeté l'amendement Travis définissant le mariage comme étant exclusivement l'union d'un homme et d'une femme ;

⁷² En juin 2003, le premier ministre Jean Chrétien dira : « Nous avons décidé de ne pas faire appel de la décision de la Cour d'appel ontarienne sur la définition du mariage. Nous proposerons plutôt une loi qui protégera le droit des Églises et des organisations religieuses de sanctifier le mariage selon la façon dont elles le définissent. En même temps, nous allons nous assurer que notre loi inclut et reconnaît légalement l'union des couples de même sexe. Aussitôt que la loi sera prête, elle sera soumise à la Cour suprême. Par la suite, la loi sera soumise à un vote libre à la Chambre des communes » (Jean Chrétien cité par Gilles Toupin, *Cyberpresse.ca*, 16 juin 2003).

en novembre 2003, la Cour suprême du Massachusetts avait déclaré inconstitutionnelle l'interdiction des mariages de couples du même sexe. Puis de l'autre côté du pays, en Californie, entre les 12 et 17 février 2004, 2 636 couples du même sexe se sont mariés à San Francisco. Le maire de la ville a autorisé ces mariages en se fondant sur la clause d'égalité de protection de l'État, estimant « [...] que la constitution qui garantit l'égalité entre les individus est supérieure à une loi de l'État votée par référendum » (Levy-Willard, Libération.fr, en ligne). Le New York Times mentionne que sont délivrées des « "gender-neutral" marriage licenses » (Associated Press, en ligne). Il revient au tribunal de San Francisco de décider de la légalité de ces mariages. Quant au Massachusetts, le débat reprend en mars 2004 et visera à interdire le « mariage gay » par un amendement constitutionnel. Cet amendement a d'ailleurs été demandé par le président Bush, quelques jours après les premiers mariages de couples de même sexe à San Francisco. « Un tel amendement devra, pour passer, obtenir les deux tiers des voix de la Chambre et du Sénat, ce qui promet une belle bataille. Puis les trois quarts des États américains devront le ratifier... un processus de plusieurs années » (Riche, Libération.fr, en ligne).

Il est à remarquer qu'au Québec les débats entourant le mariage de personnes du même sexe semblent soulever davantage de réactions que ceux, beaucoup plus rares, concernant les nouvelles règles de filiation promulgués par l'union civile au Québec, en 2002, qui permet à un couple homosexuel d'établir des liens de filiation avec un enfant. En ce sens, nous serions plus près du modèle américain où c'est la reconnaissance du couple homosexuel, et non pas l'ouverture à de nouvelles règles de filiation, qui suscite les plus grandes oppositions. Ainsi « [...] aux États-Unis, on estime qu'il y a entre un et cinq millions de mères lesbiennes, entre un et trois millions de pères gays, et environ six millions d'enfants élevés par des parents gays ou lesbiens » (Collum, 1993, cité par Beaumatin, Ricaud-Droisy et Espiau, p. 47). Alors qu'en France, le modèle est inversé : ce n'est pas le mariage, mais la filiation qui est sacrée (Fassin, en ligne). Ainsi,

Ce n'est d'ailleurs pas tant l'idée d'un couple de femmes ou d'hommes élevant *de facto* un enfant qui est rejetée que celle qu'un lien de filiation — c'est-à-dire une reconnaissance par le droit — puisse être établi entre un enfant et deux femmes ou deux hommes. Derrière ce rejet se profile la croyance que la "*différencedessexes*" serait effacée, car l'enfant aurait deux mères ou deux pères (Mécary, p. 117).

Bien des controverses ont surgi entourant la mise en place du PACS : une pétition avait alors recueilli 60 000 signatures pour rejeter l'adoption par les homosexuels (Beumatin, Ricaud-Droisy et Espiau, p. 46). En juin 2003, un sondage a révélé que 55% des Français reconnaissent aux homosexuels le droit de se marier ; cependant, seulement 37% des répondants étaient en faveur qu'un couple de même sexe adopte des enfants (Sondage Ifop, en ligne).

Il est à noter que si le Canada légifère en faveur du mariage de couples de même sexe, il sera le troisième pays, après les Pays-Bas et la Belgique, à reconnaître cette union. Ajoutons toutefois que la Belgique ne reconnaît pas les droits de filiation et d'adoption aux conjoints de même sexe.

Nouveaux termes et désignations du Code civil du Québec

Le législateur, dans cette cavalcade des faits et concepts, doit donc user de raffinement quant à ses énoncés. « La définition d'un père, d'une mère, d'un lien de filiation ou d'une famille devient problématique, car la polysémie de ces termes n'a jamais autant que maintenant infiltré les régulations sociales et juridiques » (Dandurand et Ouellette, 2000, p. 10).

Le texte « De la filiation » évolue de façon particulière à travers différentes mises en situations et cherche à rendre compte des nouvelles réalités entourant les rapports parentaux. À défaut des termes dorénavant ambigus de “parents” ou “père et mère”, on retrouve aujourd'hui l'expression “les personnes dont on le dit issu”. Par souci de précision, le texte de loi définit qui est présumé “père” pour l'enfant, soit “le conjoint de sa mère”, soit “la personne qui a formé, avec cette femme [mère], le projet parental commun”. On parle aussi de “père présumé”. Quant aux parents de même sexe, « [...] ils sont désignés comme les mères ou les pères de l'enfant, selon le cas » (art. 115, C.c.Q.).

Dans les procréations assistées, lorsque la parentalité concerne deux femmes, le Code spécifie : « 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 » (art. 539.1, C.C.Q.). Certains avaient proposé les termes de “co-mère” ou “co-père”, mais ces dénominations, inscrites par exem-

ple sur des passeports, auraient permis d'identifier l'orientation sexuelle du parent, ce qui aurait pu être préjudiciable pour le parent et l'enfant. Ainsi, Ducharme note que « [...] dans plus de 70 pays, l'homosexualité constitue encore un motif légitime de discrimination et même un crime qui est parfois passible de peine de mort » (Ducharme, p. 9). En ce qui a trait à la personne qui fournit des forces génétiques, on la désigne comme "auteur de l'apport", mais cette personne n'est ni le géniteur/trice, ni le père ou la mère. Il faut par contre ajouter que : « Cependant, lorsque l'apport de forces génétiques se fait par relation sexuelle, un lien de filiation peut être établi, dans l'année qui suit la naissance, entre l'auteur de l'apport et l'enfant. » (art. 538.2, C.c.Q.).

Mentionné dans le Code civil du Québec, le concept de « projet parental » est contesté par certains. Son insertion en droit peut surprendre car le terme relève davantage du domaine psychologique et sa définition ne peut être qu'aléatoire, malgré les limites qu'on lui prête. Comme le remarque M. Tort, l'introduction du « projet parental » opère un glissement vers le droit des contrats, passage que l'union civile a déjà opérée.

Le projet parental d'enfant est une notion psychosociologique, directement dérivée du "projet d'enfant", comme "investissement rentable" qui sous-tend, [...], le prétendu désir d'enfant. Le désir d'enfant, dans sa dimension inconsciente, singulière et intergénérationnelle, est inaccessible sous une forme immédiate et n'est susceptible d'aucune gestion collective directe. Le désir d'enfant promotionné conduit au droit des contrats — et peut par là, à la limite, sortir du droit de la famille. Il est l'effet direct de la transformation tendancielle des rapports parentaux en contrats révisables et des rapports à la médecine en contrats de service (Tort, p. 325).

Ce bref aperçu de certaines transformations de la société nous amène bien loin de la définition habituelle de la famille. À titre d'exemple, relevons cette définition de Pierre Bonte :

La majorité des anthropologues pourraient adhérer à la définition suivante de la famille : le lieu de la socialisation, de la reproduction et de la sexualité humaine. C'est dans le cadre de la famille que s'effectue en effet la succession des générations, dans la double dimension de ce terme : évolution des âges et transmission par la filiation. C'est aussi dans ce cadre qu'est socialisée la sexualité (Pierre Bonte, p. 87).

Au fil des pages à venir, il sera possible de constater que la différence des sexes et celle des générations, relevés par Bonte et par Théry, constituent une problématique sur laquelle les fondements du droit semblent parfois s'échouer. Mais, comme le remarque Noreau, le droit sait user de raffinement pour éviter l'embarras : « Aujourd'hui, le droit matrimonial offre de la famille une image idéalisée que les dispositions touchant à la filiation et à l'autorité

parentale permettent de contourner, parce qu'elles ne supposent ni le mariage ni même la cohabitation des conjoints » (Noreau, p. 65).

La prochaine section traitera de la filiation en regard des principaux changements survenus dans le domaine du droit civil au Québec. Après avoir identifié les principales différences entre le Code civil du Bas-Canada et le Code civil du Québec, nous tenterons d'établir les axes majeurs du code civil actuel en matière de filiation.

Section 2. Particularités du droit civil québécois en matière de filiation

Dans cette section, nous abordons plus en détails les particularités des codes civils qui ont prévalu ou prévalent au Québec. Après avoir noté les différences majeures entre l'ancien et le nouveau code, nous regarderons les spécificités de la juridiction actuelle. Seront développés les grands axes que constituent la filiation par le sang et l'adoption ainsi que d'autres éléments importants de la filiation affectés par les transformations, soit : l'autorité parentale, le nom, l'union civile, la paternité et le profil d'ADN⁷³.

Du Code civil du Bas-Canada au Code civil du Québec

L'entrée en vigueur du Livre II du Code civil du Québec relatif au droit de la famille se fait le 2 avril 1981. Une rupture radicale peut alors être notée entre l'ancien et le nouveau droit de la famille. La hiérarchie préexistante, qui distinguait l'enfant légitime de l'enfant naturel n'est plus : tous les enfants bénéficient de l'égalité juridique quant à leur filiation⁷⁴. « La notion de l'intérêt de l'enfant l'emporte sur la protection traditionnellement accordée au mariage et sur le caractère légitime de la naissance » (Larose Barbe, p. 2). Un autre principe fondamental que soutiendra la nouvelle législation concerne ce que certains auteurs nomment le principe de la vérité de la filiation, c'est-à-dire la « [...] volonté de calquer la filiation juridique (et surtout la paternité, car c'est elle qui fait difficulté) sur la réalité biologique » (Castelli et Goubau, p. 141). Cette disposition est en partie due au fait que le mariage n'a plus le rôle primordial pour déterminer la filiation paternelle, et qu'il y a une intention claire de mettre les nouveau-nés sur un même pied d'égalité. Le nouveau Code se veut donc « [...] plus conforme à la vérité biologique et plus respectueux de l'égalité des droits de

⁷³ Voir, en Annexe 3, « L'enfant, le couple et l'État », un tableau relevant les principales mesures juridiques et réformes étatiques vis-à-vis l'enfant et la famille.

⁷⁴ « De manière générale tous les pays européens ont modifié leurs droits de la filiation dans le sens de l'égalité, mais selon des modalités diverses. ». Les pays scandinaves et de l'Europe de l'Est ont été les précurseurs : Suède 1949, Norvège 1956, Danemark 1960, Yougoslavie 1947, Hongrie 1952... (Meulders-Klein, p. 153).

l'enfant, ce qui fait de la réforme de 1980, un droit plus juste en matière de filiation » (Larose Barbe, p. 2).

En ce qui concerne la première codification de 1866, qui aura cours jusqu'en 1980, l'enfant naturel a peu de droits. Si sa filiation est établie, les liens ne sont créés qu'avec son père et sa mère, l'enfant pouvant alors bénéficier d'une créance alimentaire, c'est-à-dire être élevé, entretenu et nourri. Pour les enfants incestueux ou adultérins, les droits se limitent aux aliments, alors que pour les enfants issus de la filiation naturelle simple, ils peuvent recevoir des donations entre vifs, mais sans avoir droit à la succession *ab intestat*. (Larose Barbe, p. 45). S. Gagnon relève ces propos du curé de Saint-Luc en 1808 :

“Le vrai motif qui les incite à faire quelque effort pour se marier en face d'Église, c'est qu'ils craignent que leurs enfants, s'ils en ont [...] ne puissent hériter d'eux. Car j'ai entendu dire au père de la fille que le notaire de Laprairie avait refusé de [...] mettre par écrit leur arrangement vu qu'ils n'étaient pas mariés.” (S. Gagnon, 1993, p. 59).

Malouin remarque de même que le statut juridique de l'enfant illégitime est problématique :

Au plan juridique, l'enfant « illégitime » demeure tout au long de sa vie un citoyen de deuxième ordre. Par exemple, même en 1967, lors du décès d'un enfant « illégitime », à la suite d'un accident ou d'une négligence, sa mère ou son père n'ont pas le droit de réclamer en justice des dommages et intérêts. En 1975, en matière de droit successoral on trouve encore des traces de discrimination. En effet :

[le] sens... de la loi est que le droit successoral se situe au niveau du statut « légitime ». Or, au sens de la loi, l'enfant né hors-mariage n'est pas légitime. En un mot, si la mère naturelle désire que son enfant ait les mêmes droits qu'un enfant né à l'intérieur des liens du mariage, elle doit l'adopter légalement.

La discrimination juridique subie par les enfants « naturels » contribue à renforcer l'image publique et la valeur juridique du mariage (Malouin, p. 125).

Le nouveau Code civil du Québec impose le droit de succéder en faveur de tous et l'obligation alimentaire en ligne directe pour tous les enfants. Actuellement, l'ensemble des droits et obligations liés à la filiation peut se définir comme suit : « [...] l'autorité parentale, la garde, l'éducation, l'obligation de nourrir et d'entretenir, le consentement aux soins, l'obligation alimentaire, la vocation successorale, la tutelle légale et d'autres prévus dans des lois particulières » (Ducharme, p. 10). Par contre, la garde et l'autorité parentale ne confèrent pas automatiquement un lien de filiation.

En ce qui a trait à l'adoption, une loi particulière (1924, 1925, 1969) régit l'acte d'adoption avant 1980. Une filiation similaire à la filiation biologique est alors créée et permet

d'hériter dans une succession *ab intestat*. Plus tard, le Code civil du Québec va assimiler de plus en plus cette filiation à celle par le sang. Au Québec, seule l'adoption plénière est possible : elle efface toute trace de la filiation d'origine pour ne conserver que la filiation établie par adoption. Depuis les années 1980, des renseignements peuvent être donnés pour retrouver la filiation d'origine. Si les principaux concernés sont consentants, la confidentialité peut être levée. Encore faut-il que l'adopté soit au fait de son adoption, car sinon, il devient impossible d'accorder la levée de la confidentialité.

Cependant, comme le remarquent avec pertinence Castelli et Goubau, ce principe de "réalité biologique" de la filiation se présente au moment où d'autres filiations non basées sur les liens du sang surgissent avec force : adoption, procréation assistée avec dons de gamètes.

1981, donc, marque l'arrivée de la première partie de la recodification du Code civil, soit le *Livre II* relatif au droit de la famille. Rompant avec la tradition, le Code civil du Québec établit à ce moment deux modes de filiation, soit la "filiation par le sang" et la "filiation adoptive". S'il est clair que la filiation adoptive est une création, une fiction juridique, la filiation par le sang prétend par contre correspondre à la réalité biologique. Il devient ainsi possible de faire prévaloir une paternité biologique qui n'est pas celle du mari sans avoir recours au judiciaire. Cependant, il peut être surprenant de constater que l'expression recouvre aussi la procréation assistée ; dans bien des cas, les géniteurs/trices de la procréation assistée ne sont pas ceux reconnus comme pères et mères des filiations. La « filiation par le sang » devient alors une expression trompeuse, selon certains. Ainsi, Fassin dira de la procréation assistée dans le droit français : « Au lieu d'être, comme l'adoption, l'alternative à l'engendrement naturel, la PMA se donne, depuis la loi de 1994, comme son prolongement. Ou plus précisément son substitut parfait [...] » (Fassin, p. 104).

Filiation par le sang

Bien que la filiation puisse être reconnue de manière judiciaire, on établit habituellement la filiation de manière volontaire. Cette volonté chevauche cependant l'obligation de déclarer toute naissance à l'état civil.

Pour établir de façon non judiciaire la filiation, il existe quatre moyens. Ceux-ci sont classés de manière hiérarchique. L'ancienne hiérarchie favorisait la présomption de paternité et son caractère quasi-irréfragable, *Pater is est quem nuptiae demonstrant*, « [...] est père celui qui a engendré des enfants légitimes dans le mariage, selon la formule du jurisconsulte Paul » (Lett, 2000, p.22). Le nouveau code intervient autrement en positionnant par ordre décroissant : 1. l'acte de naissance ; 2. la possession d'état d'enfant ; 3. la présomption de paternité du mari ; 4. la reconnaissance volontaire.

L'acte de naissance est la façon habituelle de procéder. Au Québec, l'enregistrement des naissances se constitue sous un double mode : un enregistrement à l'état civil (ministère de la Justice), et un enregistrement statistique et médical (Bureau de la statistique du Québec (Duchesne, 2001, p. 136). Préconstitués en preuves, deux documents sont dressés : le constat de naissance et la déclaration de naissance. Le constat de naissance, rédigé par l'accoucheur, comprend « [...] le nom et le domicile de la femme qui a accouché, "la mère légale est désignée par un fait biologique, l'accouchement" et non par la réalité de la filiation génétique (donneuse de gamètes ou d'embryon), ce qui est conforme à l'interdiction des mères porteuses (art. 541 C.c.Q.) » (Castelli et Goubau, p. 146). Ce constat de naissance n'indique pas les noms du père et de l'enfant. Quant à la déclaration de naissance, le document doit être rédigé par le parent dans les 30 jours de la naissance de l'enfant ; si les parents ne sont pas mariés l'un à l'autre, les deux signatures sont requises. La déclaration doit être signée par un témoin. La signature du père établit sa paternité légale. Cette nouvelle procédure a été sanctionnée en 1987 par le projet de loi 20 portant réforme sur le droit des personnes, des successions et des biens. Auparavant, il était possible d'inscrire l'enfant à l'église ou à la municipalité ; un extrait de baptême tenait lieu de preuve pour l'état de la personne. En 1994, les registres de l'Église deviennent privés et n'ont plus valeur de preuve juridique : « Ils ne sont en rien soumis à quelques lois que ce soient, ni la loi sur les archives ni la loi sur l'accès à l'information », dira l'abbé Boyer⁷⁵. Quant aux registres de l'état civil, depuis 1994, leur consultation n'est plus permise en raison de la protection des renseignements personnels et de la vie privée. Notons que l'expression « né de parents incon-

⁷⁵ Propos recueillis auprès de l'abbé Benoît-Marc Boyer, chancelier à l'Archevêché de Montréal, février 2003.

nus » a été utilisée dans les registres religieux surtout durant la période comprise entre 1940 et 1965 ; l'expression était alors autorisée par le législateur (art. 56 C.c.Q.C.).

La possession constante d'état concerne l'élément affectif et relationnel du lien de filiation. Particularité du droit français, certains pays de droit germanique, tels que l'Allemagne, l'Autriche, la Suisse et quelques pays nordiques n'ont pas intégré cette notion dans leur droit de la famille (Meulders-Klein, p. 185) ; s'ajoutent à cette liste la Grèce et la Turquie (Commission Internationale de l'État Civil, 1997, p. 13, en ligne). La possession d'état s'établit à partir de trois caractéristiques, soit le *nomen*, le *tractatus* et la *fama*. Le *nomen*, le nom, a perdu de son importance depuis que l'enfant peut porter le nom du père ou de la mère. Le *tractatus*, ou traitement, implique que l'enfant doit être traité comme sien tant pour l'éducation, les frais d'entretien, etc. Quant à la *fama*, la réputation, elle indique que l'entourage doit considérer l'enfant comme celui des parents prétendus. La possession doit être constante, c'est-à-dire qu'elle doit impliquer un certain temps (de 18 à 24 mois au moins). Le Code civil du Bas-Canada reconnaissait cet élément. Mais une particularité peut être relevée dans le nouveau code : avant 1980,

[...], l'article 283 P.C.C. retient l'expression "qui indiquent les rapports de filiation entre père et mère de l'enfant". Elle a été remplacée dans le C.C.Q. par "qui indiquent les rapports de filiation entre l'enfant et les personnes dont on le dit issu". Cette formulation semble plus appropriée, car la possession constante d'état n'est pas nécessairement le fait découlant des rapports de filiation entre le père ou la mère et l'enfant. La possession constante peut exister entre l'enfant et d'autres personnes que celles-là (Larose Barbe, p. 53).

Lorsqu'une filiation a été établie par la possession d'état et l'acte de naissance, cette filiation est dite irréfragable, inattaquable, et ce, « [...] au nom du principe de la paix dans les familles et de la stabilité du lien de filiation » (Obadia, p. 491). Aucune contestation ne peut être possible, quand bien même des preuves pourraient être établies :

L'effet d'une possession d'état conforme à l'acte de naissance est de rendre inattaquable la filiation établie dans cet acte de naissance et ce, quand bien même l'utilisation des nouvelles techniques scientifiques (telle l'analyse d'ADN) apporterait la certitude de l'inexactitude de cette filiation (Castelli et Goubau, p. 158).

Selon A. Obadia, les tribunaux québécois

[...] ont déjà statué que le profil génétique d'un enfant ne doit pas être retenu en tant qu'élément mis en preuve pour établir la possession constante d'état. Notons que cette décision affiche une volonté du tribunal de ne pas faire primer la vérité biologique sur la réalité psychosociale de l'enfant [...] (Obadia, p. 490).

La problématique entourant le profil d'ADN sera plus largement abordée au point « *Mater certissima, pater incertus* ».

La présomption de paternité du mari est retenue lorsque l'enfant est né ou a été conçu pendant le mariage. Cependant, dans l'union de fait, aucune présomption de paternité n'est retenue à l'égard du conjoint. Le nouveau code place cet élément en troisième position, ce qui constitue un net décalage avec l'ancien. « [...] la présomption de paternité est désormais réfutable. Elle pourra par conséquent être renversée sous réserve, bien entendu, des limites à la preuve. Devrions-nous voir là une ouverture quant à la réalité biologique ou s'agit-il tout simplement d'une adaptation à une nouvelle réalité sociale ? » (Obadia, p. 490).

Enfin, la reconnaissance volontaire n'intervient que si aucun autre moyen ne peut être établi. Cette reconnaissance ne se veut pas nécessairement représentative de la réalité biologique car un parent de fait, ou parent « psychologique », peut vouloir faire reconnaître sa paternité.

Pour ce qui est de l'établissement judiciaire de la filiation, le recours aux tribunaux est nécessaire soit pour contester, soit pour établir une filiation. Ainsi, il est possible de : 1/ détruire une filiation juridiquement établie et prétendue fausse ; 2/ établir une filiation contre la volonté du père, de la mère ou des héritiers ; 3/ établir une filiation non encore établie ; 4/ pour une filiation reconnue, mais qui n'est pas mentionnée dans l'acte de naissance, obtenir l'insertion de cette mention dans l'acte. Bien qu'il s'impose dans des circonstances diverses, cet établissement concerne principalement la filiation paternelle⁷⁶.

En ce qui concerne la **procréation assistée**, mentionnons que dans le Code civil du Bas-Canada seulement deux articles traitaient de ce sujet alors que le Code civil du Québec y consacre toute une section. La loi interdit qu'un lien de filiation soit établi entre le donneur de gamètes et l'enfant. La confidentialité sur l'identité des donneurs prévaut⁷⁷ ; mais s'il y a

⁷⁶ En raison des limites de ce travail, nous n'aborderons pas davantage ce thème. Nous référons le lecteur au livre de Castelli et Goubau, dont une des sections traite spécifiquement de ce sujet (p. 157-166).

⁷⁷ De nombreux pays maintiennent l'anonymat du donneur de gamètes. Cependant, l'Angleterre vient de voter une loi qui permettra de lever l'anonymat des donneurs de gamètes et d'embryons pour les enfants conçus après avril 2005. Aucune responsabilité financière ou légale ne sera exigée des donneurs vis-à-vis l'enfant.

danger pour la santé de l'enfant procréé ou de sa descendance, la confidentialité peut être divulguée aux autorités médicales concernées. Castelli et Goubau remarquent que cette règle de l'anonymat est très éloignée des pratiques beaucoup plus libérales de l'adoption (Castelli et Goubau, p. 168). En effet, les adoptions ouverte ou "semi-ouverte"⁷⁸ sont de plus en plus mises de l'avant ; par ailleurs, dans les cas d'adoption fermée, l'identité des parents d'origine peut être révélée s'il y a consentement des intéressés. Selon ces mêmes auteurs, la disposition de confidentialité protège principalement les parents qui ont eu recours à la procréation assistée, alors que ce n'est pas tout à fait le cas pour l'adoption.

Le Code civil du Québec interdit la procréation et la gestation pour le compte d'autrui ; le contrat de gestation est déclaré de nullité absolue⁷⁹.

Filiation adoptive⁸⁰

Avant la première loi sur l'adoption, en 1924, il n'y avait pas d'adoption légale au Québec. Il s'agissait plutôt d'adoption de fait, l'enfant n'ayant des droits et obligations qu'envers ses

Voir *Department of Health* [<http://www.dh.gov.uk/Home/fs/en>]. Selon un document de la Commission Internationale de l'État Civil (CIEC) datant de 1997, en Allemagne et en Autriche l'enfant a le droit de connaître l'identité du donneur (CIEC, 1997, en ligne). La Suède le permet depuis 1985. La Nouvelle-Zélande et le Japon envisagent aussi cette possibilité.

⁷⁸ « L'expression « adoption ouverte » vient des États-Unis (*open adoption*) où elle est couramment utilisée depuis plus de vingt ans ; son contenu y est cependant fluctuant. En effet, la pratique révèle que la notion peut couvrir des degrés très variables de contacts entre parents d'origine et parents adoptifs, incluant ou non l'enfant : l'ouverture peut se limiter à un simple échange de renseignements, anonymes ou nominatifs, à des contacts avant ou pendant le processus d'adoption, à des contacts post-adoption sous toutes les formes (courrier direct ou indirect, en passant par l'intermédiaire des services d'adoption, contacts téléphoniques sporadiques ou soutenus, rencontres occasionnelles ou régulières, etc.) » (Goubau et Beaudoin, p. 55).

⁷⁹ Notons qu'aux États-Unis, il est possible d'avoir recours aux mères porteuses. Au Québec, la série télévisée *Virginie* (Radio-Canada, 2003) donne la fausse l'impression que la gestation pour le compte d'autrui est légalement possible : deux homosexuels demandent à une femme de procréer et porter leur enfant. En raison de tensions au sein du trio des "parents", un contrat est signé ; ce contrat place les deux homosexuels comme parents, alors que la femme est considérée comme génitrice et dit renoncer à ses droits sur l'enfant. Un tel contrat est déclaré nul au Québec (art. 541, C.c.Q.).

⁸⁰ Il semble que le choix des mots trahit toujours quelque vérité... Dans le titre deuxième *De la filiation* du Code civil du Québec, le chapitre I s'intitule « De la filiation par le sang » et le chapitre 1.1 « De la filiation des enfants nés d'une procréation assistée ». — Étrangement pour le chapitre II « De l'adoption », le législateur ne reprend pas les termes « De la filiation... ». Est-ce un écho du passé, du temps où l'adoption de fait n'était pas reconnue comme lien de filiation par la loi ?

parents biologiques et réciproquement. Cette situation n'est pas exceptionnelle : tant en Europe qu'en Amérique du Nord, la législation de l'adoption s'est faite tardivement.

La première loi sur l'adoption dans le Royaume-Uni date de 1926 ; la jurisprudence l'ignorait auparavant. En France, elle ne reparait qu'en 1892, car la coutume mérovingienne avait été éphémère. Histoire semblable dans la plupart des nations occidentales, sauf aux États-Unis, où elle fut admise un peu plus tôt, d'abord au Massachusetts en 1851, essaimant ensuite dans d'autres États (Goody 1985, p. 81).

Suite aux conséquences de la 1^{ère} Guerre mondiale et, tout récemment avec les adoptions internationales, l'adoption est devenue un fait important dans tout l'Occident.

Au Québec, jusqu'à la loi de 1969 sur l'adoption et la réforme du Code, l'enfant adopté ne perdait par tous ses droits dans sa famille d'origine. De plus, l'adoption a continué d'être sans effets sur la famille élargie des adoptants (Castelli et Goubau, p. 202). L'enfant adopté avait donc les mêmes droits que l'enfant légitime quant à ses parents adoptifs, mais cela excluait les autres ascendants. Il faut attendre la recodification du Code, en 1980, pour que l'adoption soit fortement assimilée à la filiation par le sang et reconnaisse que tous les enfants ont des droits et obligations égaux, notamment en matière de succession.

Au Québec, une personne majeure peut adopter, seule ou conjointement. Depuis juin 2002, une personne homosexuelle peut adopter un enfant. La cour du Québec a compétence exclusive dans ce domaine. Seule l'adoption plénière est acceptée, les liens de filiation avec la famille d'origine sont rompus de façon irréversible. Ainsi, le certificat de naissance d'un enfant adopté correspond au contenu du jugement d'adoption, et non pas à la réalité biologique, les noms des parents adoptifs y apparaissant comme s'il s'agissait des parents biologiques. Dans cette pratique, force est de constater que le modèle de la filiation par le sang persiste. Comme le remarque avec justesse Françoise-Romaine Ouellette :

La conception culturelle qui se profile ici, c'est que toute filiation est exclusive : un enfant ne peut avoir qu'un seul couple de parents : une seule mère et un seul père. Nos conceptions de la filiation sont arrimées à un modèle généalogique calqué sur la reproduction biologique (Ouellette, 1996, p. 72).

Notons que le consentement à l'adoption peut être général ou spécial. Dans ce dernier cas, le parent donne son consentement en désignant une personne déterminée qui adoptera. Voici les personnes que le Code civil autorise à désigner :

Le consentement spécial ne peut être donné qu'en faveur d'un ascendant de l'enfant, d'un parent en ligne collatérale jusqu'au troisième degré ou du conjoint de cet ascendant ou pa-

rent ; il peut également être donné en faveur du conjoint du père ou de la mère. Cependant, lorsqu'il s'agit de conjoints de fait, ces derniers doivent cohabiter depuis au moins trois ans (art. 555, C.c.Q.).

Une telle particularité peut cependant entraîner des dérives : ainsi, afin de contourner l'interdit des mères porteuses, un couple peut demander à une personne répondant aux critères établis par l'article 555 du Code civil de porter « leur » enfant pour qu'ensuite cette personne (mère porteuse) donne l'enfant en adoption par consentement spécial au couple demandeur.

Depuis les trente dernières décennies, l'adoption internationale est de plus en plus fréquente et représente 70% de toutes les adoptions au Québec. De 1990 à 1999, il y a eu 7 899 adoptions internationales. En l'an 2000, il y a eu 697 adoptions dans 41 pays. Pour ces adoptions internationales, une personne sur huit, soit 12,5%, adopte seule et non en couple (Secrétariat à l'adoption internationale, en ligne). « Ces adoptions sont l'exemple par excellence d'un désinvestissement du biologique comme critère de définition du lien de filiation, au profit d'une valorisation de l'engagement personnel et de l'affectif » (Ouellette, 1998, p. 171). Cependant, l'auteur note que la référence à la dimension biologique demeure et que dans bien des discours des parents adoptifs l'on retrouve la métaphore de la procréation.

L'autorité parentale

L'autorité parentale implique l'ensemble des droits et des devoirs vis-à-vis l'enfant. L'article 243 du Code civil du Bas-Canada établissait l'autorité du père que l'on désignait par la puissance paternelle. Le père détenait donc l'autorité sur ses enfants ; s'il décédait, cette autorité revenait à la mère. En 1977, la loi a été modifiée pour que soit reconnue l'autorité des deux parents : « Les père et mère ont, à l'égard de leur enfant, le droit et le devoir de garde, de surveillance et d'éducation. Ils doivent nourrir et entretenir leur enfant » (art. 599, C.c.Q.).

Il ne faut pas confondre filiation et autorité parentale : la filiation recouvre un ensemble symbolique plus large que les droits parentaux. Ainsi, un parent peut être déchu de son autorité, mais il préservera son lien de filiation avec l'enfant ; un enfant peut changer de nom sans que le nom du parent soit retiré de son extrait de naissance. À l'inverse, un couple peut

avoir la garde d'un enfant et constituer une famille, en raison de la garde et de l'autorité parentale, sans que ne soit créé un lien de filiation.

Le nom

Tu sais que je dis souvent "papa" à mon fils ? Drôle de lapsus, tu ne trouves pas ? [...] Tu semblais, toi, trouver important ce garçon juste avant que tu ne meures, tu voulais même qu'on lui donne ton nom, moi qui me refusais à tant de confusion. Et voici que tu auras eu raison jusqu'à un certain point, car ne dis-je pas "papa" au petit homme dans lequel avec tant d'émoi parfois tu te retrouvais ?

LOUIS JOLICOEUR, *Le siège du Maure*

Le Code civil du Bas-Canada « ne contient pas de réglementation d'ensemble concernant le nom de la personne humaine » (Office de révision du Code civil, p. 5). Seuls quelques articles y font référence. Tant en France qu'au Québec, la coutume a longtemps servi de règle : « C'est l'usage qui règle l'attribution d'un nom patronymique à l'enfant et le nom que portera la femme après son mariage » (*Ibid.*, p. 6). En 1965, la *Loi du changement de nom* devient le texte le plus important sur cette question. En 1975, le rapport de l'Office de révision préconise le *statu quo* quant au nom de l'enfant : « [...] le projet reste proche de l'usage actuel voulant que l'enfant prenne le nom de son père lorsque sa filiation est établie à l'égard de ses deux parents et, celui de sa mère, lorsque seule la filiation maternelle est établie » (*Ibid.*, p. 8). Le législateur ne suivra cependant pas cette recommandation.

Depuis 1980, le nom se détache peu à peu de la généalogie, il n'est plus obligatoire de donner le nom du père à l'enfant. Aujourd'hui, les parents ont diverses options : « L'enfant reçoit, au choix de ses père et mère, un ou plusieurs prénoms, ainsi qu'un nom de famille formé d'au plus deux parties provenant de celles qui forment les noms de famille de ses parents » (art. 51, C.c.Q.). Au départ, il y a donc quatre possibilités pour nommer l'enfant. Mais si les parents ont des noms doubles, les possibilités augmentent à seize. De plus, les enfants d'une même famille n'ont pas l'obligation de porter le même nom. Pour certains, cette constatation remet en question l'expression même de "nom de famille" :

Cependant, cette expression est contestée et considérée comme illogique (Boivin, 1985) puisque, dans les familles d'aujourd'hui, les époux et les enfants n'ont le plus souvent pas le même nom. Certains ont donc proposé l'expression "nom de naissance". Quant au mot "patronyme", le Conseil du statut de la femme l'a traité de sexiste dans un mémoire présen-

té au ministre de la Justice lors de la réforme du droit de la famille en 1980, et le nouveau Code civil ne parle plus que de “nom de famille” » (Duchesne, 2001, p. 134).

La population québécoise a adopté très rapidement le changement des traditions liées au nom. Alors qu'en 1976, seulement 0,3% des enfants recevaient un nom double, en 1992, le taux était de 24%. Cependant en 1997, la proportion avait chuté à 21%, puis en 2001 à 17%, ce qui fera dire à L. Duchesne qu'il semble que la mode des noms doubles diminue. Toujours pour l'année 2001, 72% des enfants ont reçu le seul nom du père, et 5% le seul nom de leur mère. À l'exemple de la tradition espagnole, 4% des enfants ont un nom composé d'une partie du nom du père suivi d'une partie du nom de la mère. Par ailleurs, 12% des enfants portent le nom de la mère suivi du nom du père⁸¹. Fait à noter, le statut marital de la mère semble constituer un facteur d'influence : dès 1980, pour les enfants issus de mères célibataires, un sur quatre porte un nom double qui débute par le nom de la mère ; chez les femmes mariées, plus d'un enfant sur dix reçoit un nom double débutant par leur nom. Dans les cas où l'enfant ne porte que le nom de la mère, il est fréquent que le père est inconnu ou non déclaré ; il faut cependant noter que 1% des femmes mariées ne donnent que leur nom à l'enfant (Duchesne, 2002, p. 124-125).

Les demandes de changements de nom ont augmenté : plus de deux mille personnes en font la demande chaque année. Dans six cas sur dix, un parent (principalement la mère) demande un changement de nom pour son enfant, pour que son nom soit ajouté ou pour que l'enfant porte son nom. « Il y a quand même un mouvement curieux : dans 18% des demandes, la mère propose de retirer son nom d'un nom double » (Duchesne, 2001, p. 146). L. Duchesne note une « importance grandissante du lien matrilinéaire » et s'interroge sur les choix que feront les futurs parents qui portent déjà un nom double (*Ibid.*, p. 150). Auparavant, dans la tradition, la transmission des noms se faisait par convention arbitraire ; aujourd'hui, le nom devient « [...] tout comme les souvenirs transmis entre générations, un objet de don traduisant une filiation préférentielle » (Dortier, p. 194).

⁸¹ On peut se demander si une telle pratique est en lien avec un certain modèle traditionnel des noms que portaient la femme mariée : en général, même si aucune loi n'obligeait les femmes à porter le nom du conjoint, certaines signaient en inscrivant tout d'abord leur “nom de jeune fille” suivi du nom du conjoint.

La loi de 1981 favorise donc la liberté de choix des parents et leur volonté individuelle. L'identité personnelle de l'enfant relève alors de la cellule familiale et des enjeux qui s'y jouent. Mais dans cette cellule où l'instabilité menace, Irène Théry remarque :

Le lien parents-enfants se désinstitue, [...] devient lui aussi non seulement plus précaire, mais plus contractuel et privé [...] [la famille] 'désancrée' de la *généalogie*, court à chaque moment le risque de devenir un système [...] dont les échanges internes ne sont plus régulés par rien d'autre que l'affrontement des désirs, des pulsions et des besoins" (Théry, citée par Zarca, p. 92).

L'un des effets évidents liés à la liberté du choix consiste en une perte de la transmission des générations. Traditionnellement, le nom de famille référait à une lignée, à des ancêtres commun pour tous les enfants d'une même unité familiale. Celui qui donnait son nom, ce « passeur de relais », devait s'effacer « [...] en tant qu'origine ; il n'est nullement souverain, il n'est jamais l'origine absolue mais un maillon de la chaîne, limité, endetté, divisé [...] » (Zarca, p. 92). L'auteur, comme de nombreux autres, s'inquiète que l'ordre des générations ne soit plus symbolisé dès lors qu'on abandonne la transmission du nom du père.

En ce qui a trait à l'"égalité" entre les sexes, la solution proposée par le Québec règle-t-elle cette difficulté ? Rien n'est moins sûr. « Aucun pays n'accorde un statut vraiment identique aux deux sexes dans les règles de transmission des noms du père et de la mère ; aucun ne rend l'égalité systématique ; aucun ne prévoit que la transmission des noms des deux parents s'effectue dans tous les cas » (Varrod, p. 107). Et la notion d'égalité implique-t-elle nécessairement que la règle consiste à transmettre les deux noms systématiquement ? Il sera intéressant de suivre le parcours de la France qui doit voter une loi concernant la transmission du nom, mais qui retarde, faute d'unanimité.

L'union civile

L'année 1969 aura été marquante au Québec. Le parlement canadien vote le *bill omnibus* et libéralise le divorce, les avortements thérapeutiques et les relations homosexuelles. Cette même année, le Québec institue le mariage civil. En progression quasi-constante pour atteindre un pallier stable, le taux des mariages civils représente aujourd'hui environ 30% des mariages.

Le 24 juin 2002 constitue une autre date importante, bien qu'il semble que pour plusieurs elle soit passée inaperçue : le gouvernement du Québec a alors adopté la *Loi instituant l'union civile et établissant de nouvelles règles de filiation*. Ainsi, de juillet à décembre 2002, 159 unions ont été célébrées, soit 1% des mariages célébrés en 2002 (Duchesne, 2003, p. 4). Sur ce nombre, seulement dix couples étaient formés d'individus de sexes différents, ce qui est peu surprenant compte tenu que la loi visait les couples de même sexe. Concernant les unions entre couples homosexuels, 52% des unions se composaient de conjoints masculins, et 42% des unions entre femmes. Le nombre total des unions célébrées n'est, somme toute, pas très important, « le nombre d'unions civiles représente donc 1,3% et 1,7% des couples masculins et féminins respectivement ». Selon le recensement de 2001, il y aurait 10 365 couples homosexuels (formés soit d'hommes, soit de femmes) vivant en union libre (*Ibid.*, p. 5). Selon L. Duchesne, dans les pays où existe déjà ce type d'union, c'est durant la première année que le taux est le plus élevé, plusieurs couples ayant attendu cette nouvelle loi. En France, le Pacte Civil de Solidarité (PACS) a pourtant le vent dans les voiles. Créé en 1999, « 25 000 pactes civils de solidarité ont été signés en 2002, soit 30% de plus qu'en 2001 » (Mathieu, *Le Monde.fr*, 14 avril 2003). Puisque 28 800 mariages ont été célébrés en 2002, soit 1% de plus qu'en 1999, il semble que le PACS n'interfère pas vraiment sur le nombre de mariages.

Trois unions sur dix de couples de même sexe ont été célébrées lors d'une cérémonie religieuse. L'Église catholique ne reconnaissant pas ces unions, les couples doivent se tourner vers d'autres religions. « C'est la société religieuse appelée "Le Nouveau Penser" qui est la plus populaire et elle est choisie pour près du quart des cérémonies » (*Ibid.*, p. 4)⁸². Outre les prêtres et les greffiers, la loi reconnaît comme célébrant les notaires et autres personnes désignées par le ministre de la Justice, tels les maires et conseillers municipaux.

L'union civile modifie les règles de filiation car la loi reconnaît maintenant l'homoparentalité. L'adoption par un couple homosexuel est permise en Colombie-

⁸² Concernant le centre *Le Nouveau Penser*, voir le site <http://www.lenouveaupenser.com/>. Aussi, le *Centre de Consultation sur les Nouvelles Religions* en donne une fiche signalétique à l'adresse Internet : www.religion.qc.ca/Fiches/fiche_014.htm. *Le Nouveau Penser* officie les mariages, unions civiles, baptêmes et funérailles.

Britannique, Saskatchewan, Yukon, Vermont, Californie, Connecticut, Danemark (1999), Pays-Bas (2000), Norvège, Islande (intrafamiliale), Suède (2002), Royaume-Uni (2002).

Par décision judiciaire : Ontario, Nouvelle-Écosse, Alberta et une vingtaine d'États américains. Procréation assistée permise : depuis 2001, aux Pays-Bas ; la Colombie-Britannique permet l'inscription, à l'acte de naissance d'un enfant issu d'une procréation assistée, de la conjointe de la mère biologique ; la loi du Vermont prévoit une présomption de parentalité à l'égard d'un enfant né pendant l'union (Ducharme, p. 2).

D'autres pays qui reconnaissent l'union de personnes de même sexe maintiennent des restrictions ou interdictions quant au droit à l'adoption ou à la procréation assistée. Ainsi, la Belgique, qui permet le mariage entre homosexuels depuis juin 2003, ne reconnaît pas les droits de filiation et d'adoption aux couples de même sexe (Le Monde.fr, 1 février 2003, en ligne).

Les conséquences du lien de filiation sont identiques à la filiation par le sang ; l'enfant se retrouve lié juridiquement au parent non biologique et à sa parenté. Ce lien de filiation « [...] a été préféré aux notions d'autorité parentale ou d'*in loco parentis* afin de mettre tous les enfants sur un pied d'égalité quelles que soient les circonstances de leur naissance » (Ducharme, p. 10).

Notée en bas de texte, une remarque de M. Ducharme montre bien l'ambivalence des termes et des notions dès qu'il est question de réalité biologique :

La notion de filiation n'est pas modifiée. Seule l'image d'une ressemblance biologique — nécessairement hétérosexuelle — qu'on s'en faisait est atteinte. Dans notre droit, la filiation est établie, soit par le sang, soit par la loi (présomption de paternité et procréation médicalement assistée), soit par jugement d'adoption. Ce régime n'a jamais eu la prétention de s'en tenir uniquement à la réalité biologique. Au contraire, la possession constante d'état, avec un titre conforme ou la présomption de paternité du mari, donnent un lien de sang incontestable malgré la connaissance d'un lien génétique autre que celui déclaré (Ducharme, p. 10).

Par ailleurs, la séparation du couple uni civilement n'est pas soumise à la *Loi sur le divorce*, et la présence ou l'absence d'enfants communs joue un certain rôle dans le processus de dissolution de cette union. En l'absence d'enfants communs, la séparation peut se faire devant notaire plutôt qu'au tribunal à la condition d'un accord préalable du couple sur les conséquences de leur séparation. La distinction entre contrat et institution se manifeste ici clairement.

En mai 2002, le Barreau du Québec a soumis un mémoire concernant le projet de loi sur l'union civile (Barreau du Québec, 2002). Le Barreau considère que ce projet de loi entretient une confusion entre filiation et droits parentaux. L'article 578.1 prévoit : « Lorsqu'aucun des parents n'a de lien biologique avec l'enfant, le jugement d'adoption détermine les droits et obligations de chacun » (C.c.Q.). Ne référer qu'aux droits et obligations rabat la filiation sur la notion d'autorité parentale, ce qui n'est pas tout à fait juste, comme nous l'avons vu précédemment.

Le Barreau critique aussi l'attribution juridique des statuts de père et mère lorsque aucun des parents n'a de lien biologique avec l'enfant. Le Code civil mentionne :

Lorsque les parents de l'adopté sont de même sexe, celui qui a un lien biologique avec l'enfant a, dans le cas où la loi attribue à chaque parent des droits et obligations distincts, ceux du père, s'il s'agit d'un couple de sexe masculin, et ceux de la mère, s'il s'agit d'un couple de sexe féminin. L'adoptant a alors les droits et obligations que la loi attribue à l'autre parent (C.c.Q., art. 578.1).

Le Code civil ne donne pas de détails sur les droits et obligations particuliers que la loi réserve ainsi au père ou à la mère. Cette distribution des rôles, sur le plan strictement juridique, est-elle utile ? Le Barreau s'est montré défavorable à cet article. Il remarque :

Nous concevons difficilement qu'un juge puisse déterminer lequel des parents devra assumer le rôle du père et lequel assumera celui de la mère. Quels seront les critères de détermination ? Le juge n'a pas à s'immiscer dans la vie de famille afin d'y déterminer les responsabilités de chacun. Cet article nous apparaît inutile et inapproprié dans l'optique d'un projet de loi qui vise à éliminer la discrimination. En effet, dès lors que le projet de loi permet l'adoption par deux parents d'un même sexe, pourquoi introduire absolument le concept d'un père et d'une mère et revenir à nos anciens schèmes, surtout que certaines dispositions du projet de loi font référence au concept de "deux pères" et de "deux mères" ? (Barreau du Québec, 2002, p. 5).

La présomption de paternité est un moyen juridique qui est fonction du sexe biologique des partenaires. Le Barreau du Québec suggère de reconsidérer la présomption de paternité : au lieu de relier uniquement cette présomption au mariage et à l'union civile, il est proposé d'y inclure l'union de fait comme c'est le cas ailleurs au Canada. De plus, on suggère de remplacer l'expression "présomption de paternité" par "présomption de filiation". Ces recommandations n'ont pas été retenues. Toutes ces remarques laissent à penser que, malgré les recommandations du Barreau, le législateur ne favorise pas entièrement la neutralité du Code civil en ce qui a trait à la terminologie qui continue d'impliquer la différence (ou non-différence) des sexes.

Enfin, le Barreau du Québec s'explique mal que l'union civile soit étendue aux couples hétérosexuels compte tenu que cette union est assez semblable au mariage ; la principale distinction concerne la séparation des conjoints devant notaire.

Ajoutons que la nouvelle loi sur l'union civile tient compte de la possibilité qu'un couple composé de deux femmes aient recours aux techniques de procréation assistée. Un lien de filiation est alors établi avec chacune des conjointes. Par ailleurs, un couple composé de deux hommes est exclu de cette possibilité car la loi déclare nulles les conventions de procréation ou de gestation pour le compte d'autrui. Le couple, ne pouvant avoir recours à une mère porteuse, n'a alors d'autre choix que l'adoption. Une publicité de la Chambre des notaires du Québec introduit donc une erreur sur ce point car il y est dit : « Ces règles permettent entre autres aux couples de même sexe d'avoir recours à la procréation assistée tout en assurant à l'enfant la même protection juridique que celle accordée aux enfants issus de couples hétérosexuels » (Chambre des notaires du Québec, 2003).

Quant au mariage de couples du même sexe, le débat canadien déborde largement le cadre idéologique des considérations strictement homosexuelles. Au-delà de cet enjeu, le débat ramène à l'ordre du jour la problématique du mariage, de la sexualité et de la procréation, du droit des personnes à l'intérieur de la cellule familiale. Jacques Commaille rattache le mouvement homosexuel à ceux des féministes quant à la remise en cause de l'État et de toute forme d'autorité par le haut :

Elle [l'émergence de la question homosexuelle] témoigne du refus grandissant des individus d'une imposition, par les pouvoirs publics, du fonctionnement de leur vie privée. Cette revendication d'autonomie s'est construite au moyen d'une action collective. [...] les revendications des homosexuels s'inscrivent dans la logique de la protection des droits de l'homme et des libertés fondamentales et dans celle de la citoyenneté, y compris au niveau supranational (Commaille, p. 245).

Cette revendication, par les discours très enflammés des protagonistes, met bien en perspective la problématique des genres et de la sexualité, ainsi que les enjeux qui y sont liés. Pour nombre de gens, le couple homosexuel constitue une menace à l'institution du mariage car il récuse la différence sexuelle en tant que fondement de la famille ; les relations sexuelles de ces couples ne s'inscrivent pas dans un but procréatif. Pour d'autres, la différence des sexes devient un argument contre les droits des homosexuels, ainsi que le soutient Éric Fas-

sin qui dit se méfier de la “naturalisation” de la famille, calquée sur le modèle de la reproduction (Fassin, en ligne).

“*Mater certissima, pater incertus*”

Durant des siècles, l'idée que l'identité de la mère ne pose aucune incertitude a été bien rendue par la maxime romaine *Mater semper certa*. Au Québec, le constat de naissance, constitué comme preuve de l'accouchement, établit la filiation maternelle. Le tableau, ainsi décrit, peut sembler simple. Cependant, depuis les trois dernières décennies, quelques difficultés ont vu le jour : la procréation assistée et l'éclatement du modèle familial ont introduit de nouveaux paramètres qui rendent aujourd'hui la maternité incertaine ou moins évidente qu'auparavant : don d'ovocytes, d'embryons, mère porteuse, ... Le Québec a voulu trancher de façon claire en déclarant que pour les procréations assistées, on ne tient pas compte des dons d'ovocytes ou d'embryons dans l'attribution de cette filiation. Quant aux mères porteuses, la convention est déclarée nulle. Ces lois n'empêchent cependant pas la problématique de la maternité de se constituer au centre des nouveaux débats concernant la filiation. Cet aspect sera abordé dans la prochaine section *Les choses de la vie*.

La filiation paternelle, quant à elle, a toujours présenté plus de malléabilité et, de tous temps, a fait l'objet de bien des discussions. Son caractère intrinsèquement incertain a conduit à élaborer diverses règles selon les époques et les sociétés, telle que le fameux *Pater is est quem nuptiae demonstrant* pré-cité. Certains auteurs considèrent le *pater incertus* comme un moyen socio-politique que se sont attribué les sociétés : « L'incertitude même de la paternité n'a servi qu'à conférer une plasticité commode à cette matière première [filiation et parenté] que, de toutes manières, les sociétés modèlent au gré de leurs intérêts » (Meulders-Klein, p. 164). Michel Tort relève avec justesse que cette incertitude peut s'inscrire dans les stratégies masculines « pour se rendre incertain” au-delà du dire d'une femme » (Tort, p. 284).

Aujourd'hui, avec les avancées de la science, il est possible de désigner le géniteur à partir d'un profil d'ADN⁸³. Cette technique a été introduite à la fin des années 1980 dans les cours de justice (Lynch, Mc Nally, Daly, p. 111). Pendant plusieurs années, les juges québécois ne pouvaient obliger quelqu'un à se soumettre à un test d'ADN aux fins d'établir la filiation, mais depuis juin 2002 un jugement peut contraindre un individu à s'y soumettre : « Le tribunal saisi d'une action relative à la filiation peut, à la demande d'un intéressé, ordonner qu'il soit procédé à une analyse permettant, par prélèvement d'une substance corporelle, d'établir l'empreinte génétique d'une personne visée par l'action » (art. 535.1 C.c.Q.). Le profil d'ADN peut aussi se faire dans un contexte extra-judiciaire. Il est possible de s'adresser à des laboratoires privés et, au Canada, aucune réglementation n'encadre cette pratique pour le moment⁸⁴.

Le législateur a tardé avant d'introduire la preuve par profil d'ADN dans le *Code civil du Québec*, repoussant à 2002 ce qui aurait pu être inscrit dès la réforme de 1991. Déjà, dans les autres provinces canadiennes régies par la *common law*, des textes de loi autorisaient les tribunaux à ordonner des tests sanguins pour les litiges familiaux. En fait, au Québec, la situation n'a jamais été très claire. En 2000, A. Obadia tente d'évaluer l'incidence du profil d'ADN sur le droit québécois de la filiation. L'auteur croit à une « [...] volonté évidente du législateur de donner préséance à la réalité socio-affective plutôt qu'à la vérité biologique » (Obadia, p. 495). Mais que penser d'une telle remarque lorsque des procès ont remis en cause certaines constructions sociales et juridiques ? Rappelons la règle qui dit qu'une filiation établie par l'acte de naissance et une possession d'état conforme est irréfragable (art. 530 C.c.Q.) quand bien même une preuve par profil d'ADN viendrait contredire cette filiation. Les faits, cependant, ne vont pas tous en ce sens. Voici un exemple datant de 1996,

⁸³ L'histoire de l'ADN dans son rapport à la filiation débute en 1865 lorsque Georges Mendel découvre les lois de l'hérédité. En 1900, Landsteiner découvre le premier marqueur biologique de l'hérédité, en l'occurrence les groupes sanguins A, B et O. « Cinq années plus tard, en 1905, les Allemands modifient leur Code civil en introduisant la notion de vérité du sang comme principe pouvant être pris en compte pour la détermination de la filiation » (Mangin, p. 133). En 1985, Alec Jeffreys découvre les empreintes génétiques et utilise pour la première fois cette technique afin de déterminer la filiation d'un sujet ghanéen.

⁸⁴ Des laboratoires privés offrent leurs services sur l'Internet. Au Canada, mentionnons *Helix Biotech* qui fait de tels tests, que ceux-ci soient pré-natals, post mortem, pour l'immigration et autres [http://www.helixbiotech.com/fr_set.html]. Aux États-Unis, la compagnie *PRO-ADN Diagnostic* propose de commander un test d'ADN en ligne, en procédant chez soi au prélèvement par frottis buccal. Le coût est de 595.00\$ canadien [<http://www.proadn.com/fr>].

rapporté par Renée Joyal dans le cadre d'une journée d'étude intitulée « La paternité et le droit : qui est père selon la loi ? » (INRS) :

Un homme marié, dont l'épouse a eu un enfant, signe l'acte de naissance de cet enfant et le traite comme sien jusqu'au jour où il doute de sa paternité. Monsieur procède alors à un profil d'ADN, pour se rendre compte qu'il n'y a aucune possibilité qu'il soit le père biologique de l'enfant. L'homme se rend devant la Cour supérieure pour désavouer cet enfant. Bien que le *Code civil du Québec* énonce qu'on ne peut réclamer un état de filiation contraire à celui que donne à un enfant son acte de naissance et la possession d'état, le juge accepte le désaveu du père en apportant cette nuance : « On peut se demander quelle serait la valeur d'un jugement qui obligerait un père à s'occuper d'un enfant qu'il a aimé en le croyant sien, mais qu'il ne voit plus depuis qu'il connaît la vérité. De plus, le jugement empêcherait probablement l'enfant de rechercher son père biologique »⁸⁵.

Le Barreau du Québec, favorable à la philosophie qui sous-tend le nouvel article 535.1 de juin 2002, rappelle cependant dans ses « Commentaires sur la *Loi modifiant le Code civil* (P.L. 50) » :

Tous s'entendent cependant pour que cette preuve ne serve qu'en matière de filiation et dans les seules limites des articles 530 et suivants du *Code civil*, c'est-à-dire qu'on ne puisse jamais y recourir lorsque la possession constante d'état est conforme au titre. Cette règle, très importante en matière de filiation, est dictée par la nécessité de stabilité dans les liens unissant parents et enfants (Barreau du Québec, 2001, p. 5).

Certains se demanderont quel poids peut avoir cette mise en garde vis-à-vis les avancées scientifiques qui semblent de plus en plus modifier les règles juridiques d'établissement de la filiation.

Le profil d'ADN peut laisser croire à la fin de l'incertitude quant à la paternité. J. Mulliez apporte un point de vue plutôt surprenant : il note qu'avec l'avènement du profil d'ADN, les hommes n'ont plus de certitude quant à leur paternité car celle-ci peut être contestée avec recours aux preuves (ou tentée d'être établie, comme dans l'affaire Montand). Il remarque que la paternité prononcée par le juge est l'une des seules qui ne soit pas susceptible d'être détruite par la preuve biologique. « On en viendrait à conseiller à tout aspirant "aux joies de la paternité" de ne jamais se marier, de ne jamais reconnaître un enfant né de la femme avec laquelle il vit, mais de l'adopter » (Mulliez, 2000b, p. 324). La remarque de Mulliez comporte une certaine pertinence du fait que l'établissement judiciaire de la filia-

⁸⁵ Propos recueillis par Sophie Doucet lors de la présentation de Renée Joyal, « Changements récents aux lois : défis et enjeux », dans le cadre d'un Séminaire du partenariat : *Familles en mouvance et dynamiques intergénérationnelles*, INRS, Montréal, 28 mai 2002.

tion est devenu un recours beaucoup plus utilisé qu'auparavant et, d'une certaine façon, offre de meilleures garanties et certitudes.

Les tests d'ADN peuvent aussi nous faire réfléchir quant à la tendance marquée vers la bioligisation. Bibeau a relevé de nouvelles pratiques d'identité civile qui tendent vers une bioligisation des marqueurs : en plus des empreintes digitales et du groupe sanguin, voilà que s'installent le profil d'ADN, la lecture par l'iris, ... information qui peut être contenue sur une simple carte d'identité à puce. « Ces nouvelles pratiques d'identification des personnes risquent d'effacer, à court terme, les marques sociales de l'identité, de jouer l'ordre de la nature contre les déclarations des personnes et de transformer la carte d'identité en un catalogue de données biologiques » (Bibeau, 2003a, p. 25). On assiste alors à une dévalorisation de la parole fondatrice au profit d'une « certitude » biologique.

Cette brève section a survolé le droit québécois en matière de filiation. Il est à prévoir, dans les prochaines décennies, d'autres transformations. En raison des conséquences de la mondialisation, des avancées de la science et de la mouvance internationale des individus, on peut se demander comment le droit québécois évoluera et comment il s'harmonisera avec la *common law* canadienne et les systèmes juridiques d'autres pays. Pensons aux mères porteuses, à l'importance grandissante du profil d'ADN, à l'adoption internationale, à tout ce qui concerne l'embryon, etc.

Dans la prochaine section, nous relèverons certains éléments problématiques de la procréation assistée qui ont ou risquent d'agir sur la filiation.

Section 3. « *Les choses de la vie* »

Mais une anthropologie sociale qui disserte sur la filiation et l'alliance sans jamais aborder de front l'analyse de ce que nous appellerons dans ce livre "les choses de la vie" — le corps, la sexualité, la mort — ne relève-t-elle pas de l'autocensure ?

FRANCIS ZIMMERMAN, *Enquête sur la parenté*

Aborder le sujet de la procréation assistée, c'est entrer dans un vaste univers aux limites parfois floues. Les choix que nous avons dû opérer pour traiter de cette problématique sont conséquents de l'intérêt personnel que nous y portons. Par ailleurs, le domaine de la procréation assistée est en constante mouvance, tant sur les plans politique, juridique, scientifique que social ; ce qui, au moment d'écrire ces lignes, est actuel, sera dépassé demain. Cette rapide mouvance, ponctuée de moratoires, de débats législatifs, de percées technologiques, indique toute l'actualité de la problématique, devenue préoccupation mondiale en raison des enjeux qui s'y jouent.

Après avoir donné quelques chiffres concernant les nouvelles techniques de procréation, nous regarderons l'impact de ces techniques sur la filiation. Inévitablement, nous serons amenés à requestionner les rapports entre les sexes. Ainsi, pour appréhender la structure de l'actuelle hiérarchie entre les sexes, il y a nécessité de saisir toute l'importance que revêt aujourd'hui la problématique de l'accouchement. Nous verrons que les techniques de procréation assistée se situent loin de la neutralité que certains leur prêtent. Intimement liée aux enjeux des rapports entre les sexes, cette neutralité se retrouve au cœur même du discours médical soutenu par le biopouvoir. Par le biais de la « vérité biologique » qui prétend dissocier l'ordre symbolique du réel de la biologie, nous aborderons des phénomènes tels l'anonymat, le secret, le don de gamètes. La situation de l'embryon sera de même envisagée car, bien que l'embryon ne possède aucun statut juridique, le discours actuel y introduit néanmoins des enjeux de filiation. À la suite de Michel Tort, nous reprendrons la problématique sous une dimension plus globale, soit que les techniques de procréation assistée subvertissent l'ordre en manipulant les fictions de la filiation selon une autre logique. Enfin, le dernier aspect concernera l'encadrement actuel des techniques et plus particulièrement le

Projet de loi C-6 (préalablement appelé *C-13*). Au travers de ce tableau, se glisseront certains exemples concernant PROCRÉA Cliniques, centre québécois de fertilité.

Quelques dates et données concernant la procréation assistée

Ces dates indiquent la rapidité avec laquelle les techniques liées à la procréation assistée se sont transformées :

- 1969 : premières tentatives de fécondation en éprouvette par Edwards en Angleterre.
- 1978 : Louise Brown est le premier “bébé-éprouvette” (Angleterre).
- 1982 : Amandine, conçu *in vitro*, naît en France.
- 1984 : Zoé, issue d’un embryon congelé, naît à Melbourne. — Naissance en Australie d’un premier bébé conçu à partir d’un don d’ovocytes.
- 1986 : plus de 3 000 enfants sont issus d’embryons congelés à travers le monde.
- 1994 : en France, loi sur la bioéthique, révisée en 2003.

Selon le journal *Le Monde*, en France, 110 000 enfants sont nés de procréation assistée depuis 1982 (Blanchard, en ligne). Par année, on dénombrerait 9 000 naissances découlant de 43 000 ponctions par fécondation *in vitro* (FIV), dont plus de 50% se ferait dans le cadre de l’ICSI⁸⁶. En Angleterre, on évalue à environ 37 000 le nombre total de naissances par procréation assistée ; pour l’année 2001 seulement, il y a eu 9 000 naissances recourant à ces techniques. (Department of Health, en ligne). Aux États-Unis, selon une étude de 1998, approximativement 75 000 enfants naissent annuellement par procréation assistée. De ce nombre, environ 60 000 naissances résultent d’inséminations avec donneur ; 15 000 naissances proviennent de fécondation *in vitro*. Enfin, environ 1 000 naissances font intervenir des mères porteuses et ce nombre va en augmentant (Shapiro, p. 173). Même si les taux de succès sont modestes, de nombreux couples infertiles américains recourent à la procréation

⁸⁶ Acronyme anglais pour injection intra-cytoplasmique de spermatozoïdes. Technique de fécondation *in vitro*, qui permet de lutter contre l’infertilité masculine : un seul spermatozoïde est injecté directement, sous microscope dans un ovocyte. Technique utilisée depuis 1992, « sans qu’une expérimentation animale suffisante normalement requise pour l’adoption d’une thérapeutique nouvelle ait réellement eu lieu » (Comité consultatif national d’éthique pour les sciences de la vie et de la santé, en ligne). Se référer au site Internet du CCNE pour y lire l’étude (2002) faite par le Comité concernant les risques liés à l’ICSI.

assistée ; ceci a pour conséquence que le nombre d'enfants conçus par procréation assistée est deux fois plus grand que le nombre d'enfants naissants mis en adoption. Il est à noter que le nombre de femmes utilisant les dons d'ovule est à la hausse : de 1988 à 1998, environ 6 000 femmes américaines ont eu recours à cette technique (*Ibid.*, p. 192). À travers le monde, le nombre d'enfants conçus par procréation assistée est incertain : des chiffres très conservateurs en évaluent le nombre à 300 000 alors que d'autres sources mentionnent une approximation d'environ un million d'enfants.

En ce qui a trait au Québec, aucune statistique provinciale n'est disponible. Cependant, la Régie de l'assurance maladie du Québec possède les pourcentages d'actes effectués concernant la procréation assistée. À titre indicatif, mentionnons que les centres de fertilité PROCRÉA Cliniques accueillent 200 à 250 personnes annuellement et qu'après six mois de traitement, le taux de grossesse est de 56%. Il semble que les demandes de traitement iront en augmentant en raison de la nouvelle loi québécoise instituant l'union civile et celle à venir, au niveau fédéral, concernant la procréation assistée⁸⁷. Depuis 1990, PROCRÉA Cliniques évalue à 1 200, voire 1 300 le nombre de naissances encadrées par ses cliniques de Québec et Montréal.

Comme le remarque Delaisi de Parseval, « La circulation des enfants est remplacée par la circulation des substances » (Delaisi de Parseval, 1998, p. 146). Les spermatozoïdes, les ovules, les embryons deviennent des entités abstraites circulant entre divers protagonistes, circulation qui met en jeu des contrats, des techniques, des désirs, des coûts⁸⁸, et l'action traverse même les frontières. Ainsi, en raison d'un manque de donneurs de sperme au Québec et au Canada, 80% des banques canadiennes achètent des échantillons de sperme aux

⁸⁷ Information recueillie auprès de Mme Louise Raymond, coordonnatrice des Laboratoires en Reproduction humaine et coordonnatrice du Centre de Cryoconservation, PROCRÉA Cliniques, Montréal. Se reporter *infra*, Annexe III, « PROCRÉA Cliniques », pour le résumé de l'entrevue téléphonique réalisée avec cette personne.

⁸⁸ Les procréations assistées coûtent très cher aux aspirants parents. Les sommes demandées constituent en soi une mesure de sélection. PROCRÉA Cliniques indique les coûts de ses traitements sur son site Internet. En France, le traitement de la stérilité est entièrement prise en charge par la Sécurité sociale, malgré les protestations de plusieurs.

États-Unis. Le coût d'achat est élevé, soit en moyenne 300.00\$ U.S. par échantillon en plus des frais de transport⁸⁹.

Procréation assistée et filiation

Les nouvelles techniques de la procréation assistée ont un réel impact sur la notion de filiation. Le sujet est abondamment discuté. Nous ne retiendrons ici que quelques pistes de réflexion.

Au début de cette recherche, nous avons souligné que la filiation est un processus symbolique qui régule par la sanction sociale les faits de nature neutre de la procréation. De même, la procréation a été envisagée comme une construction sociale et culturelle plutôt que comme un strict fait de nature. Par ailleurs, il a été noté que la culture occidentale voue une véritable fixation aux liens du sang, ce qui a amené D. Schneider à énoncer : *Blood is Thicker than water*, le sang est plus épais que l'eau.

Liée à la croyance pour ainsi dire inconsciente de la primauté des liens du sang, se rattache l'institution du mariage en tant que « consanguinité au futur » (Zimmerman, p. 17). De l'Église à l'État, une même pensée a prévalu, liant corps, sexualité et mariage en une trilogie indissoluble sur laquelle se fonde la filiation. Si le prêtre des siècles passés indiquait aux femmes l'importance du devoir conjugal, aujourd'hui, "l'obligation de fidélité" semble s'inscrire dans une même logique :

Le mariage « [...] envisagé sous l'angle du Code civil, confère à chaque époux un droit sur le corps de l'autre, consécutif au don qu'ils se sont fait mutuellement de leur personne. Les époux ne peuvent pas disposer librement de leur corps ni de leur sexualité, et les juristes parlent à ce sujet de *l'indisponibilité des corps*, liée à l'union des personnes ; elle justifie par exemple que soit condamné l'adultère. Dans le mariage charnel, la sexualité est essentielle, et c'est la sexualité du couple, la consommation du mariage, qui constitue le fondement de la filiation (Zimmerman, p. 221).

Le *Code civil du Québec* maintient cette obligation de fidélité : « Les époux ont, en mariage, les mêmes droits et les mêmes obligations. Ils se doivent mutuellement respect, fidélité, secours et assistance. Ils sont tenus de faire vie commune » (art. 392 C.c.Q.). La sépa-

⁸⁹ Information recueillie auprès de Mme Louise Raymond, PROCRÉA Cliniques.

ration de corps, en tant que fait d'exception, peut devenir possible, entre autres éventualités, « [...] lorsque l'un des époux a manqué gravement à une obligation du mariage, sans toutefois que cet époux puisse invoquer son propre manquement » (art. 494, C.c.Q.).

Ces articles du Code illustrent bien que les rapports entre les sexes (ainsi que ceux entre les générations) constituent des liens symboliques par les interdits et les directives dont on les accompagne. Ces rapports s'inscrivent au cœur même des stratégies politiques et économiques du biopouvoir. Car la sexualité, en tant que construction sociale, a servi et sert encore aux enjeux de la mainmise sur la procréation et des liens sociaux. Croire en une sexualité naturelle, exempte d'enjeux multiples et variés, c'est faire fi des tensions et inégalités dans les rapports humains. Et supposer qu'avec la contraception et l'avortement, le féminin soit passé maître de la procréation se veut aussi bien un leurre. Ainsi, Marcela Iacub maintient que les années 60 n'ont pas balayé toutes les inégalités sur leur passage, malgré leur processus d'égalisation des droits entre hommes et femmes. Le droit à la contraception et à l'avortement constitue, pour Iacub, une « liberté procréative négative » qui n'entraîne pas l'égalité entre les sexes (Iacub, 2000, p. 246). Même si le droit de la famille tend vers une certaine neutralité en ce qui concerne le sexe des individus, le domaine de la sexualité et de la procréation n'a pas suivi ce réalignement.

Une nouvelle hiérarchie prend lieu qui exclut les couples homosexuels masculins des procréations assistées (interdit de la mère porteuse) ainsi que les couples dont la femme ne peut être gestatrice même si ses ovules sont normaux (*Ibid.*, p. 243). Dans ce nouvel ordre de la procréation, une place centrale est accordée à la grossesse. C'est ainsi qu'en 1973, la loi américaine reconnaît « [...] comme la mère la personne qui donne naissance à l'enfant même si les ovules proviennent d'une autre personne » (Poirier, p. 53).

Marcela Iacub aborde cette problématique de façon très surprenante⁹⁰ en insistant sur le fait que les procréations assistées renforcent la dissymétrie entre homme et femme : l'accouchement fait la mère, ce qui entraîne une mystification du ventre maternel. Alors qu'un homme stérile peut avoir une filiation par le sang, la femme stérile n'a d'autre option

⁹⁰ Voir le texte de Iacub, « Reproduction et division juridique des sexes ».

que l'adoption. En ce sens, le ventre maternel est non substituable, voire non "artificialisable".

Dans ce cas de figure, sera mère biologique non pas la femme qui a conçu un enfant mais celle par le ventre et la puissance de laquelle il a traversé la vie intra-utérine. Ceci revient à dire qu'une mère biologique est celle qui a eu le pouvoir exclusif et absolu d'avorter de l'enfant ou de le faire naître. Cette nouvelle définition de la mère biologique coïncide avec une fonction corporelle précise, la gestation, et avec la puissance qui lui est octroyée à l'égard de celle-ci. En revanche, c'est un engagement formel, la parole donnée qui fera d'un homme le père biologique (Iacub, 2000, p. 251-252).

Cet ancrage de la filiation maternelle dans l'accouchement serait-il un rempart contre l'imaginaire de l'ectogénèse ?

L'exigence que la femme qui accouche soit la mère de l'enfant né par une procréation artificielle, interdit indirectement une technique procréative qui n'est pas au point actuellement mais à laquelle l'on songe depuis longtemps : l'ectogénèse. Cette technique consiste à externaliser du corps féminin la grossesse (*Ibid.*, p. 254).

L'ectogénèse et la grossesse masculine constituent des limites « [...] au-delà de laquelle la technique paraît non-intégrable à la politique » (*Ibid.*, p. 254). Quoi qu'il en soit de cet imaginaire que plusieurs considèrent comme irréaliste et impossible, la grossesse se constitue comme un noyau dur dans la problématique de la filiation. Rubellin-Devichi mentionne avec justesse que « [...] l'admission ou le refus du principe de la maternité de substitution est un problème essentiellement moral [...] » (Rubellin-Devichi, p. 493) et s'interroge sur la pertinence d'un droit qui s'immiscerait dans la morale individuelle des citoyens. Déjà, en 1969, lorsqu'en Angleterre Edwards tente les premières fécondations en éprouvette, de nombreuses oppositions se manifestent : « la "culture des œufs humains hors du corps de la femme" est alors qualifiée de "sérieuse entorse à la tradition" », note Gavarini (2002a, p. 81).

Certains pays tels les États-Unis acceptent depuis une vingtaine d'années la pratique des mères porteuses, mais à la condition que cette réalité ne soit pas rémunérée. D'ailleurs, le *Projet de loi C-6* n'interdit pas la pratique des mères porteuses mais plutôt la rétribution de cette pratique ; selon l'article 6(5) : « Le présent article ne porte pas atteinte à la validité, en vertu du droit provincial, de toute entente aux termes de laquelle une personne accepte d'être mère porteuse » (Chambre des Communes du Canada, en ligne). Comme le droit civil des provinces tend à s'harmoniser, il est à prévoir que des pressions sociales

s'exerceront afin que le législateur québécois modifie l'interdiction des mères-porteuses au Québec, ouvrant ainsi la possibilité pour les deux partenaires d'un couple de sexe masculin d'avoir une filiation par le sang.

Du côté de l'Europe, les législations mettent un frein aux maternités de substitution. Ainsi, la Commission Internationale de l'État Civil (CIEC) mentionne que les techniques nécessitant un don de gamètes ou un don d'embryon sont « [...] généralement regardées avec bienveillance par les législateurs européens au contraire des maternités de substitution car celles-ci échappent aux modes classiques de pensée du droit de la filiation » (CIEC, 2003, p. 2, en ligne) ; et « [...] les conventions de mère porteuse sont considérées comme nulles en raison de leur contrariété à l'ordre public dans les États de la CIEC, sauf en Grèce et au Royaume-Uni si toutefois les conditions prévues par la loi sont respectées » (*Ibid.*, p. 10, en ligne). Notons qu'en janvier 2004, une grand-mère anglaise a donné naissance à ses petits-enfants en acceptant d'être mère de substitution pour sa fille et son gendre. L'assistance pour cette procréation s'est effectuée en Inde car, en Grande-Bretagne, aucune clinique n'a accepté de réaliser cette intervention. (Gèneéthique, en ligne, 30 janvier 2004).

Définir la procréation maternelle par l'accouchement maintient une division entre hommes et femmes qui pourrait être dépassée selon Iacub. Fait à remarquer, l'auteur ne croit pas que les revendications des couples de même sexe soient de véritables menaces à la survie de la division sexuelle. Car « [...] c'est dans la désacralisation de la grossesse, dans la possibilité de la rendre négociable, artificialisable, substituable que la logique de la division des sexes pourrait être véritablement menacée » (Iacub, 2000, p. 257). Selon l'auteur, prohiber la maternité de substitution, c'est renforcer la différence des statuts maternel et paternel, des rôles masculins et féminins, soit de maintenir un *statu quo* dans l'actuelle différence des sexes. Conséquemment, l'analyse de Iacub remet en question certains jugements portés aux techniques de procréation assistée concernant la différence des sexes. Ainsi se retrouve en porte-à-faux cette remarque de Gavarini : « [...] la FIV organise une symétrie totale entre les sexes, mettant en équivalence les femmes et les hommes devant cette expérience de la procréation, jusqu'ici radicalement différente » (Gavarini, 2002a, p. 89). Il est difficile de saisir en quoi les techniques actuelles de procréation permettent d'envisager une telle équivalence entre les sexes. Sont-ce les techniques ou bien les discours entourant la procréation assistée qui subvertissent l'ordre des choses entre les sexes ?

Regardons cet exemple américain rapporté par Delaisi de Parseval ainsi que par Fassin, concernant l'idée d'une remise en question progressive de la filiation maternelle fondée sur l'accouchement. Les auteurs relatent le procès de *Baby M.*, à la fin des années 1980 aux États-Unis : une mère porteuse refuse de « donner » l'enfant au couple dont l'homme a fourni le sperme par insémination⁹¹. Dans le jugement rendu en mars 1987, la mère porteuse perd tous ses droits : « [...] le Tribunal américain a estimé que c'était *l'intention de concevoir* qui déterminait la qualité de mère, et que la mère porteuse ne faisait que faciliter la procréation de l'enfant et rendre service au couple parental » (Delaisi de Parseval, 1998, p. 149)⁹². Ce n'est donc plus le ventre de la mère porteuse qui détermine ici la filiation. L'intention de concevoir, concept de même nature que celui du projet parental, vient alors rompre le fondement millénaire de la maternité. Loin de reposer sur une technique ou sur un fait de nature, cette substitution s'appuie sur le recours au juridique et sur la volonté (l'intention) des individus. Ainsi, la maternité se voit instituée par la loi et se dégage de son aura de reproduction fondée sur la naturalisation. Cependant, le procès de *Baby M.* a eu une suite : en février 1988, un nouveau jugement annule le contrat de mère porteuse, mais accorde des droits parentaux (droits de visite) à la mère de substitution. Le jugement d'adoption de la mère « sociale » devient alors nul. C'est ainsi que Fassin conclut :

En deuxième instance, la justice devait trancher en faveur du père biologique, au détriment de la mère porteuse (réduite au droit de visite), mais aussi de la mère sociale (interdite d'adoption). On le voit, c'est la logique biologique qui l'emportait dans ce jugement, et la paternité unique sur la maternité divisée (Fassin, p. 112).

Biopouvoir et discours médical

Selon M. Tort, en tentant de contraindre la procréation, la biomédecine et ses nouvelles techniques prennent aujourd'hui la place jadis occupée par la religion. La procréation assistée, en promulguant le « libéralisme reproductif », occulte les enjeux institués des rapports

⁹¹ Voir sur l'Internet : (Women's Rights on trial : [http://www.galegroup.com/free_resources/whm/trials/babym.htm]).

⁹² Curieusement, Delaisi de Parseval ne rend compte que de cette partie des débats juridiques entourant l'affaire soit à partir de l'avant-dernier jugement (mars 1987). Elle passe ainsi sous silence le dernier procès de février 1988 qui renversera le jugement de 1987.

entre les sexes et entre les générations. L'auteur démontre que les récentes techniques de procréation organisent de nouveaux arrangements — ce qui, en soi, n'est pas exceptionnels — mais sous des justifications qui en déguisent le sens. Le recours au discours médical sous l'étiquette du "thérapeutique" impose des normes et des visées qui ne reposent pas sur la même logique que les précédentes.

Dans l'hypothèse d'une insémination artificielle post-mortem, ou d'une femme célibataire qui ne veut pas d'une vie conjugale, ou encore d'un couple homosexuel féminin, l'insémination est-elle encore un "remède" ou devient-elle une "alternative" à la fécondation ? (Hennau-Hublet, p. 343).

Ainsi, l'anonymat et le don, deux pratiques médicales antérieurement définies, apportent une connotation médicale qui ne préexistait pas auparavant dans cet aspect de la procréation.

La connotation médicale comporte un haut degré d'efficacité stratégique : les enjeux des rapports entre les sexes se trouvent modifiés, subvertis par une autre logique. Comme le remarque E. Weil :

L'institution, en l'occurrence le CECOS [centres d'étude et de conservation du sperme], qui joue le rôle de tiers, est garante d'une certaine déssexualisation du sperme "médicament", par les critères de sélection, de ressemblance physique recherchée avec le père et de l'anonymat (Weil, p. 2).

Toujours selon Weil, les pratiques et discours médicaux influencent les individus à un niveau beaucoup plus profond qu'on ne le suppose généralement : « La médicalisation de l'insémination affaiblit le fantasme d'adultère, qui n'apparaît que très rarement » (*Ibid.*). Malgré l'intérêt de cette remarque, nous sommes en droit de nous demander ce que l'auteur entend par "fantasme d'adultère", et quels sont les moyens mis en œuvre pour investiguer la nature d'un tel fantasme.

Les justifications médicales permettent parfois des transgressions ; par exemple, l'apparition de sauts générationnels par la congélation du sperme ou de l'embryon. Certains auteurs vont cependant atténuer l'importance de cette problématique, alléguant que le saut générationnel ainsi créé ne fait plus aucun problème dans notre société : « Mais il faut dire que cela n'a aucune importance, dans la mesure où le privilège de primogéniture n'existe plus » (Rubellin-Devichi, p. 486). Avant de conclure aussi radicalement sur la question, d'autres aspects doivent être pris en considération, tels les effets de la précarité des repères

généalogiques sur le lien social, la production d'un imaginaire entourant la congélation et le saut générationnel, etc.

Autre transgression, l'âge de la mère : quelle raison médicale peut être invoquée pour interdire les grossesses chez les femmes âgées de plus de 50 ans lorsque les techniques permettent ces interventions ? Aux États-Unis, de nombreuses cliniques acceptent de traiter les femmes ménopausées⁹³. Au Québec, la situation est différente : chez PROCRÉA Cliniques, pour une fécondation *in vitro*, on ne retient pas le critère de l'âge, mais plutôt le taux de follitropine (FSH) pour évaluer la fertilité potentielle de la cliente et, du même coup, diagnostiquer ou non la ménopause. Par contre, dans le cas de fécondation avec don d'ovocytes, la limite fixée ne repose plus sur un critère strictement médical mais plutôt sur l'âge : la limite d'âge de la femme receveuse est de 50 ans.

Est-ce un effet de la procréation assistée ou bien n'y a-t-il aucun lien entre les avancées scientifiques et l'âge plus élevé des femmes qui procréent ?

En 2002, la fécondité des femmes de 30-34 ans est plus élevée de 8% qu'en 1998 et de 41% par rapport à 1985. Chez les 35-39 ans, les augmentations sont de 11% et de 75% respectivement. Même si la fécondité au-delà de 40 ans est résiduelle, elle est actuellement de 114% plus élevée qu'en 1985, soit 4,5% comparativement à 2,1% (Thibault, p. 3)⁹⁴.

Gavarini remarque l'influence des sciences sur tout ce qui entoure le phénomène de la naissance. Ainsi, les techniques de procréation assistée « [...] ont une logique interne d'hypercontrôle, quand elles ne représentent pas une mainmise biomédicale sur la grossesse et sur la santé néonatale des enfants » (Gavarini, 2002a, p. 82). Pour arriver à ses fins, le biomédical scientifique, et plus largement le biopouvoir, utilisera le cadre juridique pour sanctionner ses expérimentations ; il arrivera aussi que l'absence d'interdit constitue une protection contre toute intervention dans ses visées.

Remarquons que, dans ce tableau, un mouvement extérieur à l'emprise du médical se profile : la toute nouvelle « commercialisation des dons » de gamètes a pour effet de déplace le

⁹³ Voir l'article de Deléglise, « Avoir un enfant... après la ménopause », Cybersciences.com, 14 nov. 2002, qui fait état de grossesses post-ménopauses aux États-Unis et des risques médicaux de tels actes.

⁹⁴ Il est à remarquer qu'en 2000, un creux record du taux de fécondité a été atteint au Canada, soit un pourcentage de 1,4 (*Le Quotidien*, en ligne). Le taux de fécondité correspond à l'estimation du nombre moyen d'enfants que les femmes de 15 à 49 ans peuvent avoir au cours de leur vie.

monopole biomédical concernant certains aspects de la procréation assistée. Ainsi, la société Internet *Babydonors.com* (Pays-Bas) a proposé en août 2003 de servir d'intermédiaire entre des donneurs de gamètes et des couples ou des femmes qui désirent un enfant. Un tel service coûterait 2 500 euros. L'Association des médecins néerlandais s'est opposée à cette « commercialisation ». Il semble que *Babydonors.com* n'enfreint pas la loi si la société Internet n'offre qu'un service de médiation (Rivais, *Le Monde.fr*, en ligne). En Grande-Bretagne, *ManNotIncluded.com*, autre société servant d'intermédiaire pour le « don » de sperme (« non-discriminatory, confidential and totally anonymous sperm donation service »⁹⁵) a annoncé la naissance du premier bébé issu d'un spermatozoïde acquis (vendu ?) sur l'Internet (*Le Monde.fr*, 25 août 2003, en ligne). Ce dernier site vise une clientèle essentiellement féminine : « [...] to any woman wishing to conceive regardless of sexual orientation or marital status (age restrictions apply) » (*ManNotIncluded.com*, en ligne).

« Vérité biologique »

En raison du recours médical dont sont imprégnés les moindres actes exécutés dans les cliniques de fertilité, les justifications qu'apporte la biomédecine semblent en continuité avec ce que plusieurs nomment la « vérité biologique ». Mais aussi surprenant que cela puisse paraître, il arrive que la procréation assistée soit en rupture avec le lien biologique.

Prenons l'exemple du don de sperme. Chez PROCRÉA Cliniques, « l'appariement de la receveuse avec le donneur se fait d'après sa race, son groupe sanguin et ses principales caractéristiques physiques » tels la couleur des yeux, des cheveux (PROCRÉA Cliniques, en ligne). L'attribution relève du personnel du laboratoire en « reproduction humaine » et les clients ne sont pas consultés. On choisit donc le sperme en fonction de critères biologiques de ressemblance physique ; le niveau socioprofessionnel et l'éducation n'entrent pas en considération. Abordant les risques d'eugénisme, Rubellin-Devichi pose cette remarque : « Et que font les CECOS [Centre d'étude et de conservation du sperme] lorsqu'ils essayent de donner à des parents un enfant dont la couleur des cheveux et des yeux rappellent celle des membres de la famille ? » (Rubellin-Devichi, p. 470).

⁹⁵ Voir le site Internet [<http://www.mannotincluded.com/>].

Le critère du lieu d'origine du donneur est retenu : ce lieu ne doit pas correspondre au lieu d'origine de celui qui reçoit. De plus, le nom de famille ne doit pas être semblable. PROCRÉA Cliniques explique ces critères par la possibilité de maladies héréditaires qui se développent dans des petites populations isolées, mais ne fait aucune mention de la problématique de l'inceste ni de celle d'un imaginaire tournant autour de l'adultère⁹⁶. Cependant, malgré cet effort pour simuler un lien physique de ressemblance entre le géniteur et le père, l'obligation de l'anonymat efface toute trace du géniteur et renvoie la problématique de la vérité biologique bien loin derrière. Comme si cette tentative d'établir une ressemblance physique permettait de refouler le non-dit quant à la stérilité du père social ; le refoulement ne pouvant être opérant que si l'anonymat du géniteur est maintenu. D'ailleurs, le terme de *géniteur* est habituellement substitué par celui de *donneur*, référant ainsi aux dons sanguins ou aux dons d'organe, ce qui accroît la fonction de l'oubli.

C'est alors qu'entre en scène le juridique : en passant sous silence tout indice qui dévoilerait le recours à la procréation assistée, en désignant le lien par "filiation par le sang", les lois laissent croire qu'un acte sexuel procréateur a eu lieu entre partenaires. L'acte médical est donc recouvert par une mise en scène légale. Deux cas font pourtant ombrage au tableau : l'homoparentalité et la monoparentalité viennent afficher ce qui pourrait rester secret dans les cliniques de procréation. Encore une fois, ces deux parentalités viennent court-circuiter le montage d'une fiction que nombre d'autres auraient préféré maintenir voilée.

À ceux qui seraient tentés de marquer une opposition radicale entre le réel de la biologie et l'aspect symbolique de la filiation, Tort rectifie cette considération en réenvisageant notre conception du réel de la biologie :

Autrement dit, le réel de la biologie est aussi un événement symbolique, ne serait-ce que parce qu'il ne résulte de rien d'autre que de manipulations symboliques (le savoir). Certes, la réalité biologique de l'engendrement ne suffit pas à former la filiation, mais on ne voit guère au nom de quoi elle n'aurait pas à s'intégrer dans l'opération symbolique (Tort, p. 284).

La vérité biologique met donc en jeu l'ordre symbolique ; les deux dimensions ont un point de jonction, un nouage qui les lie l'une à l'autre. Et l'auteur d'ajouter : « Si les "matériaux

⁹⁶ Du moins, aucune référence à ces problématiques n'a été soulevé par Mme Louise Raymond lors de l'entrevue téléphonique. Se reporter *infra*, Annexe III, « PROCRÉA Cliniques ».

humains” tels que sperme, ovocytes, étaient du “réel”, soulèveraient-ils de tels problèmes ? » (*Ibid.*). L'évidence ici laisse penser que les mécanismes du domaine médical ne parviennent pas à effectuer en profondeur la « déssexualisation » tant souhaitée par certains, tentative que Weil avait relevé dans le contexte du « sperme-médicament ».

Quoi qu'il en soit, les cliniques de fertilité maintiennent le discours d'une fiction : celui d'un réel dissocié du symbolique. Ce stratagème d'exclusion entre biologique et symbolique permet, entre autres choses, de maintenir certains aspects du biologique en dehors de son inscription dans le droit. Ainsi, le géniteur-donneur de sperme est réduit à l'état d'un sperme X (objet non imputable). En excluant les cas où il y a danger pour la santé de l'enfant, on doit effacer toute trace de l'identité du donneur en ne laissant aucun recours juridique de reconnaissance, voire même de connaissance du fait procréatif pour l'enfant (malgré ce qui demeure dans l'imaginaire des parents). Ce qui amènera Dreifus-Netter à conclure :

Qu'y a-t-il de si dangereux dans la révélation de l'identité du donneur ? Les débats ont souvent fait état de la nécessité de protéger les donneurs et du risque de leur raréfaction dans un système où ils pourraient être retrouvés par une progéniture qu'ils n'ont pas l'intention d'assumer. Mais l'essentiel n'est pas là : comme pour l'enfant issu du passé de l'un des partenaires du couple, c'est l'intrusion du tiers dans la trilogie familiale qui est redoutée comme une menace pour l'équilibre de la famille (Dreifus-Netter, p. 22).

Zimmerman abonde dans le même sens :

Mais nous retombons aujourd'hui dans les mêmes ambiguïtés, dans les mêmes fluctuations entre la vérité et l'incertitude, lorsque nous maintenons dans l'anonymat le géniteur qui a rendu possible une insémination artificielle avec donneur. Car c'est à nouveau une fiction juridique, pour protéger la paix des familles en favorisant le développement de ces nouvelles techniques. C'est à nouveau fonder la filiation sur la volonté des parents légitimes, la sociologie, la promesse de liens affectifs au futur (Zimmerman, p.223-224).

Il semble qu'il y ait peu d'études statistiques concernant la connaissance par l'enfant du fait de sa conception issue de techniques de procréation assistée. Dans une étude française qui fait date (1986), étude réalisée auprès de couples s'étant adressés au CECOS du Kremlin-Bicêtre, « [...] 59% des femmes, et 55% des hommes n'ont pas l'intention de dire à leur futur enfant la façon dont il a été conçu » (Cahen, p. 85). Il serait intéressant d'établir de telles statistiques au Québec auprès de parents qui s'adressent actuellement à des cliniques de fertilité et de comparer ce pourcentage avec ceux dont les enfants ont atteint

l'adolescence. Le fait de ne pas révéler à l'enfant la façon dont il a été conçu introduit un non-dit ; croire que ce non-dit ne parle pas semble illusoire.

Beaucoup d'autres éléments peuvent être apportés concernant la problématique de l'anonymat et du secret en lien avec la « vérité biologique ». Nous retiendrons ces propos de R. Hasterok lorsqu'il tente de circonscrire la filiation : « Bien qu'une place centrale soit généralement accordée au statut de parent social, la reconnaissance du géniteur (ou de la génitrice) n'est jamais entièrement oblitérée. La prohibition de l'inceste et les sanctions qu'entraîne sa transgression visent les parents "naturels" aussi bien que les parents "sociaux". La relation entre le couple géniteur-génitrice et la progéniture constitue en définitive l'élément fondamental du lien de filiation » (Hasterok, p. 281).

L'embryon

La problématique de l'embryon comporte également des zones grises qui semblent répondre à des intérêts parfois des plus divergents. Tout d'abord, la problématique de l'embryon est discutée depuis fort longtemps. Déjà Aristote s'était penché sur la question et avait tranché : la conception de l'homme devenait complète à partir du 14^e jour, alors que celle de femme s'achevait au 19^e jour (Rubellin-Devichi, p. 476). Aujourd'hui, une vingtaine de siècles plus tard, Aristote tient encore la route : la date limite de principe au développement de l'embryon *in vitro* est de 14 jours. « [...] avant cette date, il n'y a ni élaboration de système nerveux, ni intelligence, ni sensations » (*Ibid.*). Autour du 17^{ième} jour, la formation du système nerveux central commence et avec lui la capacité de souffrir. L'organisme humain est considéré comme "embryon" jusqu'au 56^{ième} jour de son développement suivant la fécondation. Au 57^{ième} jour, on parle de "fœtus" (Chambre des Communes du Canada, en ligne).

Les nombreux débats concernant l'embryon sont en lien non seulement avec la procréation assistée, mais aussi avec le droit à l'avortement, la recherche biomédicale, la vie privée et la commercialisation. Si la question est préoccupante pour la femme, elle l'est aussi pour l'ensemble de la société. En 1973, les États-Unis ont autorisé le droit à l'avortement, impu-

tant à la femme la décision quant à la naissance de l'enfant⁹⁷. À ce moment, le droit à la protection juridique de l'embryon avant la naissance a été déclassé. « Ce faisant, la Cour suprême n'a rien fait d'autre qu'exercer prétoriennement, en fonction des intérêts politiques et sociaux qu'elle estimait prépondérants, une prérogative sociétariaire souveraine : celle de la reconnaissance ou de la non-reconnaissance de l'individu par le groupe » (Meulders-Klein, p. 159). N'oublions pas que la personnalité juridique procède de cette reconnaissance. S'oppose à cette position le Vatican qui maintient que le début de la vie humaine ne peut être fixé par convention à un certain stade de développement de l'embryon. La vie humaine débutant à l'instant même de la constitution de l'embryon, ce dernier devrait donc avoir une personnalité juridique. D'un autre côté, on entend de plus en plus souvent un discours médical — soutenu par une imagerie technologique haute en couleurs — sur la vie prénatale. Pour certains, ce dernier aspect peut avoir des conséquences : « Si la médecine prénatale se développe, c'est sur un tel implicite qu'elle se fondera en traitant l'embryon comme un patient à part entière » (Folscheid, cité par Hennau-Hublet, p. 347).

Il semble que dans les discours, il existe deux sortes d'embryons : les dits *in vitro* et les autres (Hennau-Hublet, p. 335). Alors que l'embryon (ou fœtus) *in utero* existe devant la loi, l'embryon *in vitro* est dans un vide juridique total (*Ibid.*, p. 338). Ainsi, dans l'attente de la *Loi C-6*, aucune loi canadienne n'encadre les recherches sur l'embryon. D'ailleurs, bien que le *Projet de loi C-6* pose des interdictions quant à certaines activités de recherche, rien ne vient définir le statut de l'embryon. La loi française sur la bioéthique de 2003 ne définit pas plus un tel statut. La France a pourtant évalué qu'en plus des 9 000 naissances annuelles par fécondation *in vitro*, 120 000 embryons congelés sont conservés (Benkimoun, *Le Monde.fr*, en ligne). Aux États-Unis, en 2003, le *Washington Post* rapportait qu'on dénombre environ 400 000 embryons congelés dans les 430 cliniques de procréation assistée : « 87% des embryons conçus dans le cadre de la procréation assistée sont utilisés pour des "traitements contre l'infertilité", 4% pour la recherche et des études de qualité, 2% sont donnés, et 2% au moins sont détruits » (Gèneéthique, en ligne, 4 mai 2003)

⁹⁷ Il faut cependant noter que le 21 octobre 2003, le Sénat américain a restreint le droit d'avorter en interdisant une méthode chirurgicale d'avortement tardif effectué à plus de trois mois de grossesse, lorsque la santé de la mère est menacée.

En Europe, il n'existe aucune réglementation globale :

Les recherches sur l'embryon humain sont interdites en Allemagne et en Autriche. Elles sont autorisées au Danemark, en Espagne, au Royaume-Uni, en Suède, en Belgique, aux Pays-Bas et en Finlande dans un délai de 14 jours après la fécondation sur des embryons surnuméraires ne faisant plus l'objet d'un projet parental. La Grande-Bretagne est la seule à autoriser la création d'embryons in vitro uniquement pour la recherche (Lasterade, Le-Monde.fr, en ligne).

Avec la procréation assistée, la problématique de l'embryon prend de l'ampleur. Peuvent porter à conséquence certaines recherches ou actes médicaux tels que : la congélation de l'embryon obtenu par FIV⁹⁸, le tri génétique, la sélection embryonnaire, le diagnostic pré-implantatoire⁹⁹, le « bébé-médicament »¹⁰⁰, voire la « chimère »¹⁰¹, « l'hybride », le clone humain... Claire Boileau, qui a fait une recherche sur le sang placentaire recueilli à des fins thérapeutiques, questionne la nature même des actions (médicales, voire entrepreneuriales) et les cadres qui peuvent les contraindre. Elle note tout d'abord que lorsqu'un chirurgien recueille un élément du corps humain destiné à être stocké, il ne pratique plus un acte thérapeutique mais agit dans l'intérêt de la banque de tissus ; il engage, sur base d'un contrat, sa responsabilité personnelle. Il semble en aller de même lorsqu'il est question de congélation d'embryon ou de diagnostic pré-implantatoire. L'auteur ajoute :

En établissant un droit à partir de ce que les éléments doivent devenir (des produits exempts de vice) et non au regard de ce qu'ils sont initialement (des produits issus du vivant et porteurs de vices indécélables), on assiste à un paradoxe pour le moins étrange : les matériaux substitutifs provenant du corps humain deviennent des "choses fabriquées", sorte de "bio-

⁹⁸ Bien que la congélation des embryons soit une pratique largement répandue dans le monde médical, il semble que son acceptation ne soit pas vraiment assumée par la population. Ainsi, en 2000, lorsque Céline Dion a fait part à un journaliste que l'enfant qu'elle portait avait un embryon-jumeau de cinq jours congelé, cette nouvelle en a révolté plusieurs. Devant cette réprobation sociale, René Angélil a contraint le magazine *7 jours* à retirer du marché les 200 000 exemplaires contenant cette information (Simard, Cybersciences.com, en ligne).

⁹⁹ « [...] ces tests de dépistage se généralisent et se banalisent, au point d'induire dans l'inconscient collectif l'idée qu'il est inacceptable aujourd'hui d'avoir un enfant qui ne soit pas sain. On ne peut plus courir ce risque, pour des raisons de confort personnel, mais aussi de coût économique » (Hennau-Hublet, p. 343).

¹⁰⁰ Cette expression recouvre une utilisation particulière du diagnostic pré-implantatoire : « Il s'agit d'obtenir, à partir d'un tri génétique d'embryons conçus in vitro, un enfant dont les caractéristiques immunitaires permettront de réaliser une greffe de cellules sanguines chez un frère ou une sœur souffrant de maladies mortelles qui ne peuvent être soignées que de la sorte » (Nau, Le Monde.Fr, 23 août 2003, en ligne).

¹⁰¹ Le *Projet de loi C-6* définit la chimère comme étant : « a) Embryon dans lequel a été introduite au moins une cellule provenant d'une autre forme de vie ; b) embryon consistant en cellules provenant de plusieurs embryons, fœtus ou êtres humains » (Chambre des Communes du Canada, en ligne).

médicaments”, sans qu’aucun statut précis ne puisse leur être attribué. Dès lors, comment définir et imposer juridiquement et socialement des limites aux usages qui peuvent être faits, sans pour autant geler leur potentiel thérapeutique ? (Boileau, p. 131)

Les “embryons orphelins”, c’est-à-dire ceux qui ne seront pas réimplantés, ont quatre issues possibles, soit : ils demeurent congelés ; ils sont détruits ; ils sont donnés à un couple ; ils servent à la recherche. L’embryon ne possède aucun statut juridique ; la loi actuelle ne donne pas de cadre aux cliniques et à leur utilisation des embryons (recherches, tests), pas plus qu’aux individus ayant fait la demande de procréation assistée (“parents”) quant à la nature de leur rôle et de leur consentement. Certains soutiennent que les embryons “appartiennent” aux “parents” et que ce sont eux qui décident du sort qui leur sera réservé. Dans l’éventualité où la recherche sur les embryons se commercialisent, cela va-t-il mener à des brevets ? Quels seront alors les droits des personnes qui ont donné ces embryons ? Ainsi, en 2002, la *Presse Canadienne* rapportait ces propos du Dr Korbitt, professeur associé au Surgical Medical Research Institute (*Presse Canadienne*, oct. 2002) : « “Si vous donnez votre embryon et qu’un chercheur gagne des millions de dollars en l’utilisant, avez-vous droit à une partie de cet argent ?” »

Chez PROCRÉA Cliniques, la décision du devenir des embryons orphelins revient aux clients :

Les embryons congelés appartiennent au(x) client(s) et non pas à PROCRÉA. Lorsqu’un couple procède à la technique *in vitro*, ces clients doivent signer un contrat qui mentionne ce qu’il adviendra des embryons dans l’éventualité où le couple se sépare, si un partenaire ou les deux décèdent, etc. Ce contrat est signé devant l’infirmière et le médecin qui doit lui aussi signer. — PROCRÉA procède à la destruction des embryons à la demande du ou des client(s) ou après avoir reçu un certificat de décès du ou des client(s). PROCRÉA ne peut utiliser ces embryons. Si une femme n’est plus en âge de procréer, il peut arriver que la clinique demande à cette personne si elle veut détruire ou conserver les embryons (Raymond, entrevue)¹⁰².

Il n’y a pas de projet de recherche sur les embryons chez PROCRÉA. Cependant, on effectue dans les laboratoires ce que la clinique appelle des « mises au point techniques »¹⁰³ ; lorsque des parents envisagent de détruire des embryons congelés, il peut parfois arriver que

¹⁰² *Infra*, Annexe III, « PROCRÉA Cliniques », pour le résumé de l’entrevue avec Mme Louise Raymond.

¹⁰³ Expression utilisée par Mme Louise Raymond lors de l’entrevue téléphonique. *Infra*, Annexe III.

PROCRÉA leur demande si la clinique peut utiliser ces embryons pour leurs « mises au point ».

En ce qui a trait plus particulièrement au don d'embryon, l'équivoque avec l'adoption semble parfois avoir cours, Rubellin-Devichi parle même d'"adoption pré-natale" : ceux qui ont un projet d'insémination *in vitro* sont alors nantis d'une sorte d'autorité parentale, qu'ils aient ou non contribué génétiquement au projet (Rubellin-Devichi, p. 483). Cette auteur s'est néanmoins opposée à la reconnaissance "parentale" des clients avec projet d'insémination d'embryons congelés : « [...] les œufs humains fécondés ne peuvent être l'objet de quelque droit que ce soit : il n'y a pas de propriété, il n'y a pas de convention permettant l'utilisation conditionnelle, il n'y a pas de dation en adoption envisageable » (Rubellin-Devichi, p. 484). Ces lignes, écrites en 1987, ne semblent pas faire l'unanimité aujourd'hui. Ainsi, aux États-Unis, on voit apparaître des litiges concernant des cas de divorce ou de décès de clients avec projet d'insémination à partir d'embryons congelés ; ces cas ont entraîné des procès très compliqués (Shapiro, p. 187).

Étrangement, si l'on parle de "parents", il est rarement fait mention de fratrie. Chez PROCRÉA Cliniques, environ 20% des clients réserve du sperme d'un même donneur lorsqu'ils ont le projet d'autres grossesses. Lors de la première demande, les clients sont informés de cette possibilité. Par ailleurs, lorsqu'il y a don d'embryon, cet aspect de la fratrie génétique n'est pas repris : pour préserver l'anonymat, aucune information n'est transmise concernant des inséminations antérieures d'embryons congelés issus de mêmes donneurs. Ce cas illustre bien que derrière la fiction (la fratrie), aucune logique, aucun discours ne parvient à colmater le non-sens qui surgit soudain. Et ce, malgré les efforts pour mettre en œuvre ou renforcer la « fiction familiale ».

De la subversion

Loin de s'inscrire dans une zone neutre que certains nomment « vérité biologique », la procréation assistée fabrique elle aussi de la fiction. Elle déplace les anciens cadres régissant les rapports entre les sexes et entre les générations pour introduire ou transformer d'autres fictions. Ne mentionnons que le concept de « projet parental » inscrit dans le Code civil au chapitre I.1 « De la filiation des enfants nés d'une procréation assistée », concept que l'on

ne retrouve pas dans les sections précédentes du chapitre I « De la filiation par le sang »¹⁰⁴. Que recouvre en fait un tel concept ? Selon M. Tort, le problème a trait justement aux manipulations des fictions qu'effectuent les individus, les collectifs, les juges, les législateurs. La question n'est plus de considérer que les techniques de procréation veulent faire régner la seule vérité biologique ou qu'elles séparent sexualité et reproduction. La problématique se situe ailleurs, dans un processus de subversion : la procréation assistée renverse l'organisation symbolique de la filiation en modifiant les limites du croyable et de la vraisemblance qui préexistaient.

Le défi à l'organisation symbolique de la procréation et de la sexualité en général, et l'attaque contre les liens symboliques sont donc bien l'aspect principal des stratégies inconscientes mobilisées par les NTR [nouvelles techniques de reproduction]. Son opération est achevée lorsque la notion même d'organisation symbolique est subvertie en pur artifice (Tort, p. 329).

En introduisant sans cesse de nouvelles données, le biomédical fragilise les assises d'une structure déjà en mutation. Éric Fassin note lui aussi cet effet subversif de la procréation assistée :

Sa double logique de biologisation et d'artificialisation nous invite [...] à repenser l'opposition entre la nature et l'artifice qui sous-tend nos représentations de la parenté et de la reproduction. C'est le partage entre nature et culture, à la fois frontière mouvante et hiérarchie fluctuante, qui se trouve problématisé par les nouvelles formes de procréation [...] (Fassin, p. 118).

En mettant à nu certaines stratégies qui n'avaient d'efficacité que d'être tenues à distance, les nouvelles techniques de procréation assistée et leur implantation sociale semblent confirmer l'érosion irrémédiable du sens qui se construisait sur les fictions traditionnelles. Parlant des matériaux recueillis à des fins thérapeutiques, Boileau pointe la subversion que le biomédical introduit :

À travers ces manipulations du vivant, les frontières qui valaient pour normes s'agissant des catégories telles que l'animé/l'inanimé, la vie/la mort, l'espèce humaine/l'espèce vivante perdent de leur pertinence de même qu'elles mettent à l'épreuve les représentations culturelles qui leurs étaient associées. En affectant l'ensemble des dispositifs sociaux, médicaux,

¹⁰⁴ Étrangement, la filiation par procréation assistée permet à la personne mariée ou unie civilement de contester la filiation et désavouer l'enfant si elle fait la preuve qu'il n'y a pas eu formation d'un projet parental ; par ailleurs, l'individu qui n'est pas mariée ou unie civilement, même s'il a formé un projet parental commun, n'engage que sa responsabilité envers l'enfant et la mère s'il ne déclare pas son lien de filiation au registre de l'état civil (voir les art. 539 et 540, C.c.Q.).

juridiques et économiques qui s'appliquaient jusqu'à présent sur le corps humain et en dissociant le "corps matière" du "corps matériau", ces nouvelles thérapies interrogent la fabrication et l'essence même de l'être humain, tant dans sa matérialité biologique que dans sa dimension anthropologique (Boileau, p. 134).

La crise qui confronte le système symbolique de la filiation n'est pas chose nouvelle. Aucun système en soi ne détient l'équilibre parfait. Le différend sexuel, le rapport des générations ne peuvent être réglés une fois pour toutes. Il y a de constantes "reformulations" historiques des enjeux et des fictions, ce qui, justement, permet à l'humain d'être en lien avec autrui.

Mais qui dit fragilité, mutation, crise, déséquilibre, dit aussi rapport particulier à la limite. C'est dans ces moments d'instabilité que certaines fractures peuvent menacer irrémédiablement¹⁰⁵. Le recours incessant au juridique montre bien l'essoufflement d'une organisation qui ne détient plus la clé de l'énigme.

Encadrement de la procréation assistée

Nombreux sont ceux qui réclament aujourd'hui un cadre quant à la recherche et aux actions du biomédical en matière de procréation. La demande recouvre divers intérêts : soit que l'on veuille une structure de protection pour exercer une action en toute légalité, soit que l'on cherche à limiter cette action. Au Canada, le 9 mai 2002, a été déposé à la Chambre des communes le *Projet de loi C-13* (renommé *Projet de loi C-6* en février 2004), qui régit la procréation humaine assistée et la recherche sur les cellules souches utilisant des embryons humains. Ce projet de loi fait suite à quelques années d'analyse sur le sujet¹⁰⁶. Ainsi, en 1989, le gouvernement fédéral crée la Commission royale sur les nouvelles techniques de procréation. Cette Commission avait pour mandat de définir des contrôles législatifs et ré-

¹⁰⁵ Nous pensons ici au nazisme lors de la Seconde Guerre mondiale. Sur ce sujet, voir l'excellent livre de G. Agamben, *Homo Sacer*. L'auteur démontre que l'avènement de la déclaration des droits de l'homme de 1789 a entraîné une nouvelle fiction : « La fiction impliquée ici est que la *naissance* devienne immédiatement nation sans qu'il puisse y avoir aucun écart entre les deux termes » (Agamben, p. 139). Mais dans l'Allemagne qui a fait suite à la Première Guerre mondiale, un écart entre nation et naissance s'est dévoilé ce qui a entraîné une crise de l'État nation. Est alors apparu le concept de « vie indigne d'être vécue » (*Ibid.*, p. 151) et la mise en marche du projet nazi.

¹⁰⁶ L'information qui suit a été recueillie à partir de l'article de Marie-Hélène Régner sur le site Internet *Pensions famille*, déc. 2003.

glementaires afin de régir la procréation assistée. En 1993, la Commission royale dépose un rapport intitulé *Un virage à prendre en douceur* et recommande de procéder immédiatement à une réglementation des activités. En 1995, un moratoire volontaire provisoire est posé concernant certaines activités problématiques telles que le clonage humain, la rémunération des mères porteuses, ... En 2001, le comité permanent de la santé de la Chambre des communes examine les *Propositions relatives au projet de loi régissant l'assistance à la procréation*, et dépose son rapport à la fin de la même année. Présenté en Chambre en 2002, le *Projet de loi C-13* reprendra plusieurs des recommandations du comité, entre autres la création d'un organisme fédéral réglementaire.

Le 28 octobre 2003, le *Projet de loi C-13* est adopté en troisième lecture par 149 voix contre 109¹⁰⁷. Le 3 mars 2004, le comité sénatorial des affaires sociales, des sciences et de la technologie adopte à l'unanimité le *Projet de loi C-6*, ce qui constitue la dernière étape avant la promulgation de la loi.

Le projet de loi propose une série d'interdits tels que : le clonage humain (reproductif et thérapeutique) ; les mères porteuses rémunérées ; la commercialisation du sperme, des ovules et des embryons ; la modification génique de cellules germinales ; le développement d'un embryon à l'extérieur du corps d'une femme au-delà de la limite acceptée de 14 jours ; le choix du sexe d'un enfant ; etc. Outre les interdictions, sont exposées en détail des activités réglementées ; ainsi, la recherche sur les cellules souches embryonnaires serait autorisée sur les embryons surnuméraires congelés sans projet parental et âgés de moins de 14 jours. Selon un sondage Environics réalisé en mars 2002, 76% des Canadiens interrogés disent appuyer l'utilisation d'embryons surnuméraire pour des fins de recherche sur les cellules souches. Le sondage a été fait auprès de 2 014 Canadiens. Rappelons, aussi, que la Conférence des évêques catholique du Canada (CECC) a demandé en janvier 2003 que soit amendé le projet de loi afin d'interdire la recherche sur les embryons humains.

Mentionnons que le texte du présent projet constitue l'Agence canadienne de contrôle de la procréation assistée. « L'agence conseillera le ministre sur les questions régies par le texte.

¹⁰⁷ Le texte du *Projet de loi C-6* est disponible sur l'Internet : http://www.parl.gc.ca/PDF/37/3/parlbus/chambus/house/bills/government/C-6_3.pdf

Elle s'occupera de la délivrance et de l'examen des autorisations, de la collecte et de l'analyse des renseignements médicaux, ainsi que de l'inspection et du contrôle d'application du texte » (Chambre des communes du Canada, 2003, en ligne). Il est à souligner la création d'un registre national tenu par l'Agence où figureront « [...] les renseignements médicaux sur les donneurs de matériel reproductif humain et d'embryons in vitro, les personnes ayant eu recours à une technique de procréation assistée et les personnes qui sont issues d'une telle technique » (*Ibid.*). Ajoutons que le Parti québécois et le Bloc québécois s'opposent à la création d'une telle Agence.

Étonnamment, le *Projet de loi C-6* ne semble pas susciter de grands débats dans la population canadienne. Les médias relatent davantage les polémiques entourant le mariage des couples de même sexe. Un petit sursaut médiatique s'est produit en décembre 2001 lors de l'annonce d'un premier bébé cloné. Depuis, plus personne ne semble s'inquiéter de cette nouvelle qui, d'ailleurs a été démentie par l'auteur. Un tel désaveu n'est pas sans effet puisqu'il renforce encore davantage la tendance à une certaine « banalisation ». Les médias annoncent parfois qu'un animal a été cloné, mais il semble que la population voit ce phénomène comme acceptable (normal) puisque peu de gens en relève le fait¹⁰⁸. Relevons aussi cette situation survenue dans le journal *Le Monde* en ligne : durant la même semaine, deux articles sont publiés, l'un traitant du premier embryon de clone humain à Séoul, l'autre concernant le fait qu'une surveillante de prison a contraint une détenue à accoucher, un poignet attaché à son lit par des menottes. Ce dernier article a figuré durant trois jours dans la liste des dix articles recommandés par les internautes du *Monde.fr*, se rendant même en première position, alors que l'article concernant le clonage d'embryon n'a jamais été recommandé par les internautes.

Une chose est certaine : un processus d'acceptation sociale des techniques de procréation assistée s'effectue sous l'influence des médias et des nombreuses recherches médicales dans le domaine. Parlant de ces techniques, Gavarini dira :

¹⁰⁸ En décembre 2001, le premier animal de compagnie cloné a vu le jour : le chat CopyCat, ou CC (« carbon copy ») est né au Texas. La compagnie américaine qui a financé la création de CC (3,5 millions de dollars) espère entreprendre une exploitation commerciale des animaux de compagnie clonés. Sur ce sujet, voir entre autres le site Internet [<http://terresacree.org/chats.htm>].

[...] bien que radicalement étrangères à l'enfantement "naturel" lié à l'acte sexuel, ces techniques ont été acceptées par la société sans provoquer beaucoup de défiance, si ce n'est à propos des problèmes de gestion qu'elles posaient. Rares ont été les enquêtes ou études clinique demandées à propos des enfants conçus par fécondation *in vitro*. On s'est employé au contraire à affirmer une équivalence entre toutes les naissances quel que soit le mode de procréation (Gavarini, 2002a, p. 85).

Dans son petit livre *Domestication de l'être*, Sloterdijk s'interroge sur les effets de la technique. L'acceptation « sans défiance » et silencieuse rencontrée chez les individus est peut-être une conséquence malheureuse qui résulte de la nature même de la technique :

La caractéristique la plus frappante de la situation mondiale actuelle, dans le domaine de l'histoire de l'esprit et de la technique, est justement le fait que la culture technologique produit un nouvel état d'agrégat du langage et du texte qui n'a pratiquement plus rien de commun avec ses interprétations traditionnelles par la religion, la métaphysique et l'humanisme. [...] Les compositions de la technique se développent en dehors de la simple transposition et ne suscitent plus ni acclimations ni effets d'apprivoisement de l'extériorité. Elles augmentent au contraire le volume de l'extérieur et du jamais-assimilable. La province du langage se réduit, le secteur du texte lisible par des machines se développe (Sloterdijk, 2000b, p. 75).

Autrement dit, ce que nous croyons être une acceptation, voire une banalisation des nouvelles techniques en matière de reproduction est peut-être le symptôme d'un malaise beaucoup plus profond.

Les actions et justifications de la biomédecine ne sont pas sans effet sur la structure familiale. Que l'on ait recours ou non aux nouvelles techniques de reproduction, les nouvelles normes, voire transgressions, introduites par la procréation assistée modifient la conception des individus face à la procréation et à la filiation. Les demandes individuelles auxquelles on assiste actuellement, qui s'adressent tant au juridique qu'au médical, semblent être en partie conséquentes de ce qu'introduit la biomédecine par ses avancées. Les laboratoires médicaux n'ont d'autres choix que de développer l'acceptabilité sociale s'ils veulent poursuivre leurs procédures expérimentales ; on assiste alors à une espèce de renversement quant à l'origine des revendications et demandes. Les « offres » que les laboratoires adressent aux individus « demandeurs » peuvent aussi être considérées comme des « demandes » faites à des individus qui « s'offrent » à des expériences de procréation assistée. Car ne l'oublions pas : les nouvelles techniques demeurent expérimentales. Un problème de taille se pose dans cette situation : comment évaluer les dangers potentiels de la procréation assistée lorsque l'objet d'expérience est un être humain (tant le parent que l'enfant) ?

Aujourd'hui, la première génération d'enfants nés par fertilisation *in vitro* vient à peine d'atteindre l'âge adulte. En Angleterre, le 22 octobre 2002, les autorités sanitaires britanniques ont lancé la première étude de grande ampleur sur les éventuelles conséquences des diverses techniques d'assistance médicale à la procréation sur la santé des enfants ainsi conçus. Les naissances issues de ces techniques sont évaluées à 60 000 en Angleterre. Cette étude ne semble cependant pas prendre en compte les conséquences psychiques de la procréation assistée ; par exemple, évaluer divers éléments tel le secret ou non des circonstances entourant la procréation, l'anonymat du donneur, ... D'ailleurs, comment évaluer les effets du silence concernant la procréation assistée lorsque les enfants nés de ces techniques ne sont pas informés de ce fait ? De nombreux psychanalystes ont dénoncé cette problématique en regard d'éventuelles répercussions psychiques. Ainsi,

Il est évident pour le clinicien que, par ces données "réelles" du contexte psychologique de la conception, de la gestation et de la naissance, l'inconscient de l'enfant, ses fantasmes originaires et son avenir sont profondément marqués. Marqués ne veut pas dire déterminés. [...] L'accès à l'histoire et au sens n'est donc pas comparable à une compilation d'informations (Dejours, en ligne).

Quoi qu'il en soit, il faut admettre à la suite de Rubellin-Devichi que chaque culture, chaque législation doit tenter d'encadrer à sa manière ce qui aujourd'hui semble hors limite : « Si les problèmes posés par la procréation assistée sont universels, car ils concernent le devenir de l'espèce humaine, ceux qui concernent l'établissement de la filiation ne peuvent être réglés qu'en fonction des législations nationales » (Rubellin-Devichi, p. 484). Au moment où des chercheurs annonçaient le clonage réussi d'un embryon humain en Corée du Sud, un mouvement opposé s'est fait en Italie : à la mi-février, le parlement italien a voté une loi très restrictive concernant la procréation assistée (277 voix contre 222). Si, par le passé, l'Italie a fait figure d'avant-garde dans les nouvelles techniques de procréation assistée, aujourd'hui le mouvement s'inverse : les médecins ne pourront plus utiliser de dons de sperme pour l'insémination, la congélation des embryons devient interdite, tout comme se voient condamnés le don d'ovocyte, le recours aux mères de substitution et les analyses génétiques sur les embryons avant l'implantation. De plus, la procréation assistée devra dorénavant se limiter aux couples hétérosexuels et sera interdite aux femmes ménopausées . Quant au clonage d'embryon humain, ses auteurs seront passibles de 20 ans de prison et devront payer une amende d'un million d'euros (Marantz Henig, The New York Times, en

ligne). La loi italienne est-elle annonciatrice d'un mouvement restrictif qui s'étendra dans d'autres pays ?

Le psychanalyste Michel Tort pousse un peu plus loin l'espace possible d'intervention en indiquant des pistes de recherche et de clinique plus subjectives :

C'est pour le savoir qu'il y a différence des sexes, reproduction sexuée, et que, métaphoriquement, on peut ordonner en "pseudo-génération" les souris. Si, par conséquent, on veut fonder les limites à mettre aux modes nouveaux de procréation, il faut les chercher ailleurs que dans la nature et admettre qu'elles sont à trouver dans la différence des stratégies symboliques, dans leurs effets plus ou moins structurants sur les sujets, dans les mécanismes de leurs visées inconscientes (Tort, p. 259).

Conclusion

Mais l'évolution à long terme mènera-t-elle à une réforme génétique des propriétés de l'espèce – une anthropotechnologie future atteindra-t-elle le stade d'une planification explicite des caractéristiques ? L'humanité pourra-t-elle accomplir, dans toute son espèce, un passage du fatalisme des naissances à la naissance optionnelle et à la sélection prénatale ? Ce sont des questions dans lesquelles l'horizon de l'évolution commence à s'éclaircir devant nous, même si c'est d'une manière floue et inquiétante.

PETER SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain*

Cette étude s'est voulu une mise en perspective anthropologique et historique de la filiation au Québec depuis la colonisation. Pour ce faire, nous avons exécuté un vaste tour de piste des institutions sociales et des pratiques liées à la naissance. Exercice exploratoire avant toute chose, il aura néanmoins fallu maintenir un enjeu, celui de décrire l'amalgame d'une réalité multiforme tout en respectant sa diachronie.

Il est ainsi apparu que la filiation a été durant des siècles sous la dépendance de la conjugalité maritale promulguée par l'Église. Jusqu'à très récemment, s'autoriser comme parent a signifié que l'on se référait à une autorité relevant de l'institution du mariage et non pas simplement à un projet parental d'un seul ou de deux individus. Aujourd'hui, le lien de filiation est en rupture avec la tradition ; les éléments qui participent de cette transformation sont considérables. Auparavant, la notion de filiation reposait sur un système binaire assez simple, celui de l'opposition (légitime/illégitime). Aujourd'hui, le dispositif semble avoir éclaté en de multiples composantes sans logique commune qui puissent les rattacher : pensons aux mariages religieux, civil, et à l'union civile ; à la filiation par le sang qui inclue la procréation assistée, mais exclue l'adoption ; la pluriparentalité, la monoparentalité,

l'homoparentalité, ... Il devient apparent que dans cette surenchère de liens, les repères de la filiation deviennent précaires ou, tout au moins, se métamorphosent.

Autre dérive : celle du mythe d'origine. Ce principe concerne tant l'individuel, le familial, que le collectif (nation). Sa fonction est d'instaurer un fondement fictif qui crée un écran entre l'individu et le non-sens originel ; il instaure un ordre des choses immuable sur lequel s'établit l'humanité. Si le mythe d'origine se morcelle pour devenir une vérité personnelle, si de nouveaux mythes s'inscrivent dans d'autres logiques et relèvent d'autres fictions (par exemple, celle d'une vérité scientifique), il risque d'y avoir un écart entre soi et l'autre. Un tel écart risquerait de ne plus assurer une place à chacun. Se désaffilier de ses origines introduit l'idée d'un dysfonctionnement dans le lien avec autrui, il n'y a plus de garantie ni de raisons pour engager sa confiance, pour contourner ou réduire la violence. Certaines questions débattues aujourd'hui sur la place publique reflètent bien la difficulté d'établir un consensus autour des mythes d'origine, ces récits fondateurs qui lient chacun les uns aux autres. Quels sont aujourd'hui les mythes qui fondent la légitimité des nouvelles formes d'organisation de la famille ? Par exemple, à quelle fiction se rattachent les récits de l'origine des enfants nés par procréation assistée ?

De tout temps, la naissance a concerné un mystère, un impossible, un réel indéterminé. Durant de nombreux siècles, la religion a tenté d'apporter une solution à cette impasse des origines. Si, en Occident, la naissance s'est éloignée du religieux, elle s'est par contre médicalisée : aujourd'hui, la toute première reconnaissance d'une nouvelle vie humaine se réalise davantage autour de l'échographie que du baptême. Cependant, bien que le médical veille aux données biologiques, il n'engendre pas l'espace d'un au-delà, garant du salut de l'enfant à naître, pas plus qu'il n'introduit de parenté spirituelle, ni même la notion d'un Autre, Dieu. Il semble bien qu'en maintenant sa « vérité biologique », la science biomédicale est vouée à l'échec dans cette tentative imaginaire d'enrayer l'impossible, de cerner le réel. En brandissant la « vérité biologique », l'entreprise dévoile son impossibilité à soutenir l'absence de vérité dernière. La biomédecine croit posséder les moyens techniques pour calmer les peurs liées à toute naissance ; cependant, l'angoisse de l'homme semble issue d'un autre lieu que celui de la technique. Quant aux enjeux de pouvoir qui gravitent autour de la filiation, la science ne peut être un refuge ni un tiers puisqu'elle participe à ces mêmes enjeux. Durant des siècles, la filiation de l'enfant aura procédé d'un acte de parole — qu'il

soit de Dieu, de la mère, du père, du juge, ... —, espace fragile du genre humain. Ce qui n'a pas empêché l'Église, tout comme le droit, de maintenir ouvert la tentative de fonder la filiation sur une fiction biologique. Toutefois, en faisant reposer le fondement dernier sur la croyance en une parole plutôt que sur un fait, la tradition s'édifiait sur un manque. Croire en une parole ne relève pas de la preuve et comporte des risques.

Qu'est-ce que la parenté ? Un système symbolique, à mon sens, un système de repérage social et affectif, mais un système ambigu dont les intéressés s'ingénient à relativiser le fondement biologique en créant la fiction d'une "vérité" — vérité de la filiation, vérité de la généalogie, vérité du couple conjugal. Un système en réalité fondé sur un principe d'incertitude (Zimmerman, p.224).

Et cette incertitude est manifeste aussi longtemps que la parole demeure croyable.

Aujourd'hui, lorsque la biomédecine tente d'occuper la place de la religion, un renversement s'opère : d'acte de parole, la filiation devient un acte de fait, empreint du fantasme de certitude scientifique.

Loin de s'inscrire comme facteur purement privatif, l'univers du biomédical introduit de nouvelles données quant à la naissance. De nouveaux réseaux de pouvoir et de savoir apparaissent, soit dans le domaine du biomédical (médecins, compagnies pharmaceutiques, cliniques de procréation, chercheurs) ou chez certains groupes de pression (individus homosexuels, familles monoparentales, etc.). De façon plutôt dérisoire, le savoir et l'expérience issus de l'agriculture et de la médecine des animaux jouent un rôle de tout premier plan dans la « reproduction humaine ». Autre conséquence : de nouvelles solidarités entre réseaux voient le jour. Ainsi, le domaine juridique utilise le profil d'ADN comme preuve de la filiation ; les femmes seules ou homosexuelles ont recours à la procréation assistée pour devenir enceinte.

À travers toutes ces transformations, de nouvelles règles de filiation sont introduites ; si, pour certaines lois, leur reconduction se pose en continuité de la tradition (ainsi en est-il de la possession constante d'état), dans d'autres cas, les nouvelles lois font rupture avec la tradition (profil d'ADN, parentalité homosexuelle). De nombreux intervenants déplorent le caractère flottant des règles juridiques actuelles. Il s'ensuit un questionnement qui concerne les bases sur lesquelles se fonde le juridique. À partir des textes fondateurs qui donnent sens à une autorité, le droit introduit la limite. Ce n'est qu'au prix de cette limite, donc de la

perte, que le croyable a préséance sur le rapport de force. L'interdit, spécifique à chaque civilisation, vient cerner une zone au-delà de laquelle se dessine l'inhumain.

Dans un article traitant de la dimension anthropologique du droit, Lhuilier remarque qu'auparavant, le droit se fondait sur l'interprétation de textes, de paroles et d'actes (Lhuilier, 2002). Les textes juridiques, les codes constituaient des outils créateurs de récits et d'interdits, permettant ainsi de normaliser les conduites. Par cette dimension symbolique, le droit a donné un sens à la société en favorisant l'émergence d'une communauté. Citant à quelques reprises P. Legendre, Lhuilier poursuit :

Si les symboles permettent l'institution de "notre lien d'humains avec l'espèce", ce sont concrètement aujourd'hui les systèmes juridiques et non plus les systèmes théologiques qui prédisent l'avenir symbolique des générations à venir. Les systèmes juridiques exercent en effet ce pouvoir de poser et d'interpréter les catégories du droit en son noyau généalogique, c'est-à-dire ces catégories fondamentales que sont la personne, la famille... Ce sont les systèmes juridiques qui instituent en effet "les procédures de l'humanisation", qui permettent "le portage des générations successives". Les États, les règles de droit "sont en fonction de tiers garant, à l'échelle du jeu historique de la raison dans les sociétés considérées" (Lhuilier, p. 189).

Ce tableau paraît bien prometteur pour le droit. Cependant, il faut admettre, à la suite de Franzini, Lhuilier et Marcuzzi (1998) qu'au moment où le droit fait reposer sa réflexion sur le savoir scientifique, il déplace les bases de son fondement. Pour éclairer leur propos, les auteurs traitent de l'affaire Montand : ils démontrent que la vérité biologique, dans son essence et son application, est étrangère au droit. Cette réflexion peut être mise en relation avec les remarques de Tort qui soutient que les fondements actuels du juridique sont subvertis par le discours scientifique biomédical qui relève d'une autre logique. Au lieu de consolider ses assises en s'appuyant sur le discours et les pratiques bio-médicaux, le droit se retrouve donc en contradiction avec ses textes fondateurs. L'écueil devient effectif au moment où le fait biomédical subvertit l'organisation symbolique en dévoilant son artificialité, ses fissures (Tort, p. 329). Du profil d'ADN à la procréation assistée, des réalités inédites font éclater le sens et la cohérence des représentations mentales traditionnelles de la filiation. Se dévoile alors l'artifice qui masquait l'absence de vérité fondatrice.

En raison de ce piège, il est légitime de se demander si le droit est en position de participer à la définition de notre humanité. Considérant la rapidité des changements de mœurs et des découvertes liées à la procréation, les lois apparaissent parfois adaptatives, comme si elles

répondaient à la demande de groupes de pression et d'intérêts commerciaux. À tout moment risque de surgir un manque de cohérence, conséquent de la rupture actuelle des modèles familiaux et des avancées techniques. Quant aux choix de sociétés, on peut se demander à qui revient les décisions finales : au législateur, à la jurisprudence, aux groupes de pression, aux différents gouvernements ? La justice elle-même avoue ses limites dans le débat sur la procréation et les nouvelles découvertes biomédicales : nombreux sont ceux qui demandent un encadrement plus éclairé. Ainsi, dans l'affaire traitant du refus de délivrer un brevet à Harvard College concernant l'« oncosouris », la Cour d'appel fédérale canadienne a adressé une référence au Parlement afin de recevoir davantage d'encadrement. Cette Cour a jugé qu'elle « [...] n'a pas la compétence institutionnelle nécessaire pour examiner des questions aussi compliquées, qui obligeront vraisemblablement le législateur à engager un débat public, à soupeser des intérêts sociétaux opposés et à rédiger des dispositions législatives complexes » (*Harvard College c. Canada*, en ligne). Mais pour qu'il y ait débat public, encore faut-il que soit créé un espace public de parole¹⁰⁹.

Giorgio Agamben soutient que le politique doit organiser des formes de vie et des normes juridiques dans un espace déterminé. Pour cet auteur, le principe de la naissance est central puisqu'il assure l'inscription de la vie dans l'ordre de l'État-nation. Cette logique place la filiation comme étant au cœur de la problématique du lien socio-politique. L'auteur voit cependant d'un œil plutôt sombre l'horizon qui se dessine : « À présent, ce principe entre dans un processus de dislocation et de dérive où son fonctionnement devient de toute évidence impossible, laissant prévoir [...] de nouvelles définitions normatives de plus en plus délirantes de l'inscription de la vie dans la Cité » (Agamben, p. 190). Il est donc essentiel aujourd'hui de se demander comment, du lieu du politique, un nouvel ordre peut être créé qui échapperait à la dérive actuelle.

Ce rappel de l'enjeu politique risque de prendre le devant de la scène dans les prochaines années. Déjà, d'importantes problématiques sont adressées à l'État : mariage des couples de même sexe, *Projet de loi C-6*, brevet des formes de vie, etc.. Si le juridique ne parvient pas

¹⁰⁹ Lors des audiences concernant l'affaire *Harvard College c. Canada*, il est à noter que sur les 11 intervenants présents, deux relevaient de l'Église : le Conseil canadien des Églises et l'Alliance évangélique du Canada.

à harmoniser le nouveau et l'ancien, qui procèdent de deux logiques, quels autres moyens utilisera le politique pour colmater la brèche et normaliser l'inscription de la vie ?

Le tableau que nous venons de dresser peut paraître négatif. Cependant, il y a lieu de demeurer ouvert à ce qui se présente : depuis la nuit des temps, l'humain a démontré sa capacité de création et d'adaptation. Plutôt que de s'alarmer sur la dérive des nouvelles réalités familiales, convenons avec Donzelot que le terme de "crise" est un concept passoire qui n'apporte rien à la réflexion. L'auteur remarque qu'en lieu et place des actuelles failles peut correspondre l'émergence de nouvelles techniques de régulation sociale dont il importe justement de ce soucier. Si l'on cherche à saisir la nature du nouvel ordre de la filiation, il est nécessaire de mesurer aussi ce qui fait résistance, les conflits qui renforcent ou combattent les interdits et les nouvelles règles du jeu (Donzelot, 1977). De plus, adopter une attitude alarmiste, c'est refuser de considérer « l'insoutenable légèreté » de l'humanité, son caractère artificiel et temporel. La question ne peut être un simple rappel à l'ordre symbolique, comme s'il s'agissait d'une autre « vérité » garante du sens :

Il n'y a pas de "symbolique" acquis *in aeternum*, purement structurant, mais des processus de subjectivation historiques, qui composent avec les rapports historiques entre les sexes et à travers eux, avec les rapports aux savoirs et les formes de l'organisation sociale et politique, et leurs transformations. Il y a de nouveaux rapports de procréation, des tensions formidables entre les modes patriarcaux de la généalogie et les nouveaux rapports des sexes (Tort, p. 278).

Les résistances peuvent nous renseigner sur les directions vers lesquelles se déplacent les nouveaux interdits liés à la procréation. Pendant des siècles, ces interdits étaient étroitement liés à l'institution du mariage. Aujourd'hui, au Québec, comme dans bien d'autres endroits en Occident, les interdits se transforment : la filiation voit apparaître de nouveaux modèles de relations familiales (homo / mono / pluriparentalité), et l'interdit de l'inceste ne concerne plus que les ascendants et descendants en ligne directe et les frères et sœurs. Un espace autre semble se créer ; les interdits concernent davantage l'aspect biologique de la procréation : mère porteuse, procréation assistée, recherche sur l'embryon, clonage, etc. Peut-être y a-t-il là une piste à suivre concernant les enjeux, conscients et inconscients, impliqués dans les transformations. Il se peut aussi que ces interdits soit une autre forme de ce qui a toujours été : une limite aux desseins de possession et de contrôle non-médiatisés.

Quoi qu'il en soit, il y a nécessité d'élargir la réflexion sur le phénomène de la naissance à la fois dans une perspective plus globale, mais aussi plus particulière. Plus globale, parce que la mondialisation entraîne des effets sur notre système de filiation. Ainsi, l'Occident tente d'harmoniser les droits des nations en raison de la mouvance des individus (immigration, adoption internationale, ...); à cela s'ajoute l'intervention grandissante des droits internationaux de l'homme, de l'enfant, de la femme, etc. De nouveaux réseaux de pouvoir prennent place qui réduisent, voire paralysent, les pouvoirs des réseaux traditionnels de parenté et leurs liens de filiation. Prenons pour exemple le Ministère de l'immigration canadienne qui exige un test d'ADN aux demandeurs immigrants qui parrainent leurs descendants ou ascendants, lorsque ces demandeurs n'ont aucun document légal pour prouver leur filiation. Dans ces cas, étrangement, on ne prend pas en compte la possession constante d'état. Mentionnons aussi *le Projet de loi C-6* qui entraîne déjà des controverses quant à la constitution d'une Agence canadienne de contrôle de la procréation assistée. La filiation, comme institution normative nationale — ou provinciale dans le cas du Québec —, est-elle encore adéquate à fournir des repères dans l'espace du post-modernisme ?

Pour ce qui est d'une analyse plus particulière de la filiation, il reste à faire l'examen concret des relations individuelles et familiales. Le lien entre famille et État, souligné par Emmanuel Todd, devient de plus en plus apparent peut-être en raison de son extrême fragilité actuelle. « Les structures familiales sont, selon cet auteur, le socle sur lequel se construisent et se perpétuent les représentations que l'on se fait des autres hommes » (Todd, p. 37). Modifier l'inscription de la naissance, c'est aussi modifier le rapport au système de parenté et conséquemment à tout l'univers de représentations mentales et des attitudes idéologiques. Par l'étude de la sphère domestique, il est possible de découvrir des stratégies mises en œuvre par les acteurs sociaux pour maintenir ou transformer les liens filiaux. Comment les individus font-ils usage des institutions (droit, religion) ? À quels enjeux sociaux servent leurs stratégies familiales et individuelles ? Derrière les pratiques, de nouveaux dispositifs des rapports entre les sexes sont à l'œuvre et il importe de les découvrir. Pensons aux divers types de relations familiales ; aux clients de la procréation assistée ; aux requérants en justice ; etc. En parallèle des relations familiales, d'autres réseaux recèlent des acteurs tout aussi importants : le personnel des cliniques de fertilité, les chercheurs en

biomédecine, les intervenants oeuvrant dans diverses structures gouvernementales, telle la Protection de la jeunesse, etc.

Tout au long de ce mémoire, la problématique a concerné le mode d'apparition des sujets dans l'histoire. Selon G. Coq, pour se définir et s'identifier, tout humain doit s'investir dans une mémoire. Dans certains pays d'Occident, il existe un mouvement de refoulement de la mémoire religieuse ; ainsi en est-il dans la France démocrate depuis la Révolution (alors que les États-Unis n'ont pas fait l'expérience du changement démocratique et présentent encore aujourd'hui un important discours religieux). Ces pays en rupture avec le fait religieux sont, selon Coq, en crise dans leur mémoire. Il est possible de dénigrer la religion, de dénier son empreinte, mais des « traces culturelles de religion » persistent, et toujours surviennent des « marques culturelles d'origine religieuse dans la culture commune » (Coq, p. 41). Refuser de le reconnaître constitue un symptôme, mais n'enlève rien à cette inscription du religieux.

On peut se demander quels sont aujourd'hui les substituts au baptême dans notre société. La réponse n'est pas évidente. Le baptême est un acte de foi qui intègre l'individu dans la communauté des chrétiens et introduit à la vie éternelle. Il donne un Père au ciel et une parenté spirituelle sur terre, il instaure un ordre et des valeurs. Il semble difficile d'imaginer ce que le biopouvoir, en l'espace de quelques décennies, pourrait mettre en place par comparaison avec ce que l'Église, de conserve avec le politique, a mis des siècles à peaufiner. L'idée d'une vie nouvelle apparaissant à la naissance d'un enfant, cet espoir d'un « miracle qui sauve le monde », comme dit Arendt, a été mis en œuvre et ritualisé dans le discours religieux. Aujourd'hui, quelles « espérance et foi dans le monde » la science et le politique sont-ils prêts à soutenir ?

Il n'est pas trop tard pour suivre le projet proposé par Fassin : afin de dénaturer notre vision de la reproduction, l'auteur propose de développer une anthropologie de la reproduction qui prolongerait l'anthropologie de la parenté (Fassin p. 107). Sans vouloir jouer sur les mots, il nous semble, à la suite de Willy Apollon, qu'une *anthropologie de la procréation* serait mieux venue.

À surveiller :

- Au Canada : vote par le Sénat canadien du *Projet de loi C-6*, qui régit la procréation humaine assistée et la recherche sur les cellules souches utilisant des embryons humains ; vote d'un projet de loi concernant le mariage de couples du même sexe ;
- Aux États-Unis : possibilité, selon les états, du mariage de couples du même sexe ;
- En France : vote par le Sénat français du projet de loi sur la bioéthique ; votation sur la transmission du nom .
- Dans le monde : tentatives pour cloner des embryons humains pour fins thérapeutiques ou de reproduction.

Références bibliographiques

- Album souvenir, 150^e anniversaire de l'érection canonique de la paroisse de Trois-pistoles, 1827-1977*, s.d., Trois-Pistoles, s.éd., s.p.
- AGAMBEN, Giorgio. 1997, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, coll. L'ordre philosophique, Paris, Seuil, 213 p.
- ALLARD, Jean. 1967, *Bois-Vert : famille et parenté*, thèse de doctorat (M.A.), département d'anthropologie, Montréal, Université de Montréal, 315 p.
- ALLARD, Marie. 2002, « Les nouveaux baptêmes », *La Presse*, 30 septembre 2002.
- APOLLON, Willy. 2000, « La rupture de l'expérience freudienne dans la sexualité », *Savoir. Psychanalyse et analyse culturelle*, dossier « La sexualité, une impasse ? The Sexual Impasse », Québec, Gifric, p. 191-222.
- APOLLON, Willy. 1999, *Psychoses : l'offre de l'analyste*, coll. Le Savoir analytique, Québec, Gifric, 262 p.
- APOLLON, Willy. 1997a, *L'Universel, perspectives psychanalytiques. Conférences et écrits*, coll. Le Savoir analytique, Québec, Gifric, 284 p.
- APOLLON, Willy. 1997b, *La différence sexuelle au risque de la parenté. Conférences et écrits*, coll. Le Savoir analytique, Québec, Gifric, 176 p.
- APOLLON, Willy. 1993, « Psychose, alliance et filiation dans le Québec contemporain », *Anthropologie et sociétés*, vol. 17, n^{os} 1-2, p. 173-190.
- ARENDT, Hannah. 1983, *Condition de l'homme moderne*, coll. Agora, Paris, Calman-Lévy, 406 p.
- ASSOCIATED PRESS, THE. 2004, « Gay Marriages to have their Day in Court », *New York Times*, 17 février 2004, [en ligne]. [<http://www.nytimes.com/>] (17 février 2004)
- BARDET, Jean-Pierre, et Hubert CHARBONNEAU. 1986, « Cultures et milieux en France et en Nouvelle-France. La différenciation des comportements démographiques », GOY, Joseph, et Jean-Pierre WALLOT (dir.), *Évolution et éclatement du monde rural : structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises, XVII^e-XX^e siècles*, Montréal, Presses de l'université de Montréal, p. 75-80.
- BARREAU DU QUÉBEC. 2002, « Mémoire du Barreau du Québec, Projet de Loi 84 (2002) *Loi instituant l'union civile et établissant de nouvelles règles de filiation* », Bibliothèque nationale du Québec, [en ligne].

[http://www.barreau.qc.ca/opinions/memoires/2002/pl_84.pdf] (janvier 2004).

BARREAU DU QUÉBEC. 2001, « Commentaires du Barreau du Québec sur la Loi modifiant le Code civil (P.L. 50), *Les publications du Barreau du Québec*, [en ligne] [<http://www.barreau.qc.ca/opinions/memoires/2001/pl50.pdf>], (22 septembre 2003)

BATES, Réal. 1986, « Les conceptions pré-nuptiales dans la vallée du Saint-Laurent avant 1725 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 40 n° 2, p. 253-272.

BAUDOIN, Jean-Louis, et Yvon RENAUD. 2002, *Code civil Québec Civil Code 2002-2003*, coll. Codes et recueils, Montréal, Wilson et Lafleur ltée, 1821 p.

BEAUMATIN, Ania, et Hélène RICAUD-DROISY, et Géraldine ESPIAU. 2003, « Approche psychologique de l'exercice de la parentalité chez les couples homosexuels », *Pratiques psychologiques*, dossier Familles plurielles, n° 2, Paris, L'esprit du temps, p. 45-54.

BELMONT, Nicole. 1986, « La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires du mariage », t. 2 de *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, p. 650-655.

BENKIMOUN, Paul. 2003, « Le projet de loi sur la bioéthique revient devant les députés », *Le Monde.fr*, 14 avril 2003, [en ligne]. [<http://www.lemonde.fr/>] (9 décembre 2003).

BENOÎT, André, et Charles MUNIER. 1994, *Le Baptême dans l'Église ancienne (1^{er}-III^e siècles)*, Paris, Peter Lang S.A., 276 p.

BIBEAU, Gilles. 2003a, « Vers une biologisation des marqueurs sociaux de l'identité civile », *Prisme*, dossier Filiation et parentalité actuelles, n° 41, Montréal, Hôpital Sainte-Justine, p. 12-27.

BIBEAU, Gilles. 2003b, « Désordre amoureux ? Réflexions d'un anthropologue autour du mariage homosexuel », *Mariage homosexuel. Les termes du débat*, MÉNARD, Guy (dir.), coll. Éthique publique hors série, Montréal, Liber, p. 257-274.

BLANCHARD, Sandrine. 2003, « Jean-François Mattei dénonce l'«acharnement procréatif» », *LeMonde.fr*, 21 janvier 2003, [en ligne]. [<http://www.lemonde.fr/>] (21 janvier 2003).

BOILEAU, Claire. 2002, « Controverses institutionnelles et sociales autour du sang placentaire recueilli à des fins thérapeutiques », *Journal des anthropologues*, dossier « Médecine et biologie : chimères et productions du social », n° 88-89, Montrouge, A.F.A.-E.H.E.S.S., p. 123-138.

De BONNAULT, Claude. 1934 « La vie religieuse dans les paroisses rurales canadiennes au XVIII^e siècle : les cures », *Bulletin des recherches historiques*, Québec, p. 645-675.

BONTE, Pierre. 1995, « Prohibition de l'inceste et structures familiales. Qu'en est-il de l'universel ? », *La famille, des sciences à l'éthique*. Actes du colloque européen de l'Institut des sciences de la famille, Lyon, 8-9 avril 1994, MOREAU, Paul (dir.), Paris, Bayard Éditions/Centurion, p. 87-97.

BOYER, Raymond. 1966, *Les crimes et les châtiments au Canada français du XVII^e au XX^e siècle*, Montréal, Le cercle du livre de France, 542 p.

BOUCHARD, Luc. 1994, *Fonctions symboliques de la ritualité. L'initiation sacramentelle des enfants*, thèse de doctorat (Ph. D.), Faculté de théologie, Montréal, Université de Montréal, 396 p.

BOUCHARD, Gérard, et André LAROSE. 1976, « La réglementation du contenu des actes de baptême, mariage, sépulture, au Québec, des origines à nos jours », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 30, n° 1, Montréal, p. 67-84.

BOURDIEU, Pierre. 1982, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°s 41-45, Paris, p. 58-63.

BOUKOBZA, Claude. 1995, « Le droit de la filiation à la lumière de la psychanalyse. Table ronde », KHAÏAT, Lucette (dir.), *Vérité scientifique vérité psychique et droit de la filiation, actes du colloque IRCID – CNRS des 9, 10 et 11 février 1995*, Toulouse, Érès, p. 295-312.

BRESC, Robert. 1986, « L'Europe des villes et des campagnes (XIII^e-XV^e siècle) », t. 1 de *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, p. 385-419.

BROWN, Henry-Francis. 1972, *Le baptême à travers les siècles*, Dammarie-les-lys, Éditions s.d.t., 62 p.

BURGUIÈRE, André. 1986, « Le rituel du mariage en France : pratiques ecclésiastiques et pratiques populaires (XVI^e-XVIII^e siècle) », t. 2 de *Histoire de la famille*, Armand Colin, Paris, p. 637-649.

BURGUIÈRE, André, et François Lebrun. 1986 « Le prêtre, le prince et la famille », t. 2 de *Histoire de la famille*, Armand Colin, Paris, p. 93-153.

CAHEN, Françoise. 1986, « L'enfant des procréations assistées. Histoire de secrets ou secrets de procréation », *Dialogue*, dossier L'enfant et les fragilités du couple, n° 94, p. 84-90.

CAMELOT, Pierre-Thomas. 1993, *La spiritualité du baptême. Baptisés dans l'eau et l'Esprit*, Paris, Éditions du Cerf, 284 p.

CANADA, STATISTIQUE CANADA. 2003, « Naissances », *Le Quotidien*, 11 août 2003, [en ligne]. [<http://www.statcan.ca/Daily/Francais/030811/q030811a.htm>] (13 août 2003).

CANADA, CHAMBRE DES COMMUNES DU CANADA. 2004, « Projet de loi C-16. Loi concernant la procréation assistée et la recherche connexe. Adopté par la chambre des communes le 11 février 2004 », [en ligne]. [http://www.parl.gc.ca/PDF/37/3/parlbus/chambus/house/bills/government/C-6_3.pdf]

CANADA, COMMISSION DU DROIT DU CANADA. « Au-delà de la conjugalité. La reconnaissance et le soutien des rapport de nature personnelle entre adultes », [en ligne]. [<http://www.cdc.gc.ca/fr/themes/pr/cpra/report.asp>] (20 novembre 2003).

CANADA, COMMISSION DU DROIT DU CANADA. « Les unions libres enregistrées : un modèle de reconnaissance des rapports personnels », [en ligne]. [<http://www.cdc.gc.ca/fr/themes/pr/cpra/laviolette/toc.asp>] (20 novembre 2003).

CANADA, MINISTÈRE DE LA JUSTICE. 2002, « Mariage et reconnaissance des unions de conjoints de même sexe : document de travail », novembre 2002, [en ligne] [http://canada.justice.gc.ca/fr/dept/pub/mar/mar_f.pdf], (janvier 2004).

- CANUEL, Suzanne. 1986, *La grossesse et les phénomènes qui l'accompagnent dans la région de Trois-Pistoles : étude lexicale et aperçus ethnographiques*, mémoire de maîtrise (M.A.), département de linguistique, Québec, Université Laval, 141 p.
- CARBONNIER-BURKARD, Marianne. 2000, « Les variations protestantes », DELUMEAU, Jean et Daniel ROCHE (dir.), *Histoire des Pères et de la Paternité*, coll. In Extenso, Paris, Larousse-HER, p. 169-192.
- CENTLIVRES, Pierre. 1986, « Rites de passage : changement, opposition et contre-culture », CENTLIVRES, Pierre et Jacques HAINARD (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausanne, L'Age d'Homme, p. 192-205.
- CENTRE DE RECHERCHES INTER-LANGUES SUR LA SIGNIFICATION EN CONTEXTE, CRISCO, [en ligne]. [<http://elsap1.unicaen.fr/cherches.html>] (15 octobre 2003).
- CHAMBRE DES NOTAIRES DU QUÉBEC. 2003, « Un couple est un couple... », encart publicitaire distribué dans les foyers québécois.
- CHARBONNEAU, Hubert. 1985, « Colonisation, climat et âge au baptême des Canadiens au XVII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, Montréal, vol. 38, n^o 13, p. 341-356.
- CHARBONNEAU, Hubert, et André LAROSE. 1980, *Du manuscrit à l'ordinateur : dépouillement des registres paroissiaux aux fins de l'exploitation automatique*, coll. Études et recherches archivistiques n^o 3, Québec, Ministère des affaires culturelles, 229 p.
- CHÉLINI, Jean. 2003, « Les conciles au secours du dogme », *Historia Thématique*, « Les hérétiques », n^o 82, p. 16-21.
- CHIVA, Isaac. 1986, « Les rituels de parenté. Présentation », t. 2 de *Histoire de la famille*, Armand Colin, Paris, 1986, p. 623-624.
- CLICHE, Marie-Aimée. 1991a, « Les filles-mères devant les tribunaux de Québec, 1850-1969 », *Recherches sociographiques*, Québec, vol. XXXII, n^o 1, p. 9-42.
- CLICHE, Marie-Aimée. 1991b, « Morale chrétienne et "double standard sexuel". Les filles-mères à l'hôpital de la Miséricorde à Québec 1874-1972 », *Histoire sociale*, vol. XXIV, n^o 47, p. 85-125.
- CLICHE, Marie-Aimée. 1990, « L'infanticide dans la région de Québec (1660-1969) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 44, n^o 1, Montréal, p. 31-59.
- CLICHE, Marie-Aimée. 1988, « Filles-mères, familles et société sous le Régime français », *Histoire sociale*, vol. XXI, n^o 41, Ottawa, p. 36-69.
- Code de droit canonique 1983* [en ligne]. [<http://www.chauveau.net/canon.html>] (15 octobre 2002).
- COLLARD, Chantal. 1999, *Une famille, un village, une nation. La parenté dans Charlevoix, 1900-1960*, Montréal, Boréal, 194 p.
- COLLARD, Chantal. 1996, « "Nouer, dénouer le cordon ombilical", illégitimité et adoption au Québec », *Gradhiva*, dossier Naître en marge, vol. 19, p. 54.

- COLLARD, Chantal. 1991, « Les orphelins “propres” et les autres... Carence parentale et circulation des orphelins au Québec, (1900-1960) », *Culture*, vol. XI, n° 1-2, p. 135-149.
- COLLARD, Chantal. 1988, « Enfants de Dieu, enfants du péché : anthropologie des crèches québécoises de 1900 à 1960 », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 12, n° 2, Québec, p. 97-123.
- COMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D'ÉTHIQUE POUR LES SCIENCES DE LA VIE ET DE LA SANTÉ. 12 décembre 2002, « Avis n° 75. Questions éthiques soulevées par le développement de l'ICSI », [en ligne] <http://www.ccne-ethique.fr/francais/start.htm> (25 novembre 2003).
- COMMAILLE, Jacques. 2002, « Famille : entre émancipation et protection sociale », DORTIER, Jean-François (coord.), *Familles, permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, p. 243-250.
- COMMISSION INTERNATIONALE DE L'ÉTAT CIVIL (CIEC). 2003, « L'établissement de la filiation maternelle et les maternités de substitution dans les États de la CIEC. Note de synthèse ». [en ligne]. [<http://perso.wanadoo.fr/ciec-sg/Documentation/NotePMA.pdf>] (2 décembre 2003).
- COMMISSION INTERNATIONALE DE L'ÉTAT CIVIL (CIEC). 1997, « L'application en matière d'état civil des principes posés par la Convention européenne des Droits de l'Homme ». [en ligne]. [<http://perso.wanadoo.fr/ciec-sg/CadrEtudeCEDH.htm>] (mai 2003)
- COQ, Guy. 1996, « Commémorer Clovis », *Esprit*, n° 7, Paris, p. 35-43.
- DANDURAND, Renée, et Françoise-Romaine OUELLETTE. 1995, « Famille, État et structuration d'un champ familial », *Sociologie et sociétés*, vol. XXVII, n° 2, p. 103-119.
- DANDURAND, Renée, et Françoise-Romaine OUELLETTE. 2000, « Présentation. L'anthropologie des parentés euro-américaines », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, n° 3, p. 5-20.
- DÉCHAUX, Jean-Hughes. 1997, « Introduction », *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, coll. Le lien social, Paris, Presses universitaires de France, p.3- 22.
- DEJOURS, Christophe. 2003, « Le corps entre biotechnologies et psychanalyse : à propos des procréations médicalement assistées (PMA) », *Filigrane*, vol. 12, no 1, [en ligne] [<http://www.cam.org/~rsmq/filigrane/archives/corps.htm>] (15 septembre 2003).
- DELAISI DE PARSEVAL, Geneviève. 1998, « La part du père et de la mère à l'aube de l'an 2000 », POUSSON-PETT, Jacqueline (dir.), *Liber amicorum. Marie-Thérèse Meulders-Klein. Droit comparé des personnes et de la famille*, Bruxelles, Bruylant, p. 143-159.
- DELÉGLISE, Aurélie. 2002, « Avoir un enfant... après la ménopause », *Cyberciences.com*, [en ligne]. [<http://www.cyberciences.com/Cyber/3.0/N3016.asp>] (25 novembre 2003).
- DEPARTMENT OF HEALTH. 2004, « Anonymity to be removed from future sperm, egg and embryo donors », Angleterre, 21 janvier 2004, [en ligne]. [<http://www.dh.gov.uk/Home/fs/en>] (février 2004).
- DESDOUIT, Anne-Marie. 1993, « La naissance dans le Québec traditionnel », *Cap-aux-Diamants*, vol. 32, p. 14-17.

- Dictionnaire Bélisle de la langue française au Canada*, Louis-Alexandre Bélisle, s.d., Société des Éditions Leland.
- Dictionnaire historique de la langue française*, DicoRobert, 1992.
- DION, Robert. 1994, *Les parents et le baptême des petits enfants, rapport d'enquête*, Montréal, Archevêché de Montréal, Service de Pastorale Liturgique, 54 p.
- D'ONOFRIO, Salvatore. 1995, « L'atome de parenté spirituelle », HÉRITIER-AUGÉ, Françoise, et Elisabeth COPET-ROUGIER (dir.), *La parenté spirituelle*, Paris, éditions des archives contemporaines, p. 83-132.
- DONZELOT, Jacques. 1977, *La police des familles*, Paris, Éditions de Minuit, 221 p.
- DORTIER, Jean-François. 2002. « La fin du nom du père ? », DORTIER, Jean-François (coord.) *Familles, permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, p. 194.
- DREIFUS-NETTER, Frédérique. 1996, « La filiation de l'enfant issu de l'un des partenaires du couple et d'un tiers », *Revue trimestrielle de droit civil*, vol. 86, n° 1, p. 1-28.
- DROUÏN, François. 1992, « "Je te baptise au nom de l'Église et de l'État" », *Cap-aux-diamants*, n° 31, p. 18-21.
- DUCHARME, Monique. 2003, « La loi instituant l'union civile et établissant de nouvelles règles de filiation », 12 p., «Familles en mouvance et dynamiques intergénérationnelles» *Partenariat multidisciplinaire et multisectoriel de recherche sociale*, INRS, [en ligne] [<http://partenariat-familles.inrs-uqc.quebec.ca/DocsPDF/ConferenceMD.pdf>] (janvier 2004)
- DUCHESNE, Louis. 2003, « Les premiers conjoints en union civile de 2002 », *Bulletin, données sociodémographiques en bref*, vol. 7, n° 2, p. 4-5, [en ligne] [<http://www.stat.gouv.qc.ca/publications/conditions/pdf/brefjanv03.pdf>] (janvier 2004).
- DUCHESNE, Louis. 2002, « Les aspects socioculturels », Louis DUCHESNE et collaborateurs, *La situation démographique au Québec, bilan 2002*, Institut de la Statistique Québec, p. 123-125.
- DUCHESNE, Louis. 2001, « Vers un système matrilinéaire ? Le choix du nom de famille au Québec », BRUNET, Guy, et Pierre DARLU, et Gianna ZEI (dir.), *Le patronyme : histoire, anthropologie, société*, Paris, CNRS, p. 133-151.
- DUCHESNE, Louis. 1998, 'Deux fois plus d'unions libres depuis dix ans, *Statistiques, données socio-démographiques en bref*, vol.2, n° 3, p. 4-5.
- DUCHESNE, Louis. 1997, « Naître au naturel : les naissances hors mariage », *Statistiques, données socio-démographiques en bref*, vol.1, n° 3, p. 1-4.
- DUFOUR, Dany-Robert. 2002, « Il n'y a pas d'indistinction sexuelle », *Essaim, revue de psychanalyse*, n° 10, automne 2002, Érès, p. 5-24.
- Encyclopédia Universalis*. [en ligne] [<http://www.universalis.fr/>] (10 avril 2003).
- Encyclopédie Microsoft Encarta de Luxe 2000*, sur CD-ROM.

- ÉPISCOPAT CANADIEN. 1970, « Guide pastoral du baptême des enfants », *Bulletin National de Liturgie*, no 28, p. 5-54.
- EZRATTI, Myriam. 1995, « Le droit de la filiation à la lumière de la psychanalyse. Table ronde », KHAÏAT, Lucette (dir.), *Vérité scientifique vérité psychique et droit de la filiation, actes du colloque IRCID – CNRS des 9, 10 et 11 février 1995*, Toulouse, Érès, 1995, p. 295-312.
- FASSIN, Éric. 2002, « La nature de la maternité. Pour une anthropologie de la reproduction », *Journal des anthropologues*, dossier Médecine et biologie : chimères et productions du social, n° 88-89, Montrouge, A.F.A.-E.H.E.S.S., p. 103-121.
- FASSIN, Éric. 1998, « Droits de la famille : des concepts différents aux États-Unis et en France », *Association des Parents et futurs parents Gays et Lesbiens*, [en ligne]. [http://www.france.qrd.org/assocs/apgl/documents/dt_9812.htm] (10 janvier 2004).
- FELLOUS, Michèle. 2001, *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*, coll. Logiques Sociales, Paris, L'Harmattan, 244 p.
- FERRETTI, Lucia. 1999, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 203 p.
- FINE, Agnès. 2002, « Parenté : liens de sang et liens de cœur », *Familles, permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, DORTIER, Jean-François (coord.), Auxerre, Sciences Humaines Éditions, p. 69-75.
- FINE, Agnès. 1995, « La parenté spirituelle, lieu et modèle de la bonne distance », HÉRIETIER-AUGÉ, Françoise, et Elisabeth COPET-ROUGIER (dir.), *La parenté spirituelle*, Paris, éditions des archives contemporaines, p. 51-81.
- FINE, Agnès. 1994, *Parrains, marraines, La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 389 p.
- FLAVIGNY, C. 1987, « (Pré)nom et transmission, éponymie et causalité psychique », *Neuropsychiatrie de l'Enfance*, 35 (4-5), Paris, p. 169-184.
- FÆSSEL, MICHAËL. 2003, « Saint Paul, la fondation du christianisme et ses échos philosophiques », *Esprit*, n° 292, p. 79-84.
- FOSSIER, Robert. 1986, « L'ère féodale (XI^e-XIII^e siècle) », t. 1 de *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, p. 361- 383.
- FOUCAULT, Michel. 2001, *Dits et écrits 1954-1988, II 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, 1755 p.
- FOUCAULT, Michel. 1997, « Cours du 17 mars 1976 », « *Il faut défendre la société* », *cours au Collège de France, (1975-1976)*, coll. Hautes Études, Paris, Seuil/Gallimard, p. 213-235.
- FOUCAULT, Michel. 1976, *Histoire de la sexualité 1 : la volonté de savoir*, coll. Bibliothèque des Histoires, Paris, Gallimard, 211 p.
- FRANZINI, Antoine, et Gilles LHUILIER, et Max MARCUZZI. 1998, « L'affaire Montand : 1) Un père est-il réductible à ses chromosomes ? », *Esprit*, « Repères, controverse », Paris, p. 182-186.

- GAGNON, Jean-Philippe. 1979, *Rites et croyances de la naissance à Charlevoix*, coll. Connaissance, Montréal, Leméac, 150 p.
- GAGNON, Serge. 1993, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 300 p.
- GAGNON, Serge. 1990, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 202 p.
- GARNEAU, Brigitte. 1985, « Identité et noms de personne à Bois-Vert (Québec) », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 9, n° 3, Québec, p. 33-55.
- GAUTHIER, Josée. 1997, « Les modèles de prénomination au Saguenay entre 1880 et 1970 : analyse des premiers résultats », BOUCHARD, Gérard, et Martine SEGALÉN (dir.), *Une langue, deux cultures : rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 201-233.
- GAUTHIER, Josée. 1995a, « La naissance au Saguenay et dans Charlevoix (1900-1950). Continuités et ruptures culturelles. », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 48, n° 3, p. 351-373.
- GAUTHIER, Josée. 1995b, « Le parrainage des premiers-nés au Saguenay : orientations méthodologiques et résultats préliminaires (fin 19^e siècle, milieu 20^e siècle) », BOUCHARD, Gérard, et Martine SEGALÉN (dir.), *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*, Chicoutimi, IREP, p. 114-141.
- GAUTHIER, Josée. 1991, *Évolution des pratiques coutumières entourant la naissance au Saguenay et dans Charlevoix*, mémoire de maîtrise (M.E.S.R.) en études régionales Université du Québec à Chicoutimi, 288 p.
- GAVARINI, Laurence. 2002a, « La production d'un nouvel imaginaire scientifico-biologique. Promotion des "nouveaux" modes de procréation », *Journal des anthropologues*, dossier Médecine et biologie : chimères et productions du social, n° 88-89, Montrouge, A.F.A.-E.H.E.S.S., p. 79-101.
- GAVARINI, Laurence. 2002b, « Les enfants du désir. Entrevue avec Laurence Gavarini », entrevue réalisée par Anne-Marie Aitken, *Relations*, p. 19-23.
- GÉLARD, Marie-Luce. 2003, « De la naissance au septième jour. Rituels féminins et temps suspendu (tribu berbérophone du Sud-Est marocain) », *Ethnologie française*, XXXIII, n°1, p. 131-139.
- GÉLINAS, Gratien. 1968, *Tit-Coq : pièce en trois actes*, Montréal, Éd. de l'Homme, 197 p.
- GÉLIS, Jacques. 1984, *L'Arbre et le Fruit. La naissance dans l'Occident moderne (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Fayard, 611 p.
- GÉLIS, Jacques, 1981, « Quand les femmes accouchaient sans médecin... », *L'Histoire*, n° 34, p. 105-112.
- GÈNEÉTHIQUE, site d'information et d'analyse sur l'actualité bioéthique. [en ligne] [<http://www.genethique.org/index.htm>] (4 mars 2004).
- GEORGE, Marie-Christine et Sylvie PERDRIOLLE, 1996, « Le juge, le droit et la famille », *Esprit*, dossier Malaise dans la filiation, p. 111-121.

- GOGUEL D'ALLONDANS, Thierry. 2002, *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold van Gennep*, coll. Lectures, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 146 p.
- GONDAL, Marie-Louise. 1989, *L'initiation chrétienne. Baptême, confirmation, eucharistie*, coll. Parcours, Québec, Centurion et Éditions Paulines, 117 p.
- GOODY, Jack. 2001, *La famille en Europe*, coll. « Faire l'Europe », Paris, Seuil, 283 p.
- GOODY, Jack. 1985, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, Armand Colin, 301 p.
- GOSSAGE, Peter. 1987, « Les enfants abandonnés à Montréal au 19^e siècle : la Crèche d'Youville des Sœurs Grises, 1820-1871 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 40, n^o 4, p. 537-559.
- GOUBAU, Dominique, et Mireille D.-CASTELLI. 2000, *Précis de droit de la famille*, Québec, Presses de l'Université Laval, 488 p.
- GOUBAU, Dominique, et S. BEAUDOIN. 1996, « Adoption "ouverte": quelques enjeux et constants » », *Service social*, vol. 45, n^o 2.
- GUERREAU-JALABERT, Anita. 1995, « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », HÉRITIER-AUGÉ, Françoise, et Elisabeth COPET-ROUGIER (dir.), *La parenté spirituelle*, Paris, éditions des archives contemporaines, p. 133-203.
- HAMELIN, Louis-Edmond. 1961, « Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec », *Recherches sociographiques*, vol. II, n^o 1, p. 189-241.
- HARDY, « Les conceptions prénuptiales à Trois-Rivières comme indice de fidélité religieuse, 1850-1945 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 54, n^o 4, p. 531-555.
- Harvard College c. Canada (Commissaire aux brevets)* [en ligne]
[http://www.lexum.umontreal.ca/csc-scc/fr/pub/2002/vol4/html/2002rcs4_0045.html] (3 février 2004).
- HASTEROK, Rupert. 2000, « Filiation », BONTE, Pierre, et Michel IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige, p. 280-281.
- HÉLIX BIOTECH, [en ligne]. [http://www.helixbiotech.com/fr_set.html] (20 novembre 2003).
- HENNAU-HUBLET, Cristiane. 1998, « L'embryon humain in vitro : à quel titre s'en préoccuper ? », POUSSON-PETIT, Jacqueline (dir.), *Liber amicorum. Marie-Thérèse Meulders-Klein. Droit comparé des personnes et de la famille*, Bruxelles, Bruylant, p. 335-349.
- HÉRAULT, Laurence. 1996, « Décrire les rites. Pratiques d'ethnologues et d'ecclésiastiques », *Gradhiva*, vol. 19, p. 39-48.
- Historia thématique*, 2003, « Les Hérétiques », n^o 82, Paris, Tallandier, 82 p.
- HUBER, Gérard. 1995, « L'approche métapsychologique de la filiation », KHAÏAT, Lucette (dir.), *Vérité scientifique vérité psychique et droit de la filiation, actes du colloque IRCID – CNRS des 9, 10 et 11 février 1995*, Toulouse, Érès, p. 49-54.

- HUBERT, Ollivier. 2000, *Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII^e – mi-XIX^e siècle)*, coll. « Religions, cultures et sociétés », Québec, Presses de l'Université Laval, 341 p.
- IACUB, Marcela. 2000, « Reproduction et division juridique des sexes », *Les Temps modernes*, n° 609, p. 242-262.
- JESTAZ, Philippe. 1996, « La parenté (Conférence Wainwright) », *Revue de Droit de McGill*, vol. 41, p. 387-410. [en ligne] [<http://www.journal.law.mcgill.ca/arts/412jesta.pdf>] (janvier 2004).
- JOLICOEUR, Louis. 2002, *Le siège du Maure*, Québec, L'Instant même, 121 p.
- JOURNET, Nicolas. 2002, « Serons-nous des pères australiens ? », Jean-François DORTIER (coord.), *Familles, permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, p. 19-25.
- JOYAL, Renée. 2002, « Changements récents aux lois : défis et enjeux », journée d'étude intitulée « La paternité et le droit : qui est le père selon la loi ? », Séminaire du partenariat : *Familles en mouvance et dynamiques intergénérationnelles*, Montréal, INRS, propos recueillis par Sophie Doucet.
- KHAÏAT, Lucette (dir.). 1995, *Vérité scientifique vérité psychique et droit de la filiation, actes du colloque IRCID – CNRS des 9, 10 et 11 février 1995*, Toulouse, Érès, 319 p.
- LABRUSSE-RIOU, Catherine. 1996, « La filiation en mal d'institution », *Esprit*, dossier Malaise dans la filiation, Paris, p. 91-110.
- LABRUSSE-RIOU, Catherine. 1995, « Incertitudes éthiques et exigence juridique », *La famille des sciences à l'éthique. Actes du colloque européen de l'institut des sciences de la famille, Lyon, 8-9 avril 1994*, Bayard/Centurion, p. 130-140.
- LACHANCE, André. 1986, « Les comportements délinquants de la société rurale canadienne au XVIII^e siècle (1712-1760) », GOY, Joseph et Jean-Pierre WALLOT (dir.), *Évolution et éclatement du monde rural : structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises, XVII^e-XX^e siècles*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 440-445.
- LACOURSIÈRE, Jacques, et Jean PROVENCHER et Denis VAUGEOIS. 2000, *Canada – Québec, synthèse historique, 1534-2000*, Sillery, Septentrion, 591 p.
- LAFORCE, Hélène. 1985, *Histoire de la sage-femme dans la région de Québec*, coll. Edmond-de-Nevers n° 4, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 237 p.
- LALLEMAND, Suzanne. 2002, « Familles recomposées : la loi et non l'exception », DORTIER, Jean-François (coord.), *Familles. Permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, Auxerre Cedex, Sciences Humaines Éditions, p. 11-18.
- L'APOINTE, Guy. 1996, « L'itinéraire liturgique et ses exigences rituelles », *Liturgie, Foi et Culture*, vol. 30, p. 3-12.
- LAROSE, André. 1980, *Les registres paroissiaux au Québec avant 1800 : introduction à l'étude d'une institution ecclésiastique et civile*, coll. Archives nationales du Québec n° 2, Québec, Ministère des affaires culturelles, 298 p.

- LAROSE BARBE, Yolande. 1985, *Les preuves de la filiation selon le Code civil du Bas-Canada et le Code civil du Québec*, thèse de maîtrise, département de droit, Québec, Université Laval, 105 p.
- Larousse de la Généalogie*, 2002, Paris, Larousse, 318 p.
- LASTERADE, Julie. 2003, « Les lois de bioéthique se réimplantent à l'Assemblée », *Le Monde.fr*, 14 avril 2003, [en ligne]. [<http://www.lemonde.fr/>] (9 décembre 2003).
- LE BRAS, Hervé. 2003, « L'illusion familiale », IACUB, Marcela, et Patrice MANIGLIER (dir.), *Famille en scènes, bousculée, réinventée, toujours inattendue*, coll. Mutations n° 220, Paris, Autrement, p. 10-18.
- LE BRAS, Hervé. 2002, « Fécondité en Europe : Le poids des modèles familiaux », DORTIER, Jean-François (coord.), *Familles, permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, p. 87-95.
- Le nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 2003, Dictionnaires Le Robert – VUEF.
- Le petit Larousse* 2003, Larousse, VUEF, 2003.
- LEBRUN, François. 1998, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, coll. U prisme, Paris, Armand Colin, 185 p.
- LE BRETON, David. 2001, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Quadrige, 263 p.
- LEFEBVRE-TEILLARD, Anne. 1996, *Introduction historique au droit des personnes et de la famille*, coll. Droit fondamental, Paris, Presses Universitaires de France, 475 p.
- LEFEBVRE-TEILLARD, Anne. 1990, *Le nom, droit et histoire*, coll. Léviathan, Paris, Presses Universitaires de France, 243 p.
- LEGENDRE, Pierre. 2000, *La fabrique de l'homme occidental*, La petite collection, Paris, Mille et une nuits, n° 129, 55 p.
- LE GRAND-SÉBILLE, Catherine. 1996, « Naissances marquées, rituels manqués », *Gradhiva*, dossier Naître en marge, vol. 19, p. 77-84
- LE JAN, Régine. 1995, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e siècle) : essai d'anthropologie sociale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 571 p.
- LEMELIN, Roméo. 1947, « Les registres de l'état des personnes dans la Province de Québec, notes d'histoire », *La revue de l'Université Laval*, Québec, vol. 1, n° 9, p. 707-715.
- LEMIEUX, Denise. 1995, « Souvenirs d'enfance, mémoires familiales et identité », LANGLOIS, Simon, et Yves MARTIN (dir.), *L'horizon et la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : Institut québécois de recherche sur la culture [en ligne] [<http://www.bibl.ulaval.ca/doelec/pul/dumont/fdchap26.html>] (janvier 2004)
- LEMIEUX, Denise. 1990, « Enfants et familles du passé : une histoire entre mythes et réalités », LEMIEUX, Denise (dir.), *Familles d'aujourd'hui*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 55-71.

- LEMIEUX, Denise. 1985, *Les petits innocents. L'enfance en Nouvelle-France*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 205 p.
- LEMIEUX, Raymond. 1996, « Rite et sécularité : la mise en scène des défis du sens », *Théologiques*, vol. 4/1, p. 9-31.
- LEMIEUX, Raymond. 1995, « La ritualité insoupçonnée », *Liturgie, Foi et Culture*, vol. 29, p. 31-41.
- LEMIEUX, Raymond. 1990, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et Sociétés*, vol. XXII, n° 2, p. 145-163.
- LEMIEUX, Raymond. 1986, « Les enjeux sociaux et culturels de la pratique des sacrements », *L'initiation sacramentelle des enfants. Étude de la politique de l'Église du Québec*, coll. Cahiers d'études pastorales, Montréal, Fides, p. 11-27.
- LÉPINE, Denis. 2000, « Le parrain et la marraine du baptême », s.éd., s.l., 2 p. (document fourni en février 2002 par l'abbé Zoloshi, vicaire au presbytère de Saint-Sixte (Ville Saint-Laurent)).
- LETT, Didier. 2000, « "Tendres souverains" », *Histoire des Pères et de la Paternité*, DELUMEAU, Jean, et Daniel ROCHE (dir.), coll. In Extenso, Paris, Larousse-HER, p. 17-39.
- LETT, Didier. 1997, « Les épouses dans l'aristocratie anglo-normande des XI^e-XII^e siècles, d'après l'*Histoire ecclésiastique d'Orderic Vital* », TEYSSOT, J. (dir.), *Le mariage au Moyen Âge (XI^e-XV^e siècles), Actes du Colloque de Montferrand du 3 mai 1997*, Il était une fois Montferrand, C.E.C. – C.H.E.L., p.15- 27.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1971, « Finale », *L'Homme nu*, Paris, Plon, p. 560-621.
- LEVY-WILLARD, Annette. 2004, « Mariées, mariés et fiers de l'être », *Libération.fr*, 16 février 2004, [en ligne]. [<http://www.liberation.fr/index.php>], (16 février 2004).
- LES, René. 1995, « Filiation et référence », *Vérité scientifique vérité psychique et droit de la filiation, actes du colloque IRCID – CNRS des 9, 10 et 11 février 1995*, KHALAT, Lucette (dir.), Toulouse, Érès, p. 93-103
- LE TOURNEAU, Dominique. 2002, *Le droit canonique*, coll. Que sais-je ? n° 779, Paris, Presses universitaire de France, 127 p.
- LHUILIER, Gilles. 2002, « Les juristes sont-ils des clercs ? Sur la dimension anthropologique du droit », *Esprit*, « Repères, controverse », Paris, p. 183-195.
- LOIR, Joseph-Napoléon. 1854, *De l'état civil des nouveau-nés au point de vue de l'histoire, de l'hygiène et de la loi. Nécessité de constater les naissances à domicile*, num. BNF de l'édition de Paris : Cotillon, 462 p. [en ligne]. [<http://gallica.bnf.fr>] (15 février 2003).
- LYNCH, Michael, et Ruth MC NALLY, et Patrick DALY. 2002, « Le tribunal, fragile espace de la preuve », *La Recherche*, hors-série « La preuve scientifique », n° 8, p. 108-113
- MAISONNEUVE, Jean. 1999, *Les conduites rituelles*, coll. « Que sais-je ? », n° 2425, Paris, Presses Universitaires de France, 3^e éd. corrigée, 127 p.
- MALAURIE, Philippe. 2000, « La Bible et le droit, à travers cinquante ans d'enseignement du droit civil », *Revue trimestrielle de droit civil*, (3), juill.-sept., p. 525-538.

- MALOUIN, Marie-Paule (dir.). 1996, *L'univers des enfants en difficulté au Québec entre 1940 et 1960*, Montréal, Bellarmin, 458 p.
- MANGIN, Patrice. 1995, « La preuve de l'engendrement : la technique des empreintes génétiques », KHAÏAT, Lucette (dir.), *Vérité scientifique, vérité psychique et droit de la filiation, actes du colloque IRCID – CNRS des 9, 10 et 11 février 1995*, Toulouse, Érès, p. 133-138.
- MANNOTINCLUDED.COM, [en ligne]. [<http://www.mannotinclud.com/>] (décembre 2003).
- MARANTZ HENIG, Robin. 2004, « On high-tech reproduction, Italy will practice abstinence », *The New York Times*, 2 mars 2004, [en ligne]. [<http://www.nytimes.com/>] (mars 2004).
- MARIE-URSULE, sœur, c.s.j. 1951, *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, coll. Les archives de folklore 5-6, Québec, Presses de l'Université Laval, 403 p.
- MARTIMORT, Aimé Georges. 1959, *Les signes de La Nouvelle Alliance*, Paris, Ligel, p. 120-173.
- MASSICOTTE, E. Z. 1931, « Comment on disposait des enfants du roi », *Bulletin des recherches historiques*, Québec, p. 49-54.
- MATHIEU, Mathilde. 2003, « 25 000 pactes civils de solidarité ont été signés en 2002, soit 30% de plus qu'en 2001 », *Le Monde.fr*, 14 avril 2003, [en ligne]. [<http://www.lemonde.fr/>] (février 2004).
- MÉCARY, Caroline. 2003, « Paris 2001 : naissance discrète de l'homofamille », IACUB, Marcela, et Patrice MANIGLIER (dir.), *Famille en scènes, bousculée, réinventée, toujours inattendue*, coll. Mutations n° 220, Paris, Autrement, p. 116-124.
- MÉNARD, Guy (dir.). 2003. *Mariage homosexuel, les termes du débat*, coll. Éthique publique hors série, Montréal, Liber, 274 p.
- MEULDERS-KLEIN, Marie-Thérèse. 1999, *La personne, la famille et le droit, 1968-1998. Trois décennies de mutations en Occident*, Bruxelles, Bruylant, p. 135-184.
- MEUNIER, E.-Martin, et Jean GOULD. 1995, « La dualité du religieux : héritage catholique et nouvelles croyances », LANGLOIS, Simon, et Yves MARTIN (dir.), *L'horizon et la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval : Institut québécois de recherche sur la culture [en ligne] [<http://www.bibl.ulaval.ca/doelec/pul/dumont/fdchap26.html>] (janvier 2004)
- MINER, Horace. 1985, *Saint-Denis : un village québécois*, Lasalle, Hurtubise HMH, 392 p.
- MOLINIER, Alain. 2000a, « Pérenniser et concevoir », DELUMEAU, Jean, et Daniel ROCHE (dir.), *Histoire des Pères et de la Paternité*, coll. In Extenso, Paris, Larousse-HER, p. 89-113.
- MOLINIER, Alain. 2000b, « Nourrir, éduquer et transmettre », *Histoire des Pères et de la Paternité*, DELUMEAU, Jean, et Daniel ROCHE (dir.), coll. In Extenso, Paris, Larousse-HER, p. 115-142.

- MOREUX, Colette. 1969, *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 301 p.
- MORTAIN, Blandine. 2002, « Parenté : des biens et des liens », *Familles, permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, DORTIER, Jean-François (coord.), Auxerre, Sciences Humaines Éditions, p. 189-197.
- MULLIEZ, Jacques. 2000a, « La désignation du père », *Histoire des Pères et de la Paternité*, DELUMEAU, Jean, et Daniel ROCHE (dir.), coll. In Extenso, Paris, Larousse-HER, p. 43-72.
- MULLIEZ, Jacques. 2000b, « La volonté d'un homme », DELUMEAU, Jean, et Daniel ROCHE (dir.), *Histoire des Pères et de la Paternité*, coll. In Extenso, Paris, Larousse-HER, p. 289-327.
- MULON, Marianne. 1994, « Curiosités lexicales », CHALANSET, Alice, et Claudie DANZIGER (dir.), *Nom, prénom, la règle et le jeu*, n° 147, Paris, Autrement, p. 37-46.
- NAHOUM-GRAPPE, Véronique. 1996, « Purifier le lien de filiation. Les viols systématiques en ex-Yougoslavie, 1991-1995 », *Esprit*, dossier « Malaise dans la filiation », p. 150-163.
- NAU, Jean-Yves. 2003, « Le PS souhaite autoriser les “bébés-médicaments” », *Le Monde.fr*, 23 août 2003, [en ligne]. [<http://www.lemonde.fr>] (3 décembre 2003).
- NOREAU, Pierre. 2001, « Formes et significations de la vie familiale : des liens entre famille, espace public et le droit », LAMOUREUX, Jean-Pierre (coord.), *Démographie et famille. Les impacts sur la société de demain, les actes du colloque tenu les 28 et 19 novembre 2000*, Québec, Conseil de la famille et de l'enfance, p. 45-67.
- Nouveau Testament*, 1977, Paris, Les Éditions du Cerf — Les Bergers et les mages, 826 p.
- OBADIA, Alexandra. 2000. « L'incidence des tests d'ADN sur le droit québécois de la filiation », *Revue de Droit de McGill*, vol. 45, p. 483-526. [en ligne] [<http://www.journal.law.mcgill.ca/arts/452obadi.pdf>] (janvier 2004).
- OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE. *Le Grand Dictionnaire terminologique*, [en ligne]. [<http://www.granddictionnaire.com>] [12 décembre 2003].
- OUELLETTE, Françoise-Romaine. 1999, « Qu'est-ce qu'un père ? Qu'est-ce qu'une mère ? », INRS-Culture et société, [en ligne] [<http://partenariat-familles.inrs-ucs.quebec.ca/DocsPDF/peremere.pdf>], (janvier 2004)
- OUELLETTE, Françoise-Romaine. 1998, « Les usages contemporains de l'adoption », FINE, Agnès (dir.), *Adoptions : ethnologie des parentés choisies*, coll. Ethnologie de la France, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, p. 153-176.
- OUELLETTE, Françoise-Romaine. 1996, « Statut et identité de l'enfant dans le discours de l'adoption », *Gradhiva*, dossier Naître en marge, vol. 19, p. 63-75.
- PAQUETTE, Lyne, et Réal BATES. 1986, « Les naissances illégitimes sur les rives du Saint-Laurent avant 1730 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 40, n° 2, p. 239-252.

- PATLAGEAN, Évelyne. 1986, « Christianisation et parentés rituelles : le domaine de Byzance », t. 2 de *Histoire de la famille*, Armand Colin, Paris, 1986, p. 625-636.
- PERREAULT, Charles. « Le petit Poucet », *Contes de ma mère l'Oye*, Paris, Gallimard Folio junior édition spéciale, 238 p.
- POIRIER, Donald. 1998, *La famille*, coll. La common law en poche, Cowansville, éditions Yvon Blais, p. 5-55.
- PRESSE CANADIENNE. 2002, « Les cellules souches pour guérir le diabète », *La Presse*, 5 octobre 2002, Montréal.
- PRO-ADN DIAGNOSTIC, [en ligne] [<http://www.proadn.com/fr/>] (20 novembre 2003).
Procès de Pierre Pinelle accusé du viol double de Ursule Trut & Geneviève Hayot du Cap Rouge, en 1668 & Procès de Marie Barbe Dupont épouse de feu Pierre Pinel & de Jacques Julien Dragon pour avoir celé et caché tant sa grossesse que son accouchement à Québec, en 1708, 1977, coll. Reproduction des délibérations & jugements des procès sous le Régime français, Vanier, Quesnel de Fomblanche, 57 f.
- PROCRÉA CLINIQUES, [en ligne]. [<http://www.procrea.qc.ca/>] (15 octobre 2003).
- PROVENCHER, Jean. 2000, *Chronologie du Québec 1534-2000*, coll. Boréal Compact 122, Montréal, Boréal, 361 p.
- QUÉBEC, MINISTÈRE DE LA JUSTICE. 1999, « Le sexe n'a plus d'importance », [en ligne] [<http://www.justice.gouv.qc.ca/francais/publications/generale/pdf/sexe-dep.pdf>](janvier 04)
- QUÉBEC, OFFICE DE RÉVISION DU CODE CIVIL, Comité du nom des personnes. 1975, *Rapport sur le nom et l'identité physique de la personne humaine/ Report on the Name and Physical Identity of Human Persons*, Montréal, Éditeur officiel du Québec, 18 p.
- RÉGNIER, Marie-Hélène. 2003, « Les "nouvelles" techniques de reproduction », *Pensons famille*, vol. 15, no 74, [en ligne]. [http://www.familis.org/riopfq/publication/pensons75/regnier.html#FOOTNOTE_9] (25 novembre 2003).
- REVEL, Janine, 1998, *La filiation*, coll. Que sais-je ?, n° 1641, Paris, PUF, 127 p.
- RIBORDY, Geneviève. 1995, Les prénoms de nos ancêtres : étude d'histoire sociale, coll. Cahiers du Septentrion, Sillery, Septentrion, 181 p.
- RIBORDY, Geneviève. 1989, « Le choix des prénoms à Sudbury au tournant du XX^e siècle », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, p. 179-201.
- RICHE, Pascal. 2004, « George Bus entre gaiement en campagne », *Libération.fr*, 25 février 2004, [en ligne]. [<http://www.liberation.fr/>] (février 2003).
- RIVAIS, Rafaële. 2003, « Petit commerce de gamètes sur un site Web néerlandais », *Le Monde.fr*, 15 août 2003, [en ligne]. [<http://www.lemonde.fr/>] (15 août 2003).
- ROY, Pierre-Georges. 1930, *La ville de Québec sous le régime français*, vol. 2, Québec, Service des Archives du Gouvernement de la province de Québec, 519 p.

- ROY, Raymond, et Yves LANDRY et Hubert CHARBONNEAU. 1977, « Quelques comportements des Canadiens au XVII^e siècle d'après les registres paroissiaux », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 31, n^o 1, Montréal, p. 49-73.
- ROY, Raymond, et Hubert CHARBONNEAU. 1976, « Le contenu des registres paroissiaux canadiens du XVII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 30, n^o 1, Montréal, p. 85-97.
- RUBELLIN-DEVICHI, Jacqueline. 1987, « Les procréations assistées : état des questions », *Revue trimestrielle de droit civil*, vol. 86, n^o 3, p. 457-497.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard. 1985, « Du projet "PAR.AD.F" au sexe des anges : notes et débats autour d'un "troisième sexe" », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 9, n^o 3, Québec, p. 139-176.
- SCOUARNEC, Michel. 1998, *Les symboles chrétiens. Les sacrements ne sont pas étrangers*, Paris, Éditions de L'ateliers/Éditions Ouvrières, 140 p.
- SECRÉTARIAT À L'ADOPTION INTERNATIONALE DU QUÉBEC, Ministère de la santé et des services sociaux, [en ligne].
[http://www.msss.gouv.qc.ca/adoption/_fr/index.html] (12 octobre 2003).
- SERVICE DE PASTORALE LITURGIQUE, 1993, *Statistiques sur la pastorale du baptême des petits enfants, dans le Diocèse de Montréal 1981 – 1991 (paroisses françaises)*, Montréal, Archevêché de Montréal, Service de Pastorale Liturgique, 20 p.
- DE SINGLY, François. 2002, « À quoi sert la famille ? », *Familles, permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, DORTIER, Jean-François (coord.), Auxerre, Sciences Humaines Éditions, p. 99-106.
- SEGALEN, Martine. 2002. « Familles : de quoi héritons-nous ? Entretien avec Martine Segalen », DORTIER, Jean-François (coord.), *Familles, permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, p. 157-163.
- SEGALEN, Martine. 1998, *Rites et rituels contemporains*, coll. 128, Paris, Nathan, 127 p.
- SHAPIRO, V.B., et J.R. SHAPIRO, et I.H. PARET. 2001, *Complex Adoption and Assisted Reproductive Technology, a Developmental Approach to Clinical Practice*, New York, The Guilford Press, 338 p.
- SIMARD, Anne-Marie. 2000, « Plus de détails sur le "jumeau" de Céline Dion », *Cybersciences*, 18 décembre 2000, [en ligne].
[<http://www.cybersciences.com/cyber/3.0/N2159.asp>] (3 décembre 2003).
- SIMONSEN, Michèle. 1994, « Sortilèges et exorcismes », CHALANSET, Alice, et Claudie DANZIGER (dir.), *Nom, prénom, la règle et le jeu*, n^o 147, Paris, Autrement, p. 80-89.
- SLOTERDIJK, Peter. 2001, *Essai d'intoxication volontaire suivi de L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, Paris, Hachette Littératures, 348 p.
- SLOTERDIJK, Peter. 2000a, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 61 p.
- SLOTERDIJK, Peter. 2000b, *La domestication de l'Être, pour un éclaircissement de la clairière*, Paris, Mille et une nuits, 111 p.

SONDAGE IFOP — LE MONDE et GAY.COM. 2003 « L'homosexualité : du pacs à l'adoption, comment évolue le regard de l'opinion ? », 29-30 juin 2003, [en ligne] [<http://www.ifop.com/europe/sondages/opinionf/homosex.asp>] (15 février 2004).

STAHL, Paul-Henri. 1995, « L'accouchement et le baptême. La transmission lignagère de deux formes d'apparentement », HÉRITIER-AUGÉ, Françoise, et Elisabeth COPET-ROUGIER (dir.), *La parenté spirituelle*, Paris, éditions des archives contemporaines, p. 17-50

STOLZ, Joëlle. 2003, « Les enfants autrichiens voteront-ils dès le berceau ? », *LeMonde.fr*, 24 novembre 2003, [en ligne]. [<http://www.lemonde.fr/>] (24 novembre 2003).

THÉRY, Irène. 2002a, « Le temps des recompositions », DORTIER, Jean-François (coord.), *Familles, permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, p. 55-61.

THÉRY, Irène. 2002b, « Penser la filiation », *Familles, permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, DORTIER, Jean-François (coord.), Auxerre, Sciences Humaines Éditions, p. 211-220.

THÉRY, Irène. 1996, « Différence des sexes et différence des générations, l'institution familiale en déshérence », *Esprit*, dossier « Malaise dans la filiation », Paris, p. 65-90

THÉRY, Irène. 1995, « Droit de la famille », Paul MOREAU (dir.), *La famille. Des sciences à l'éthique. Actes du colloque européen de l'Institut des sciences de la famille, Lyon, 8-9 avril 1994*, Paris, Bayard Éditions/Centurion, p. 101-109.

THIBAUT, Normand. Fév. 2003, « La fécondité des Québécoises en ce début du XXI^e siècle », *Bulletin, Données sociodémographiques en bref*, vol. 7, n° 2, coll. Les conditions de vie, Québec, Institut de la statistique Québec, 8 p.

TODD, Emmanuel. 2002, « Le poids des structures familiales. Entretien avec Emmanuel Todd », *Familles, permanence et métamorphoses. Histoire, recomposition, parenté, transmission*, DORTIER, Jean-François (coord.), Auxerre, Sciences Humaines Éditions, p. 31-39

TORT, Michel. 1992, *Le désir froid. Procréation artificielle et crise des repères symboliques*, série Psychanalyse et société, Paris, La Découverte, 340 p.

TOUPIN, Gilles. 2003, « Ottawa légalisera les mariages gais », *CyberPresse.ca.*, 16 juin 2003 [en ligne].

TREMBLAY, Sophie. 2000, *La pastorale du baptême au Québec. Un modèle remis en question*, Ottawa, Novalis, 249 p.

VOLTAIRE, « Baptême », *Œuvres complètes de Voltaire, Dictionnaire philosophique*, p. 5 [en ligne] [<http://www.voltaire-integral.com/17/bapteme.htm>] (19 octobre 2002).

VARROD, Pierre. 2002, « Transmettre les noms de famille : quelle légalité pour l'égalité ? », *Esprit*, Paris, p. 106- 109.

VOISINE, Nine, et André BEAULIEU, et Jean HAMELIN (coll.). 1971, *Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970)*, Montréal, Fides, 112 p.

VOUIN, Jean-François. 1989, « L'affaiblissement de la présomption de paternité et l'insémination artificielle », *Le père, métaphore paternelle et fonctions du père : l'Interdit, la Filiation, la Transmission*, coll. L'espace analytique, Paris, Éditions Denoël, p. 300-318.

- WEIL, E. 1997, « Problèmes psychologiques de l'assistance médicale à la procréation », *Encyclopédie Médico-Chirurgicale*, Elsevier, Paris, Gynécologie, 755-A-25, 6 p.
- WOMEN'S RIGHTS ON TRIAL. 1997, "In the Matter of Baby M: 1998", *The Thomson Corporation – Gale*, [en ligne].
- [http://www.galegroup.com/free_resources/whm/trials/babym.htm] (2 décembre 2003)
- YOUF, Dominique. 2003, « En finir avec les parents sous X », *Le Nouvel Observateur. L'aventure de la paternité*, hors-série n° 49, p. 50-53
- ZARCA, Bernard. 2002, « La transmission du nom : identité et dualité », *Esprit*, Paris, p. 84-105.
- ZIMMERMAN, Francis. 1993, *Enquête sur la parenté*, coll. Ethnologies, Paris, Presses Universitaires de France, 248 p.
- ZONABEND, Françoise. 1996, « Naître en marge », *Gradhiva*, dossier Naître en marge, vol. 19, p. 49-51.
- ZONABEND, Françoise, 1986, « La parenté baptismale à Minot (Côte-D'or) », t. 2 de *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, 1986, p. 656-676.
- ZONABEND, Françoise. 1981, « Le très proche et le pas trop loin. Réflexions sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexe », *Ethnologie française*, tome 11, n° 4, p. 4-11.

Annexe 1

Le Baptême : ses origines

Le Baptême de Jésus-Christ

Or, en ces jours-là, Jésus vint de Nazareth en Galilée et se fit baptiser par Jean dans le Jourdain. À l'instant où il remontait de l'eau, il vit les cieux se déchirer et l'Esprit, comme une colombe, descendre sur lui. Et des cieux vint une voix : "Tu es mon Fils bien-aimé, il m'a plu de te choisir." (Mc 1,9).

Jésus est baptisé d'Esprit Saint ; cela signifie que l'Esprit « [...] le revêt de la puissance même de Dieu et le comble de ses dons » (Benoît et Munier, p. XXI). Le Christ demande alors à ses disciples de poursuivre cette œuvre partout où ils prêcheraient l'Évangile : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. » (Mt 28,19). Ces deux citations du Nouveau Testament indiquent que dès ses origines, le christianisme pose le sacrement du baptême comme processus initiatique spécifique qui se substitue à la circoncision. Ce rituel institue et fonde la vie chrétienne.

La foi, qui précède et conditionne le baptême, est intrinsèquement liée au rituel. On dira que le baptême est le sacrement de la foi, car le néophyte y confesse sa foi au Père, au Fils et à l'Esprit Saint. Le baptême est donc acte de foi dans le mystère de la Trinité :

'La foi consiste à adorer un seul Dieu en trois Personnes et les trois Personnes dans l'Unité, sans confondre les personnes et sans diviser la nature divine. Le Père est une personne, le Fils en est une autre, le Saint-Esprit en est une troisième. Mais ces trois Personnes n'ont qu'une seule nature, une seule divinité' (*Ordo baptismi parvulorum* n.6).

Ayant reçu le don de l'Esprit Saint, le baptisé nouvellement "rené" devient fils de Dieu. Selon Benoît et Munier, « Et cette qualité de fils va désormais diriger, déterminer toute notre vie chrétienne. En un mot, la vie des fils (adoptifs) doit être à l'image du Fils unique du Père » (Benoît et Munier, p. XXXVIII). Saint Paul, dans son épître aux Romains,

s'exprimera ainsi : « Ceux que d'avance il [Dieu] a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères [...] » (Rm 8,29).

« Né d'en-haut », le néophyte adjoint ainsi une nouvelle famille, la communauté des chrétiens regroupés en l'Église. « Ainsi, vous n'êtes plus des étrangers, ni des émigrés ; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la famille de Dieu » (Ep 2,19). C'est par le baptême que cette communauté existe et que l'Église peut s'édifier. Le baptisé participe à la vie de la chrétienté, il prie et communie avec le groupe, selon l'enseignement des apôtres. Fondée dans le mystère de la Trinité, cette appartenance au peuple de Dieu marque donc une rupture très nette avec les rites païens et l'initiation juive.

La communauté des croyants est le "corps du Christ". Être "inséré dans le Christ", cela signifie que le converti est mort et ressuscité comme le Christ, mort au péché (rémission), ressuscité à la vie éternelle par l'Esprit Saint. « [...] la reproduction symbolique, par le rite, de ces événements sauveurs produit dans l'âme du fidèle l'union au Christ, par la mort au péché et l'entrée dans la vie de l'Esprit » (Benoît et Munier, p. XXXVII). À la lecture des écrits de saint Paul, on peut penser que c'est principalement sur ce point que le baptême en l'Esprit Saint n'est pas simple rite de purification. Saint Paul a beaucoup insisté sur la mort et la Résurrection de Jésus ; il parlera du baptême à partir de cette expérience messianique.

Ou bien ignorez-vous que nous tous, baptisés en Jésus Christ, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ? Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle. Car si nous avons été totalement unis, assimilés à sa mort, nous le serons aussi à sa Résurrection (Rm 6,3).

Cette association au corps du Christ a été relevée par maints auteurs à la suite de saint Paul. Si le baptême est une représentation de la mort et de la résurrection de Jésus, certains considèrent que le néophyte revit "dans son corps" la scène de la mort de Jésus lors de la plongée dans l'eau pour ensuite renaître à une vie nouvelle au sortir de l'eau : « [...] la descente dans la piscine, la triple immersion complète, la remontée hors de l'eau signifient que le chrétien meurt avec le Christ, qu'avec lui il est enseveli et descend aux enfers, qu'avec lui il ressuscite le troisième jour » (Martimort, p. 155). Il ne peut y avoir de transformation plus radicale car ici, ce sont le corps et l'esprit qui sont mobilisés. Qui plus est, dans l'antiquité chrétienne, le candidat devait se dépouiller de ses vêtements avant d'entrer dans

l'eau, se dépouiller de sa vie antérieure, pour ainsi dire. Au sortir du bain, il revêt un vêtement blanc, symbole de pureté, vêtement qu'il portera durant une semaine afin d'indiquer la transformation survenue. La résurrection du baptisé devient effective à la mort du péché et par le début de la vie nouvelle. Par sa foi, le baptisé renaît au salut, le baptême efface ses péchés.

La purification de l'âme et du corps permet d'accéder à une nouvelle identité, celle du chrétien, descendant d'Abraham :

Car tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. Et si vous appartenez au Christ, c'est donc que vous êtes la descendance d'Abraham ; selon la promesse vous êtes héritiers (Ga 3,26).

Cette position de saint Paul face à l'identité est très particulière car elle prétend à l'universel : « Toute la difficulté est là : l'universalisme de Paul procède d'une différence absolue, la mort et la résurrection du Christ, qui vient briser l'ordre du temps et des attentes profanes » (Fœssel, p. 80). L'unicité en Jésus-Christ révèle, semble-t-il, une position politique particulière ; il n'est cependant pas possible, dans le cadre limité de ce travail, de développer cette argumentation en raison de la complexité du propos. Mentionnons simplement que cette problématique de l'universel, dévoilée par la dimension messianique du Christ, est en lien direct avec celle de la loi.

Avant la venue de la foi, nous étions gardés en captivité sous la loi, en vue de la foi qui devait être révélée. Ainsi donc, la loi a été notre surveillant, en attendant le Christ, afin que nous soyons justifiés par la foi. Mais, après la venue de la foi, nous ne sommes plus soumis à ce surveillant. (Ga 3,23). — Car le péché n'aura plus d'empire sur vous, puisque vous n'êtes plus sous la loi mais sous la grâce. (Rm 6,14). — Mais si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes plus soumis à la loi (Ga 5,18).

Dans son article, Michaël Fœssel remarque :

On n'aurait pas, dans cette perspective, simplement affaire à un renversement (puisque la Loi a exclu le Christ, le Christ exclut la Loi), mais à une véritable « désactivation » (*katargein*) de la Loi. Avec Paul la Loi devient *inopérante* dans l'exacte mesure où elle ne remplit plus son rôle de médiation entre l'homme et Dieu (Fœssel, p. 81).

Il n'est sans doute pas étonnant de constater, dans le courant actuel, un retour à la lecture de saint Paul afin que soient abordées des dimensions philosophiques et politiques insoupçon-

nées¹¹⁰. En ce qui concerne notre propos, on ne peut mettre de côté ce lien entre le baptême et le concept d'une identité chrétienne universelle ; le rite baptismal instaure la communauté des chrétiens où il n'y a plus ni race, ni sexe, ni culture, ni statut. Selon saint Paul, l'acte rituel apporte la grâce et libère de la soumission à toute loi humaine.

Dieu pardonne les péchés et fait don de l'Esprit, de la grâce : « C'est par la grâce, en effet, que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi ; vous n'y êtes pour rien, c'est le don de Dieu » (Ep. 2,8). De son côté, le croyant doit être prêt à s'engager dans une nouvelle vie. Le baptisé, ayant reçu la grâce, ne doit pas perdre le souffle de vie : il s'engage à respecter ses devoirs, les commandements du Père. Par un effort moral constant, l'individu est amené à se transformer tant dans sa vie sociale que familiale. Selon Tertullien, au III^e siècle, « On ne naît pas chrétien, on le devient ».

Ces caractéristiques concernant le baptême des premiers siècles vont bien sûr évoluer à travers l'histoire. Néanmoins, concernant l'époque médiévale, le résumé qu'en fait Guerreau-Jalabert demeure fidèle aux origines :

Le baptême permet à l'homme, marqué et condamné par le péché originel, puisqu'il est engendré dans la concupiscence charnelle, de renaître à une vie spirituelle qui lui ouvre la voie du salut éternel. Cette nouvelle naissance ou régénération spirituelle, dans laquelle l'esprit saint intervient pour infuser à l'âme la grâce, mais aussi la vertu essentielle de *caritas*, fait du chrétien un fils de Dieu, un membre du « corps » du Christ et le place dans une relation de fraternité avec tous les baptisés. Cette renaissance est assimilée à la mort charnelle du Christ et à sa résurrection ; elle traduit la nouvelle alliance des hommes avec Dieu (Guerreau-Jalabert, p. 137).

¹¹⁰ Concernant la problématique du christianisme de saint Paul, voir la revue *Esprit*, n° 292, février 2002, « L'événement saint Paul : juif, Grec, Romain, chrétien ».

Le baptême des premiers chrétiens¹¹¹

Dès les premières décennies après la mort de Jésus-Christ, les apôtres baptisent en grand nombre. Selon ce que rapportent d'anciens écrits chrétiens, tels la *Didakhè*, le baptême est célébré en toute simplicité après une instruction préalable exposant les éléments de la foi chrétienne.

Dans un autre document datant du second siècle, **La Didachè, ou enseignement des 12 apôtres**, on lit :

“Pour le baptême, donnez-le de la manière suivante : après avoir enseigné tout ce qui précède, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, dans de l'eau courante. S'il n'y a pas d'eau vive, qu'on baptise dans une autre eau et à défaut d'eau froide, dans de l'eau chaude. Si tu n'as pas [assez] ni de l'une ni de l'autre, verse trois fois de l'eau sur la tête au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.” (Brown, p. 14).

Durant les deux premiers siècles, on confère le rite principalement à des adultes. Il semble que le baptême soit donné assez rapidement à ceux qui accueillent favorablement l'Évangile. Pour cette période, l'information sur le rituel est plutôt fragmentaire.

[...] Plusieurs passages des Actes font écho, semble-t-il, à une sorte d'examen public des candidats au baptême, la décision de les admettre étant prise par les responsables de la communauté, après que celle-ci a été consultée et a donné son avis, par le truchement de témoins autorisés.

[...] Si le Nouveau Testament ne connaît pas encore le catéchuménat proprement dit, une profession explicite de la foi chrétienne a pu être énoncée dès l'époque apostolique à l'occasion de l'acte baptismal (Benoît et Munier, p. XVII).

Bien que le Nouveau Testament ne fournisse pas de description du rituel du baptême, l'Église catholique a pris soin de décrire ses rites et a accordé une place privilégiée à la célébration du baptême. Il faut donc attendre la période qui suivra celle des apôtres pour retrouver des descriptions de la liturgie baptismale. Les écrits des Pères apostoliques de l'Église, tels Tertullien, Origène, Cyprien de Carthage, et bien d'autres, nous permettent aujourd'hui d'avoir une assez bonne représentation de l'initiation à la vie chrétienne, aux premiers siècles après Jésus-Christ.

C'est surtout la liturgie baptismale elle-même qui s'est développée avec splendeur, et ceci dès les premiers siècles : au IV^e siècle, elle est déjà définitivement constituée, substantiel-

¹¹¹ Information tirée principalement de : Martimort, 1959 ; Benoît et Munier, 1994 ; Brown, 1972 ; Camelot, 1993 ; Gondal, 1989 ; Scouarnec, 1998.

lement identique dans les diverses églises malgré leurs différences de langue et de culture, semblable à celle qu'elle est aujourd'hui [Martimort :132].

L'essentiel des modalités concernant le temps, le lieu du baptême, la matière du sacrement, la formule baptismale, le ministre du baptême, est fixé dès l'époque de Cyprien [vers 250]. Il en est de même pour ce qui concerne la *théologie baptismale* (Benoît et Munier, p. LXXII).

Le rite s'inscrit progressivement dans une cérémonie, l'initiation chrétienne : celui qui vient d'être baptisé participe à la messe et communie pour la première fois.

Préparation au baptême pendant le Carême¹¹² : le catéchuménat

En raison de l'implication que comporte le baptême, les Pères élaborent une catéchèse pour instruire le candidat à la foi, au renoncement et à la vie communautaire de l'Église. Le catéchuménat apparaît donc plusieurs décennies après Jésus, probablement vers 180 à Rome, au moment où les baptêmes deviennent de plus en plus nombreux. Bien implantée dans l'Empire romain au III^e siècle, cette initiation au baptême dure environ trois ans et s'adresse à des candidats déterminés. L'Église n'admet pas tous et chacun au baptême. Il faut qu'une demande soit adressée et qu'une ou plusieurs personnes se portent garantes du demandeur ; ce garant étant précurseur du rôle de parrain. « L'admission n'est acquise que si le candidat satisfait à un certain nombre de conditions touchant non seulement le sérieux de sa démarche et ses qualités morales mais son état civil, sa condition familiale, sa profession » (Benoît et Munier, p. XXVII). Ce n'est qu'après l'examen initial que peut débiter le long processus du catéchuménat. Dans l'antiquité, les catéchumènes sont désignés par les termes *electi*, élus et *competentes*, demandeurs. Durant son stage, le candidat est initié aux lectures bibliques, aux homélies, à la prière et à la pénitence. On l'amène à prendre conscience du changement qui surviendra dans sa vie et de sa responsabilité face à l'engagement que constitue son baptême¹¹³. Avant même d'être institué chrétien, le postulant doit modifier sa

¹¹² Carême : signifie "le quarantième". Temps réservé à la préparation de Pâques. « Période de quarante-six jours d'abstinence et de privation entre le mardi gras et le jour de Pâques, pendant laquelle, à l'exception des dimanches, l'Église catholique prescrivait, puis recommandait le jeûne, la prière » (*Le nouveau Petit Robert*).

¹¹³ Certains gestes et prières de cette époque se retrouvent encore aujourd'hui dans le rite du baptême ; ils ont été intégrés au tout début de la cérémonie: demande du baptême, retrait de Satan, signe de croix.

vie selon les principes du christianisme. Aussi, il doit être prêt à affronter l'opprobre et le rejet :

Devenir chrétien signifiait alors prendre une décision vitale : ce n'est pas seulement d'une manière mystique, dans l'ensevelissement baptismal en la mort de Jésus-Christ, que le chrétien meurt au monde, afin de vivre pour Dieu (Rom. 6,4-11) ; c'est souvent d'une manière très concrète, à travers une existence de renoncement et d'abnégation, vouée au mépris, à la délation, à pire encore. Dans ces conditions, l'on comprend que les communautés se soient préoccupées de ne recruter que des candidats sûrs et résolus, à qui elles imposaient une longue préparation, afin d'éprouver le sérieux de leur démarche, et de leur inculquer les principes de la foi et de l'agir chrétiens (Benoît et Munier, p. LXIX).

Il est à noter que, dans les premiers siècles, la chrétienté se retrouve souvent menacée par d'autres religions païennes très influentes dans l'Empire romain. « La chrétienté était une secte proscrite, détestée et dénoncée par les Juifs, parfois redoutée et pourchassée sous certains empereurs » (Brown, p. 9). N'ayant pas encore d'écoles chrétiennes, l'Église doit s'organiser à partir de communautés locales. Les principaux documents se résument aux évangiles et à des copies de lettres de Pierre et de Paul. Il faut attendre l'an 390 pour que le christianisme devienne religion officielle (*Historia*, p. 16).

Le catéchuménat va demeurer lié au baptême jusqu'à l'époque carolingienne, c'est-à-dire jusqu'à la séparation liturgique du baptême et de la confirmation. Selon Benoît et Munier, à ce moment la catéchèse s'est détachée du baptême, ce qui a amené le sacrement à prendre « de plus en plus le devant de la scène » (Benoît et Munier, p. LXXII). Au concile de Trente (XVII^e siècle), l'Église sanctionnera même la formule *ex opere operato*, qui signifie que le sacrement agit par lui-même plutôt que par les dispositions personnelles du néophyte. « Ainsi, les sixième et huitième canons de la VII^e session affirment que les sacrements “contiennent la grâce qu'ils signifient” et la “confèrent *ex opere operato*”, c'est-à-dire par l'œuvre du rite lui-même » (Hubert, p. 34).

L'initiation chrétienne peut durer trois ans. À l'approche du baptême, les préparatifs s'intensifient. Durant trois dimanches de carême, il y a la préparation communautaire des candidats. Pour être admis au baptême, le catéchumène passe un examen, le *scrutin*, devant l'assemblée liturgique afin que soient évalués sa foi et son engagement face à la commu-

nauté. Présidé par l'évêque, il est fort probable que cet examen soit devenu public au cours des siècles. Voici ce qu'en dit la *Tradition apostolique*¹¹⁴ :

Ceux qui se présentent la première fois afin d'entendre la parole seront amenés tout d'abord devant les docteurs avant que tout le peuple n'arrive et on leur demandera la raison pour laquelle ils viennent à la foi. Ceux qui les ont amenés témoigneront à leur sujet (pour qu'on sache) s'ils sont capables d'entendre (la parole). On les interrogera sur leur état de vie : a-t-il une femme, est-il esclave ?... (*Tradition apostolique*, citée par Benoît et Munier, p. 159).

Cette étape franchie, le catéchumène reçoit un nom chrétien (Camelot, p. 52), peut assister à la lecture de l'Évangile et se soumettre à des exorcismes quotidiens. Tout au long du catéchuménat, il importe d'écarter les individus jugés indignes et les possédés. Les exorcismes consistent en des prières, accompagnées du geste de l'imposition des mains et se terminent par une adjuration impérative au démon ; ils signifient la lutte à mener contre le péché.

Au dernier dimanche du carême, il intervient alors ce que l'on a appelé le *Symbole de foi*, « celui dit des Apôtres » (Martimort, p. 140), qui est le résumé de la foi chrétienne, le "*Credo*". Lors du concile de Nicée I, en 325, une formule est rédigée par les Pères, et sa récitation deviendra obligatoire en 794, sous le règne de Charlemagne. « Au moment du baptême en effet, [...] le candidat devra professer sa foi au mystère du Dieu Trinité et au mystère du Christ Sauveur [...] » (Camelot, p. 31). « Cette profession de foi en son contenu essentiel remonte aux apôtres eux-mêmes ; les courtes phrases où elle s'exprime [...] sont tout à la fois le résumé de l'enseignement transmis par la catéchèse et le signe auquel se reconnaissent les chrétiens : tel est en effet le double sens du mot symbole » (*Ibid.*, p. 30).

Il revient à l'évêque de présenter ce Symbole de la foi avec les évangiles et le *Pater noster*. Le *Credo* (qui signifie "je crois") et les formules sacramentelles se voient entourées de secret ; le néophyte apprend le *Pater* et le Symbole par cœur et ne doit les inscrire à aucun endroit. « [...] il était rigoureusement interdit de les "livrer" à des non chrétiens » (Martimort, p. 141).

¹¹⁴ La *Tradition apostolique* a été rapportée en 215 par le théologien saint Hippolyte et fournit une description du baptême.

Le samedi qui précède le baptême, a lieu un exorcisme solennel. Puis le jeudi, il y a un bain et des exercices de pénitence (jeûne, prières, privations). La veille du baptême, durant la nuit, prend place une vigile consacrée à la prière et à l'instruction du déroulement de la cérémonie.

Le rite baptismal

C'est à l'aube de la nuit pascale que débute la cérémonie, « au moment où le coq chante » (*Tradition apostolique*). La célébration contient les trois sacrements de l'initiation chrétienne : le baptême, la confirmation et la première communion. La cérémonie comporte donc trois temps : 1/ le baptême proprement dit jusqu'au vêtement blanc ; 2/ l'imposition de la main et l'onction par l'évêque ; 3/ l'accès à la table eucharistique. Ce n'est qu'ultérieurement que les trois sacrements seront administrés séparément.

Le rite a tout d'abord lieu dans le vestibule du baptistère. Il s'ouvre par une prière sur l'eau et par la bénédiction des huiles : l'une pour l'exorcisme prébaptismal et l'autre pour l'action de grâces, le chrême. Le catéchumène prononce ensuite les paroles de la renonciation au démon : *Je renonce à toi, Satan, à tout ton service, à toutes tes œuvres*. Après s'être dénudé, le candidat est frotté d'huile par tout le corps. Le prêtre déclare alors : *Que tout esprit mauvais s'éloigne de toi*.

La renonciation à Satan et l'onction terminée, le bain baptismal a maintenant lieu. Le catéchumène descend dans l'eau, accompagné par un diacre. L'évêque ou un prêtre pose au candidat les trois interrogations baptismales concernant le mystère de la Trinité. À chaque réponse de l'initié, le prêtre lui verse de l'eau sur la tête (ou le plonge dans l'eau entièrement, selon les auteurs).

Lorsque celui qui est baptisé sera descendu dans l'eau, celui qui baptise lui dira, en lui imposant la main : Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant. Et celui qui est baptisé dira à son tour : Je crois. Et aussitôt (celui qui baptise), tenant la main posée sur sa tête, le baptisera une fois. Et ensuite il dira : Crois-tu au Christ Jésus. Fils de Dieu, qui est né par le Saint-Esprit de la vierge Marie, a été crucifié sous Ponce Pilate, est mort, est ressuscité le troisième jour vivant d'entre les morts, est monté aux cieux et est assis à la droite du Père ; qui viendra juger les vivants et les morts ? Et quand il aura dit : Je crois, il sera baptisé une seconde fois. De nouveau il (celui qui baptise) dira : Crois-tu en l'Esprit-Saint dans la sainte Église ? Celui qui est baptisé dira : Je crois, et ainsi il sera baptisé une troisième fois (*Tradition apostolique*, cité par Benoît et Munier, p. 165).

Le bain baptismal constitue l'élément central de la cérémonie en raison de la profession de foi par lequel le néophyte s'engage pour Jésus. « Cette triple interrogation est attestée au IV^e siècle par S. Ambroise par exemple et déjà au début du III^e siècle par S. Hippolyte (Rome) » (Camelot, p. 36). Cependant, on ignore l'origine de la coutume de la triple immersion. Il semble que les païens aient eu des pratiques semblables, ce qui n'aurait pas été le cas du peuple juif : « On ne découvre aucune trace de triple immersion dans la religion juive ni chez Jean-Baptiste » (Brown, p. 23).

Après l'ablution ou l'immersion, le baptisé est oint (sur la tête, ou sur tout le corps) avec l'huile d'action de grâces. Le prêtre récite la formule : *Je t'oins d'huile sainte au nom de Jésus-Christ*. Habillé d'un vêtement blanc qu'il portera jusqu'au prochain samedi, le néophyte entre alors dans l'église. On lui remet un cierge allumé.

Confirmation et eucharistie

Devant les fidèles rassemblés, l'évêque accomplit un rite particulier afin de communiquer le Saint-Esprit : il impose la main au baptisé puis l'oint sur la tête avec l'huile d'action de grâces : *Je t'oins d'huile sainte en Dieu le Père tout-puissant et en Christ et l'Esprit saint*. L'évêque trace ensuite un signe de croix sur le front du baptisé et lui donne le baiser de paix. Par la suite, le néophyte reçoit l'eucharistie pour la première fois : du pain et du vin, symboles du corps et du sang de Jésus-Christ.

Au terme de la cérémonie, on offre au baptisé une coupe d'eau et un breuvage de lait et de miel. « Baptisés, nourris de l'eucharistie, ils sont déjà en possession de la Terre Promise, "cette terre où coulent le lait et le miel" (Ex. 3, 8 ; Is. 7, 22) » [Martimort, p. 146].

Le sens des symboles et le sacré

Le rituel chrétien est un "patchwork" de coutumes juives, romaines, et barbares.

ANDRÉ BURGUIÈRE, *Histoire de la famille*

Dans l'ancienne littérature chrétienne, le baptême est considéré comme un sceau (*sphragis*) de la foi. « [...] à l'origine, le terme *sphragis* indiquait que le baptême imprime au baptisé le sceau du Christ, la marque de son appartenance [...] » (Benoît et Munier, p. LXXV). À la différence de l'initiation juive, rien pourtant ne vient marquer le corps. Ici, la marque se fait par l'Esprit.

Nulle trace sur le corps ; néanmoins les baptisés possèdent le Symbole des apôtres qui permet la reconnaissance de ceux qui ont la foi. Dans le latin classique, le terme *symbolus* désigne « "signe de reconnaissance", "pièce justificative d'identité" » (Dictionnaire historique de la langue française). Un récit biblique permet de bien saisir le sens du symbole et son importance dans l'église :

Avant de mourir, Tobit, le sage déporté, confie à son fils Tobias son testament spirituel et l'envoie récupérer une somme d'argent jadis déposée en Médie.

"Alors Tobias répondit à son père Tobit : Je ferai, père, tout ce que tu m'as ordonné. Mais comment pourrai-je lui reprendre cet argent, alors que ni lui ni moi ne nous connaissons ? Quel signe lui donner pour qu'il me reconnaisse, qu'il me fasse confiance et me donne l'argent ? Et puis je ne connais pas les chemins pour aller en Médie ! Tobit répondit alors à son fils Tobias : « Il m'a signé un acte, je l'ai contresigné, je l'ai partagé en deux pour que nous en ayons chacun une moitié et j'ai mis la sienne avec l'argent. Et voilà maintenant vingt ans que j'ai mis cet argent en dépôt ! À présent, mon enfant cherche-toi quelqu'un de pur pour t'accompagner ; nous lui paierons un salaire jusqu'à ton retour. Va donc reprendre cet argent chez Gabaël." (Tobie 5, 1-3 ; cité par Scouarnec, p. 8).

C'est ainsi que le symbole permet de relier les uns aux autres, par la reconnaissance de leur identité, et par la capacité de maintenir la représentation à travers le temps.

Cependant, une différence s'établit entre Tobit et la chrétienté après Jésus-Christ : le symbole chrétien n'est pas inscrit sur le corps ou sur un objet, mais relève du langage, tout comme le sceau. Celui qui s'identifie doit s'adresser à l'autre. Le symbole de son identité est acte de parole. Peut-on supposer que cet aspect, à l'apparence anodin, indique une mo-

dification dans l'expression de la foi ? Se détachant du signe extérieur et du corps, l'acte de foi indiquerait l'apparition d'un lent processus d'intériorisation, voire d'individualisation.

Il ne faut cependant pas imaginer que le rituel baptismal laisse le corps en rade. Au contraire, on s'occupe beaucoup de ce dernier : par les onctions, l'eau, les exorcismes... Un petit geste tel que le signe de la croix indique que le Christ prend possession du catéchumène. Marqué de ce signe, le postulant livre son corps en Jésus. Ainsi, à la fin des exorcismes, on procède à la signation. « La *signatio* est déjà attestée vers 210-212 par Tertullien [...]. Quant à l'usage privé du signe de la croix (une petite croix tracée sur le front, *signaculum frontis*, [...]) il est attesté vers la même date par Tertullien encore [...]. » S. Cyrille de Jérusalem recommande de faire le signe en toute action » (Camelot, p. 218). Saint Augustin associera le sceau au rite du signe de la croix exécuté sur le front du néophyte lors de la cérémonie baptismale (*Ibid.*).

La lumière joue ici un rôle très important. Il semble que dans l'antiquité chrétienne, on désignait couramment le baptême par le terme *phôtismos*, qui veut dire « illumination » (*Ibid.*, p. 85).

Les baptistères étaient appelés « illuminatoires », lieux où l'on était illuminé. Le catéchumène renonçait au mal, tourné vers l'Occident où le soleil se couche, et se retournait vers l'Orient d'où jaillit la lumière, pour la profession de foi et la descente vers le bain appelé « illumination », parce que ceux qui reçoivent cet enseignement ont l'esprit illuminé (saint Justin). [...] Dans la célébration aussi, puisque le baptisé reçoit la lumière du Christ quand on lui remet un cierge allumé au cierge pascal [...] (Scouarnec, p. 39).

Le cierge remis au baptisé est l'un des derniers gestes dans le rite du baptême tel qu'il est pratiqué aujourd'hui. Cet élément n'apparaît cependant pas dans le texte de la *Tradition apostolique*, cité par Benoît et Munier.

L'aspect vestimentaire est pris en compte dès les premiers siècles. Le geste de revêtir un vêtement blanc, au sortir du bain, est très significatif : le baptisé abandonne sa vie antérieure et revêt un vêtement de pureté et de lumière. Saint Thomas d'Aquin dira : « On remet au baptisé un vêtement blanc [...] en signe de la glorieuse résurrection pour laquelle le baptême l'a fait renaître, et pour désigner la pureté de la vie qu'il doit garder après le baptême » (*III^e*, 66, 10, 3^m, cité par Camelot, p. 164).

Au fil des siècles, l'usage de revêtir le baptisé d'un vêtement nouveau se perdra, bien qu'il n'y a pas très longtemps encore le prêtre recouvrait l'enfant d'un morceau de tissu blanc, le

temps d'une prière. Il faut attendre les années 1800 pour que soit repris l'élément du vêtement blanc : on habillera alors l'enfant d'une robe blanche.

Le rituel du baptême débute par la bénédiction de l'eau. Dans l'antiquité, certains contestent le pouvoir de l'eau pour laver le péché et délivrer de la mort. Il revient à Tertullien, au III^e siècle, d'avoir écrit le traité *De baptismo*, « premier exposé systématique de l'antiquité sur l'initiation chrétienne » ; « Tertullien est le premier des Pères qui atteste en Occident la bénédiction de l'eau baptismale, dont il n'indique cependant ni le ministre ni la formule » (Benoît et Munier, p. LVIII). L'eau naturelle est mise en référence avec celle du Jourdain et certains Pères la compareront à l'eau qui s'écoulait de la plaie du Christ en croix, « ce qui répond à l'idée que le Christ a alors engendré l'Église » (Guerreau-Jalabert, p. 137).

On accorde à l'eau un pouvoir *ex operato* : « L'eau agissait donc d'une manière magique sur le candidat, qui était illuminé. Le païen romain pensait que l'eau changeait l'état naturel de celui qui s'en servait, et cette idée finit par être généralement acceptée dans les milieux chrétiens » (Brown, p. 5).

La séquence rituelle conjuguant l'onction au baptême d'eau est attestée à la fin du II^e siècle. L'onction représente la réception de l'Esprit. On administre trois types d'onction d'huile : avant et après l'immersion dans l'eau, et celle pour la confirmation. En Occident, contrairement aux églises orientales, l'onction occupe une moindre place après le baptême. D'autres moyens, telle l'imposition de la main, seront mis de l'avant.

Annexe 2

Efficacité du rite

Les anthropologues ont abondamment écrit sur les pratiques rituelles des sociétés tant “archaïques” qu’“historiques”. Quant au domaine du rituel religieux, il a été disséqué par de nombreux chercheurs dans ses plus petites unités. De son côté, l’Église catholique a pris soin de décrire minutieusement ses rites, les sacrements. Faire un récapitulatif des écrits sur les rites religieux serait trop ambitieux. Cependant, il est possible d’interroger le sacrement du baptême en regard de certaines stratégies et procédures rituelles.

Comme point de départ d’une réflexion sur l’efficacité rituelle du baptême, attardons-nous tout d’abord à ce qu’évoque le terme « rite »¹¹⁵ :

Si l’on suit le linguiste Émile Benveniste, l’étymologie “rite” viendrait de *ritus* qui signifie “ordre prescrit”. Ce terme est associé à des formes grecques, comme *artus* qui signifie “ordonnance”, *ararisko* “harmoniser”, “adapter” et *arthmos* qui évoque le “lien”, la “jonction”. Avec la racine *ar* qui dérive de l’indo-européen védique (*rta*, *arta*) l’étymologie renvoie l’analyse vers l’ordre du cosmos, l’ordre des rapports entre les dieux et les hommes, l’ordre des hommes entre eux (Segalen, 1998, p. 8).

Pour sa part, Jean Maisonneuve résume l’origine du mot par la désignation de “culte” et de “coutume” (p. 3). L’auteur donne une définition assez détaillée du rituel : « [...] c’est un système codifié de pratiques, sous certaines conditions de lieu et de temps, ayant un sens vécu et une valeur symbolique pour ses acteurs et ses témoins, en impliquant la mise en jeu du corps et un certain rapport au sacré » (Maisonneuve, p. 12). Cette définition, dont les éléments sont abordés de même par d’autres auteurs, nous donne à entendre que le rituel fonctionne sous un mode polysémique. Pour Chiva, le rituel parle plusieurs langues, il dis-

¹¹⁵ Dans ce mémoire, nous employons sans distinction les termes rite et rituel. Selon Jean Maisonneuve : « [...] tout au plus ce dernier [rituel] peut-il désigner un système de rites dont ceux-ci sont les composants ; par exemple le rituel catholique comprend une pluralité de rites sacramentels et cérémoniels. » (p. 3).

court à plusieurs niveaux : ceux de l'organisation sociale, de l'individu, des représentations, des comportements, etc. (Chiva, p. 624). Cet auteur y voit un « métalangage condensé » qui requière plusieurs démarches analytiques. Nous sommes bien loin, à cet égard, de la fameuse remarque de Lévi-Strauss pour qui « [...] le rituel représente un abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie » (Lévi-Strauss, p. 603).

Aborder le rituel baptismal sous l'angle du rite de passage, tel que défini par Van Gennep, constitue une porte d'entrée pour l'analyse. Cependant, une autre possibilité est amenée par le sociologue Pierre Bourdieu qui a introduit le rite d'institution comme nouveau concept.

Le baptême : rite d'institution

Une première remarque s'impose : ce concept déborde celui du rite de passage. L'institution englobe et va au-delà du passage, en ceci qu'il crée une séparation d'une nature différente de celle du passage. Se questionnant sur la fonction sociale du rituel, Bourdieu remarque qu'un des effets essentiels du rite est de « [...] *séparer* ceux qui l'ont subi non de ceux qui ne l'ont pas encore subi, mais de ceux qui ne le subiront en aucune façon et d'*instituer* ainsi une différence durable entre ceux que ce rite concerne et ceux qu'il ne concerne pas » (Bourdieu, p. 58). Plutôt qu'une transition, le rite établit donc une division en désignant deux groupes, il vient poser une différence entre deux ensembles, deux entités qu'il définit. L'auteur parle du marquage effectué par une « limite arbitraire » qui « instaure une division fondamentale de l'ordre social » (*Ibid.*). C'est ainsi que le baptême devient le geste qui instaure la communauté des chrétiens et les dissocie des païens, de leurs lois et croyances. De même chez le peuple juif, la circoncision vient séparer les uns des autres pour instituer chacun dans un ordre, une différence reconnue par tous.

Bien qu'arbitraire et sociale, la limite que pose le rituel semble pourtant relever d'un état de fait « de nature naturelle ». Bourdieu parle alors de l'institution comme d'un « acte de magie sociale » (*Ibid.*, p. 59). Il y a donc masquage de la fiction du rituel par divers mécanismes qui viendront renforcer l'objectivité, l'aspect véridique et naturel de l'acte d'institution. L'arbitraire peut alors devenir oublié, tandis que la limite s'impose comme absolue et légitime. Nous verrons un peu plus loin que différentes stratégies ont été pro-

mulguées pour maintenir le camouflage de l'arbitraire : répétition, morcellement, symbole, etc.

Pour que l'action d'instituer se fasse sans heurt, que les mécanismes soient croyables, l'artifice doit se doter de certaines garanties : le rituel trouve son fondement dans la croyance du groupe. Bourdieu dira : « La croyance de tous, qui préexiste au rituel, est la condition de l'efficacité du rituel. On ne prêche que des convertis » (*Ibid.*, p. 63). Pour le baptême, aux premiers siècles, on ne baptisait que ceux qui avaient la foi. Ainsi, le groupe vient sanctionner la séparation/institution en dotant l'individu d'une nouvelle identité dont chacun se porte garant. De même en est-il du baptême où la communauté des chrétiens, représentée par les parrain-marraine, les parents et le prêtre se porte garante de la foi. Tous partagent une même croyance, ce qui vient renforcer la position distinctive face à l'autre groupe, celui non institué.

Toujours selon Bourdieu, l'individu, de son côté, se transforme par l'identité qu'on lui assigne ; il modifie ses comportements, attitudes et autres pour correspondre à cette nouvelle représentation que les autres lui reconnaissent. L'individu devient ce qu'on dit qu'il est. Le rituel prend toute son efficacité magique dans cette transformation que le partage opère. Faisant fonction de limite, la séparation ainsi tracée lui permettra de ne pas faillir à la tâche. Comme indiqué précédemment dans la section portant sur le catéchuménat, dès les premiers temps de la chrétienté, il est mentionné l'importance de « vivre dans la foi » par une action et une pensée qui respecte les commandements du Père.

Mentionnons cet autre aspect : les rites d'institution créent du sens et donnent ainsi une raison d'être à ce qui, trop souvent, est au-dessus de l'entendement humain. Identifié dans l'ordre social par un discours et des actes collectifs, l'individu acquiert une raison de vivre¹¹⁶. « Le véritable miracle que produisent les actes d'institution réside sans doute dans le fait qu'ils parviennent à faire croire aux individus consacrés qu'ils sont justifiés d'exister, que leur existence sert à quelque chose » (Bourdieu, p. 63). Pour le chrétien, le baptême

¹¹⁶ Sur cette question du « pourquoi vivre ? », voir la plaquette de Pierre Legendre, *La Fabrique de l'homme occidental*, 2000.

sauve l'homme du péché et lui ouvre le Royaume des cieux : « C'est en haut qu'est votre but, non sur la terre » (Co 3,2).

L'analyse proposée par Bourdieu permet de saisir le rituel baptismal sous l'angle particulier de l'institution et questionne donc les rouages de ce qui fait articulation sociale. D'autres auteurs, à la suite de Bourdieu, ont travaillé à leur façon cet aspect. Regardons ce qu'ils en disent.

Autres rôles et fonctions du rite

Si son action principale est d'instituer, le rituel joue aussi d'autres fonctions (qui demeurent toutefois conséquentes de son rôle premier). Jean Maisonneuve souligne trois aspects fort intéressants : 1/ le rite fait baisser l'angoisse en ordonnant le destin individuel et le monde menacés par le chaos et l'anéantissement ; 2/ il régularise du coup les affects et canalise les sentiments (haine, amour, peur,...), et il introduit une médiation entre l'homme et le divin, ces puissances incontrôlables ; 3/ il régule le lien social (Maisonneuve, p. 13-14). Ces trois fonctions sont reprises par maints auteurs.

Intervenir sur le destin du vivant et du monde est une préoccupation universelle. Ollivier Hubert remarque que l'un des enjeux chrétiens concerne l'impureté de l'homme et de son environnement : les sacrements constitueraient une issue, un « unique recours » face aux malheurs terrestres et au péché qui entachent l'homme (Hubert, p. 21). Le baptême efface le péché et fait espérer un ailleurs, celui de la vie éternelle. Guerreau-Jalabert rend compte de cette problématique en la resituant au Moyen Âge¹¹⁷. L'auteur indique que le baptême vient introduire une rupture avec la chair comme source du péché. Le rite baptismal met le chrétien en relation à Dieu tout en lui reconnaissant une filiation par l'attribution du nom et son entrée dans la société. Mais ce rite, tout en introduisant la parenté spirituelle (parrain-marraine), place le charnel dans une position dominée, infériorisée. La parenté spirituelle se calque sur la parenté divine composée de Dieu, Christ et la Vierge, parenté qui ne comporte

¹¹⁷ Voir à ce sujet l'excellent article de Anita Guerreau-Jalabert, 1995, « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale. »

aucune sexualité. La parenté humaine, de son côté, se pose en négatif dans cet espace où ce qui est sacré procède d'un ordre inversé.

Dans cette perspective, la division binaire corps/âme (*corpus* et *anima*) se retrouve concentrée dans le concept du péché mortel qui se transmet des parents à l'enfant. Cependant, la religion chrétienne propose un aboutissement heureux pour l'humanité en introduisant l'Incarnation, c'est-à-dire l'union du Verbe et de la chair, de dieu et de l'humanité : à la résurrection, « [...] corps et esprit retrouveront alors une unité *spirituelle*, le premier devenant un "corps spirituel" — c'est-à-dire lavé de la macule du péché et des effets négatifs de la concupiscence » (Guerreau-Jalabert, p. 158)¹¹⁸. Dans cette visée, le baptême revêt toute son importance.

Si cette dernière [l'Incarnation] ouvre la possibilité du salut à l'humanité, le rite baptismal constitue le premier pas en cette direction ; purifiant l'homme de tous les péchés et en tout premier lieu de celui qu'Adam a transmis à tous ses descendants, il donne aussi à son âme le moyen de commencer à dominer la chair et à s'élever vers le spirituel (Guerreau-Jalabert, p. 159)

Ce point théologique de la Rédemption nous apparaît important puisqu'il permet d'éviter de tout concentrer autour d'une opposition duelle : « [...] car ce qui compte plus que cette opposition, c'est l'idée d'un possible réordonnement des éléments contraires en une synthèse harmonieuse fondée sur un principe hiérarchique [...] » (*Ibid.*, p. 160). Cet aspect d'une hiérarchie fournit une vision plus dynamique que le modèle d'analyse de Bourdieu ; ce dernier pose l'idée que le rituel sépare, divise les initiés des non-initiés, mais sans y introduire de principe hiérarchique interactif.

Le rite travaille aussi pour le collectif afin d'ordonner la vie en communauté et assurer la reproduction de la structure sociale. Si le rituel met en lien, assure à chacun une place, d'un autre côté, il transmet les mémoires des institutions et de la culture. Hubert soulignera que l'action du rituel « [...] propose une hiérarchisation déterminée du social, dont la promotion de l'Église comme institution légitime n'est qu'une facette » (Hubert, p. 310). L'auteur considère la question de l'ordre sous un mode actif et à multiples visages. Les organisations

¹¹⁸ L'expression "corps spirituel" se retrouve chez saint Paul : « Il en est ainsi pour la résurrection des morts : semé corruptible, le corps ressuscite incorruptible ; semé méprisable, il ressuscite éclatant de gloire ; semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force ; semé corps animal, il ressuscite corps spirituel. S'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel » (Co 15,42).

qui tissent la communauté se placent sous diverses égides. Le collectif, bien vague, renferme l'idée d'un agrégat d'intérêts. Du groupe à l'individu, chacun doit y trouver son compte.

[...] les rites *appartiennent à des groupes* ; ils ne sont pas des biens *individuels*. C'est le groupe, et non l'individu, qui garantit l'appréhension de l'ordre ; [...] Les rites se constituent donc de la structure dialectique des communautés humaines, c'est-à-dire là où collectivités et individualités font nœud, là où *les collectivités se constituent des individualités auxquelles elles donnent place* (R. Lemieux, 1996, p. 16).

En cernant d'un peu plus près la problématique du baptême, la dynamique identité-appartenance domine. Relevé par Bourdieu, cet aspect est repris par maints auteurs. « Dans le mot identité, il y a l'idée du même, de l'identique. L'individu agrégé dans le corps social qu'est une institution devient un membre de ce corps. Membre d'un même corps, d'où l'identité » (L. Bouchard, p. 259). De même ce point est-il souligné par Raymond Lemieux : il ne peut y avoir d'identité sans groupe puisqu'il faut une structure pour l'instituer et la reconnaître. « L'identité est une note de l'appartenance. Les deux concepts ne peuvent être dissociés » (R. Lemieux, 1994, p. 23). Cependant, un aspect du religieux vient déranger cette équation au départ si simple : l'Église institue l'individu dans la communauté des chrétiens tout en plaçant le fondement de son intervention en dehors de la structure sociale. Ce qui amène Lemieux à tirer ce commentaire plutôt déroutant :

Si le christianisme représente, comme il le prétend, l'irruption radicale de l'altérité dans l'histoire, l'incarnation de la Parole de l'Autre, l'identité chrétienne, nous semble-t-il, ne peut en aucun cas être réduite à un sentiment d'appartenance, ni à la fusion à un groupe, ni à quelque forme de refuge que ce soit. Elle ne peut être, logiquement, que le signe d'une conscience inlassable de l'altérité et, à travers cette conscience toujours remise en question, *la pratique même de cette altérité* (R. Lemieux, 1986, p. 23).

Ce point théorique rejoint celui abordé auparavant, en Annexe I, concernant l'identité chrétienne universelle. Dieu le Père institue la nouvelle identité par le relais de la communauté ecclésiale. Comme Dieu est cet Autre sans visage, il doit transiger par son Église. Le prêtre vient ici donner une corporéité à la Trinité qui institue. La communauté des croyants, en tant qu'elle constitue le "corps du Christ", est aussi en position de représentation. Sur la question de l'identité chrétienne, il semble qu'il faille constamment garder en mémoire cette permutation des positions que soutient le discours religieux. Jeu de métonymie dans

lequel il ne faut cependant pas perdre de vue ce que R. Lemieux désigne par la « parole de l'Autre », point d'ancrage de la subjectivité du chrétien¹¹⁹.

Les stratégies

Afin de maximiser son efficacité, le rite utilise mille et un stratagèmes. Ainsi, le rite cherche à échapper à la temporalité pour donner l'impression que ses origines sont de tout temps, voire d'un ailleurs. Il donne l'effet d'une permanence, ce qui renforce l'impression d'une nature non humaine. Selon Hubert, l'institution perçoit le rite comme un outil puissant mais instable ; elle cherche donc à en contrôler les manifestations et les interprétations (Hubert, p. 3). L'immobilité instituée des séquences et des gestes sera l'une des stratégies privilégiées pour maintenir la stabilité de l'exécution, donc son contrôle.

Temps suspendu, mais aussi temps morcelé, répétitif.

En morcelant des opérations qu'il détaille à l'infini et qu'il répète sans se lasser, le rituel s'adonne à un rapetassage minutieux, il bouche des interstices, et il nourrit ainsi l'illusion qu'il est possible de remonter à contre-sens du mythe, de refaire du continu à partir du discontinu. Son souci maniaque de repérer par le morcellement, et de multiplier par la répétition, les plus petites unités constitutives du vécu traduit un besoin lancinant de garantie contre toute coupure ou interruption éventuelle qui compromettrait le déroulement de celui-ci (Lévi-Strauss, p. 603).

On remarquera dans le baptême les gestes répétés, les paroles redites (signes de croix, onctions, renonciation, profession de foi, triple immersion, ...). « La multiplicité des codes (gestes, paroles, déplacements, attitudes) singularise radicalement le rapport au sacré » (Hubert, p. 68). Morcellement et répétition créent de l'unique, une différence de temps, de rythme où le quotidien s'évanouit. Comme le remarque Lapointe, « une erreur, une omission ou une variante dans la série des opérations suffisent aux yeux des acteurs pour en ex-

¹¹⁹ Lemieux distingue les notions de subjectivité et d'identité : « L'identité d'un être humain n'est ni un acquis, ni un donné, c'est essentiellement un *processus narratif* par lequel il inscrit sa singularité dans un voisinage et une histoire. C'est, en quelque sorte, le récit de son parcours de subjectivité, processus toujours en cours, à jamais indéfini » (Lemieux, 1996, p. 17-18).

pliquer l'échec » (Lapointe, p. 9). L'Église a toujours pris soin de bien encadrer son rituel pour en garantir son efficacité¹²⁰.

Comme tout rite, le baptême procède par séquences. L'ordonnement des gestes et des paroles se veut cohérent et ne laisse place à aucun hasard.

La liturgie du baptême chrétien correspond exactement au schéma-type des rites d'initiation que l'on trouve dans le monde entier, dit Van Genep. Les étapes préliminaires sont marquées par l'arrêt sur le seuil de l'église, le signe de la croix (exorcisme), la bénédiction et imposition de sel — tout ceci constituant des rites de séparation du monde d'avant la naissance qui visent à éliminer l'impureté. Ensuite se fait l'agrégation au monde chrétien avec l'entrée dans l'église, la récitation de prières, la renonciation au démon et l'onction d'huile consacrée. Ce rituel est toujours observé dans les cérémonies de baptême contemporain. Et après le religieux prend place le profane, avec un repas familial (Segalen, 1998, p. 41).

L'ordonnement ritualisé des séquences favorise l'aspect distinctif du rite. « [...] c'est le temps qui est ainsi morcelé dans les rituels et permet alors de transformer un geste quotidien en un geste cérémoniel » (Belmont, p. 655). Décrivant la cérémonie du mariage, cet auteur remarque avec justesse qu'il faut permettre à la communauté d'intégrer un changement dans la quotidienneté. L'introduction d'un « temps fragmenté » permet de symboliser le temps habituellement beaucoup plus long de la vie au quotidien. « Et l'un des meilleurs procédés pour morceler le temps, c'est d'inscrire les gestes dans l'espace [...] » (*Ibid.*)

Les stratégies liées à l'espace comportent, elles aussi, de multiples aspects. Tout d'abord, il ne peut y avoir de baptême hors d'un lieu ecclésial ; dans le cas d'ondolement, le rituel devra être complété à l'église. Hubert (p. 222) et Martimort (p. 137) remarquent que lors du baptême, les déplacements dans l'église débutent au seuil, près du profane, pour évoluer jusqu'à l'autel, lieu du sacré. Ces déplacements réfèrent au baptême des premiers siècles où le catéchumène était amené à intégrer progressivement les lieux saints. Hubert y voit une « technique de construction de l'espace sacré » qui va permettre la rencontre de l'humain et de Dieu ce qui, du coup, va signifier une rupture dans l'homogénéité de l'espace (Hubert, p.

¹²⁰ En janvier 2003, le journal *Le Soleil* titrait : « Pointe-Calumet. 300 baptêmes invalides ». Une erreur d'exécution dans la cérémonie du baptême avait été mise à jour en 1996. « L'accroc a été commis lorsque le père a versé l'eau bénite sur le front de l'enfant pendant que la laïque mandatée par l'évêque prononçait les paroles saintes. Elle aurait dû faire les deux en même temps, comme le veut l'Église. » Cette erreur, commise dans le diocèse de Saint-Jérôme, a contraint l'évêque à aviser tous les baptisés concernés.

222). « Les rites fondent des espaces sacrés et instituent, à un moment donné, une séparation entre deux mondes » (*Ibid.*, p. 224).

Cette mise en acte dans le temps et l'espace a amené plusieurs à y voir une mise en scène dont le principe repose sur l'efficacité. Car il faut croire que l'action est vérité. « [...] minutie extrême avec laquelle les autorités religieuses examinent et réglementent les moindres dispositifs du jeu rituel, et jusqu'à son acteur principal, le prêtre, mis par toutes sortes de moyens en état de représentation [...] » (Hubert, p. 7). L'efficacité dans le baptême a été longuement abordée lors des VII^e, XIV^e et XXI^e sessions du concile de Trente (*Ibid.*, p. 38). Débordant les limites de sa propre représentation, la pratique rituelle doit fonctionner comme étant l'événement qui produit la vérité, selon le principe de l'*ex opere operato*.

Dans la mise en scène des stratégies du rite, le corps est intimement interpellé :

Le corps initié [...] est une page d'écriture. Il nous manifeste l'enjeu de toute initiation : rendre *sensible* l'identité de l'individu, c'est-à-dire sa place sociale mais aussi, par là même, lui donner accès à l'ordre symbolique et à l'échange social, attester de ce qu'il a à offrir et de ce qu'il peut recevoir, réguler sa circulation dans le groupe de façon à ce que tous puisse le reconnaître (R. Lemieux, 1986, 24).

Des sociétés archaïques à aujourd'hui, il est bien évident que les rites ne « travaillent » plus sur le corps de la même façon. Cependant, comme le remarque Maisonneuve, le rituel continue d'utiliser le corps comme support de son action : « [...] il s'agit d'un ensemble de conduites corporelles (postures, gestes, danses, vocalises) faute desquelles cette foi ne pourrait s'exprimer, s'incarner » (Maisonneuve, p. 12). Foi et corporéité se retrouvent liées tant dans la mort et la résurrection du Christ que dans le passage à une vie nouvelle, exempte du péché (aux premiers siècles, le vêtement blanc permettait davantage de saisir ce passage). Fellous remarque judicieusement : « Le rite transforme le corps matière en corps humanisé, socialisé » (Fellous, p. 26). Avant le baptême et durant de nombreux siècles, le nouveau-né n'existe pour ainsi dire pas comme membre de la communauté ; tout comme sa mère, il est en dehors du groupe, sans nom, dangereux. S'il meurt avant le baptême, il ira dans les limbes, et ne sera pas enterré dans la section sacrée réservée aux seuls baptisés. Corps chargé de menace car non purifié. Hubert note que le baptême est le premier et le plus important des rites de sacralisation du corps car il purifie le nouveau-né (Hubert, p. 278). Pour ce faire, le prêtre applique de nombreuses substances sacrées sur le corps de l'enfant. Cependant, l'Église tridentine a posé certains critères quant au corps à baptiser. Si l'enfant est très

handicapé, le Rituel de M^{gr} de Saint Vallier recommande de consulter l'évêque ou une personne savante. Et « s'il n'a point de forme, ni figure humaine, il ne doit pas être baptisé ; si on doute qu'il soit homme, on doit le baptiser sous condition [...] » (*Rituel du diocèse de Québec, publié par l'ordre de Monseigneur de Saint Valier [...]*, p. 17, cité par Hubert, p.278). Chacun ne peut donc devenir « temple vivant du Saint-Esprit » qu'à certaines conditions.

Quelques auteurs, mentionnons entre autres Maisonneuve (1999) et Segalen (1998), abordent l'importance du sacrifice dans les manœuvres rituelles. En ce qui a trait au baptême, cette notion se retrouve dans la problématique liée à la mort du Christ et à celle du nouveau baptisé : la mort de l'un épargne celle de l'autre. Mais si le baptême se veut rappel d'une mort, un sacrifice est cependant demandé à l'initié : il doit mourir à sa vie de péché, donc renoncer. Il ne faut pas sous-estimer la portée symbolique de cette exigence. Celui qui enfreint les commandements de Dieu risque l'excommunication :

Rompre la communion sacramentelle, c'est exclure de la communauté humaine celui qui, par cette communion, est sujet d'une loi supérieure et par le fait même délier les autres membres de la communauté de toute obligation contractuelle, de toute fidélité à son égard. La sanction est de taille, elle consiste à faire de l'excommunié un apatride, à l'exiler de toute identité reconnue, à lui dénier ses droits de base (R. Lemieux, 1986, p. 15).

Stratégie des stratégies, cet état d'exception¹²¹ qu'est l'excommunication devient la contrepartie du rituel, son semblable négatif qui permet de constater tout le poids symbolique que revêt l'acte d'institution.

Ce lien avec la mort que le baptême établi est loin d'être fortuit. On peut penser que le rituel est une tentative de surmonter l'Abîme¹²², ou l'« Infondé »¹²³. Tout en cherchant à favoriser l'oubli, le rite baptismal ouvre vers l'espace créatif du mythe, soit celui d'une vie éternelle après la mort. « À ce titre, par les mort et (re) naissance symboliques qu'ils promeuvent lors des rites préliminaires et postliminaires, les rites de passage sont un apprivoisement de la mort » (Goguel d'Allondans, p. 28).

¹²¹ Pour la définition de ce concept, voir *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, de Giorgio Agamben, 1997.

¹²² Pierre Legendre, 2000, *La fabrique de l'homme occidental*.

¹²³ Willy Apollon, (1997a), *L'Universel, perspectives psychanalytiques*.

Enfin, il importe de signaler que l'univers chrétien se conçoit à partir d'un système d'oppositions binaires maintes fois mentionné par les auteurs. « Le baptême repose donc sur une opposition explicite, [...], entre chair et âme, sang et eau, péché originel et salut éternel, parenté humaine, charnelle et parenté divine, spirituelle, série d'oppositions simples, mais fondamentales » (Guerreau-Jalabert, p. 138). Cependant, comme nous l'avons vu auparavant, ce même auteur fait une mise en garde concernant une vision trop simpliste d'un tel modèle binaire. L'élaboration chrétienne de l'Incarnation vient complexifier cette structure et dynamise, du coup, la stratégie des oppositions binaires par l'introduction du principe hiérarchique.

La transcendance

Le rituel introduit un espace autre, celui du sacré où loge la transcendance. Devant ce réel qui lui échappe, l'homme cherche une adresse, un lien de relation avec plus grand que lui. Il tente de créer des espaces, d'autres temps afin que la transcendance devienne visible. « On pourrait donc dire que les rites constituent un système codifié spécifique permettant à des personnes et des groupes d'établir une relation avec une puissance occulte ou un être divin, ou avec leurs substituts surnaturels ou séculiers (idéaux) » (Maisonneuve, p. 9).

Nous avons vu que le rite est instigateur de divisions. Tout d'abord, celle de l'institué/non institué décrite par Bourdieu, mais aussi celle entre profane et sacré. Le non institué, qui n'a pas accès au sacré, se retrouve sans aucun moyen pour entrer en relation avec la transcendance. D'ailleurs, tout accès lui en est interdit :

Le trait distinctif de la pensée religieuse, c'est de faire le départ entre ce qui est profane et ce qui est sacré. Le phénomène religieux se caractérise en ce qu'il suppose toujours une division bipartite de l'univers connu et connaissable en deux genres qui comprennent tout ce qui existe, mais qui s'excluent radicalement : les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles les interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières (Segalen, 1998, p. 10).

L'initié est celui qui a fait l'expérience de la transcendance dans l'espace et le temps du sacré. Les sacrements « concrétisent la présence du sacré » (Hubert, p. 66) par les jeux des tabous et interdits. L'initié possède donc un savoir et une expérience qui modifiera toute sa vie. « Les rites, eux, sont les règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se

comporter avec les choses sacrées » (Durkheim, cité par Maisonneuve, p. 97) et, du coup, avec tout autre aspect de la vie. Au Concile de Trente, une théologie a été fixée pour mieux définir les sacrements. Les rites ont alors été confirmés dans leurs deux rôles, soit « dans le salut individuel et dans la vie terrestre des fidèles » (Hubert, p. 32).

Le symbole permet au rituel de rendre compte de la transcendance :

Celui-ci [objet symbolique] assure un lien avec l'invisible et met en jeu l'imaginaire. Les pratiques rituelles sont éminemment symboliques car elles médiatisent par des postures, gestes ou paroles une relation à une « entité » non seulement absente [...] mais impossible à percevoir, inaccessible sauf par le moyen du symbole lui-même (Maisonneuve, p. 10).

Comme mentionné auparavant, le sacrement du baptême procède par symboles. Cette action allégorique amènera Hubert à considérer le rite comme « un élément de tripartie, ou tout au moins d'interface » dans un univers régi par la dyade. L'auteur voit le rite « comme une activité de médiation, comme l'interface fragile qui permet à l'humain de poser un acte influent sur une réalité terrible et naturellement incontrôlable » (Hubert, p. 28). Il en ira de même pour l'art dans l'histoire de la religion catholique¹²⁴.

La relation à Dieu comporte un aspect essentiel qui la distingue d'autres relations, soit celui de l'absence. « Ainsi l'expérience rituelle religieuse n'est pas une expérience sociale parmi d'autres. Le rapport de sujets qu'elle établit est fondé sur le désir de chacun de réaliser un rapport avec Dieu » (L. Bouchard, p. 266). Cet aspect n'est pas vraiment soulevé par Bourdieu dans son article sur les rites d'institution. Cependant, dans la problématique du baptême, le rapport à l'absence de l'Autre¹²⁵ apparaît essentiel : « Le rite est donc appel à venir en présence. Il est l'expression d'une quête, d'un désir. Car en lui-même, par le fait qu'il soit posé ou désiré, il implique un manque, un désir d'expression, une soif de relation [...] » (*Ibid.*, p. 265).

124 Soulignons qu'il n'y a pas seulement les sacrements et l'action de l'Église qui aient tenté de rendre compte de la transcendance. Les arts musical et pictural ont, durant de nombreux siècles, « témoigné » d'une vision intérieure du « surnaturel ». Cde même, l'architecture a aussi contribué à rendre compte de « l'œuvre de Dieu » (ainsi, les cathédrales).

125 Concernant le concept de l'absence de l'Autre, voir les écrits de Willy Apollon.

Les acteurs

L'un des traits particuliers du rite d'institution, c'est qu'il procède sous l'autorité d'une légitimation. « Qu'il "institue" ou qu'il "fasse passer", le rite ne peut être autoadministré, il lui faut une autorité supérieure, qu'il s'agisse de l'Église, de l'État ou d'un représentant laïc du pouvoir concerné par la manifestation » (Segalen, 1998, p. 39). C'est ainsi que l'Église réfère à Dieu concernant la source du savoir transmis. Plus spécifiquement, les sacrements ont été instaurés par Jésus-Christ lui-même : « Les marques de cette institution divine sont inscrites dans le noyau fondamental des gestes, des matières et des paroles efficaces, et elles sont la raison de leur efficacité » (Hubert, p. 35). Allant plus loin que cette légitimation de source, l'Église a déployé beaucoup d'efforts pour garantir l'intégrité de ses sacrements. De nombreux écrits ecclésiastiques ont été consacrés à la description des rites sacramentels¹²⁶.

Il faut toutefois constater que c'est la croyance du groupe qui garantit l'efficacité du rituel plutôt que l'action en elle-même. « Les rituels comme actes de magie sociale ne peuvent toutefois réussir que s'ils sont tacitement garantis par la *croyance collective* » (Maison-neuve, p. 109). La croyance collective exige que le rite respecte certains critères : ainsi, celui qui exécute doit avoir la reconnaissance d'une compétence quant à son rôle de médiateur face au sacré ; de plus, les participants doivent adopter une attitude conséquente de leur croyance (Hubert, p. 270). Pouvoir multiple, donc, de l'Église à ses fidèles.

Guerreau-Jalabert mentionne que le baptême interpelle trois personnages ou groupes de personnages : le prêtre, le ou les parrains, le baptisé. Le rôle des parrain-marraine est développé dans la deuxième partie de ce mémoire. Pour ce qui est du personnage du prêtre : « C'est le prêtre et *lui seul* qui opère la régénération spirituelle, parce qu'il est seul habilité à conférer les sacrements, c'est-à-dire à effectuer les rites de l'engendrement spirituel. Le prêtre tient alors la place de l'Église, [...] », mais non celle de Dieu (Guerreau-Jalabert, p. 165). « Ainsi, le prêtre joue un rôle central et incontournable dans la naissance sociale et la communauté ne peut se reproduire sans son intermédiaire » (*Ibid.*, p. 170). Il est vrai, bien

¹²⁶ Sur ce sujet, voir l'article de Laurence Hérault, « Décrire les rites. Pratiques d'ethnologues et d'ecclésiastiques ».

sûr, qu'en cas d'urgence, toute personne, qu'elle soit ou non chrétienne, peut administrer le baptême (onduement). Mais ce rite demeure incomplet (notons que dans ce cas, il n'y a pas nomination de parrain). Si l'enfant survit, le rite devra être complété à l'église. Mentionnons, par ailleurs, que durant les premiers siècles, le baptême était réservé à l'évêque. Il faut attendre la fin du premier millénaire pour que les prêtres puissent remplir cette fonction : « À partir de l'époque carolingienne (Rubellin), le baptême solennel est une prérogative des prêtres contrôlés par l'évêque, et tout spécialement du prêtre de la paroisse à laquelle appartiennent les parents de l'enfant à baptiser » (Guerreau-Jalabert, p. 139). La réalité que constitue la paroisse joue alors un rôle majeur. Par le personnage du clerc médiateur, l'Église a donc positionné son autorité dès les premiers temps : « [...] pas de baptême sans un prêtre — qui ne peut être le père lui-même, précise le *Manuel Cotelier* (ch. 54) [...] » (Patlagean, p. 629).

Chiva mentionne qu'un processus de maximisation a cours dans le rituel : « Maximisation de la *différenciation* des rôles et des acteurs sociaux appelés à paraître en scène » (Chiva, p. 624). Le prêtre, au fil de l'histoire, s'est vu investi d'un prestige et d'un pouvoir particulier et exclusif. « [...] placer dans les mains du clergé les événements que sont la naissance, le mariage et la mort donnait à l'Église un immense pouvoir, incarné par le prêtre officiant dans chaque paroisse, et lui-même soumis à l'autorité d'un évêque » (Goody, 2001, p. 54). Dans l'histoire du Québec, cet aspect a été maintes fois relevé. Différents éléments des rituels ont contribué à la mise en place de cette hiérarchie. Pensons à la langue latine des rites, aux procédures cérémonielles qui ont traversé le temps, aux accessoires (vêtements, objets bénis, ...), etc. « Parce que le curé est un homme institué — sa capacité à manier le rite efficace provient justement de cette institutionnalisation —, son comportement doit le positionner comme un être à part au sein de la paroisse, son savoir rituel doit être sûr, sa pratique sans faille » (Hubert, p. 95). Cet auteur désignera la position différentielle et hiérarchiquement supérieure du curé de paroisse comme étant une « sacralisation par osmose » (Hubert, p. 100). Reconnu de tous, le pouvoir que possède le prêtre ne peut qu'en certains cas très exceptionnels être partagé avec d'autres. Ainsi, pour l'onduement des nouveau-nés, des laïcs pourront suppléer au clerc, mais sous certaines conditions précises. Pouvoir multiple et privilégié, car il n'est pas rare que dans l'histoire du Québec le curé de paroisse fasse office d'une multitude de fonctions. Comme l'a remarqué Colette Moreux, en plus de

baptiser, confesser, marier, ... ses fidèles, le curé faisait figure d'autorité en assumant des tâches davantage liées à celles du juge, du notaire, du conseiller technique, du psychothérapeute ou de médecin. Le curé

est membre de droit de la fabrique : conseil formé de quelques paroissiens chargés à l'origine de la surveillance de la *fabrication* de l'église et des autres bâtiments religieux, puis ultérieurement, de leur administration et de la gestion du budget paroissial; mais en fait il gère toute la vie de la paroisse avec l'aide de trois marguilliers, laïcs élus qui jouiront de privilèges honorifiques proches de ceux du seigneur (Moreux, p. 10).

Dans un article sur les rites de passage, Centlivres remarque l'importante baisse du pouvoir ecclésiastique durant les dernières décennies. « Or on assiste à l'effacement progressif, inégal selon les cérémonies, du rôle du spécialiste du sacré, du ministre du culte. Il paraît n'être plus qu'un témoin neutralisé et vestimentairement laïcisé du rite, et c'est l'initié qui, d'objet du rite, devient acteur principal » (Centlivres, p. 195). Ce renversement des rôles impliquerait, selon l'auteur, un rapport à peine médiatisé entre l'homme et la transcendance. Au Québec, dans la cérémonie du baptême actuel, la participation de la « communauté » a été mise de l'avant, c'est-à-dire qu'il y a un effort pour maximiser les interventions de parents et de relations des deux ou trois nouveau-nés à baptiser. Dans le contexte québécois, malgré ce rôle plus actif de la « communauté », il semble toutefois que le prêtre continue de s'inscrire dans une gestuaire sacrée spécifique et que demeure la prépondérance de l'autorité cléricale. Est-il à prévoir qu'au Québec le clerc deviendra ce « témoin neutralisé » dont parle Centlivres ? Cet aspect pourrait constituer une piste de recherche intéressante en ce qui concerne le rite dans la post-modernité.

Ce serait une erreur de ne placer les pouvoirs du rite baptismal qu'entre les mains du clergé. Si l'Église règle les structures d'encadrement et de production du baptême, elle n'est pas le seul acteur à y rencontrer devoirs et bénéfices. Il y a aussi l'enfant, bien sûr, qui est nommé et introduit dans l'espace social et sacré. Par ailleurs, le groupe qui entoure l'enfant y trouve aussi son compte, comme nous avons pu le constater à la partie intitulée « Enjeux de parenté ».

Annexe 3

L'enfant, le couple et l'État

Depuis une centaine d'années, l'État (niveaux provincial et fédéral) a dû prendre en compte l'évolution des mœurs et des transformations relatives à la famille et à l'enfant. Voici, succinctement, un rappel de certains faits historiques.

Enfant et filiation

- 1892 : diffusion illégale de l'information sur la régulation des naissances et des produits contraceptifs ou abortifs. Avortement considéré comme homicide par le Code criminel.
- 1924 : 1^{ère} loi sur l'adoption.
- 1925 : *Loi relative aux enfants trouvés*, en vigueur jusqu'en 1959.
- 1926 : Nouveau système d'enregistrement des actes de l'État civil.
- 1940 : 2^{ième} loi sur l'adoption.
- 1969 : Avortement légalisé si danger pour la santé de la femme, art. 251, Code criminel.
- 1981 : Entrée en vigueur du *Livre II du Code civil du Québec* relatif au droit de la famille (égalité des conditions de l'enfant quelle que soit son origine ; loi portant sur le nom de famille ; ...).
- 1987 : Sanction du projet de loi 20 portant réforme sur le droit des personnes, des successions et des biens : modifie la gestion de l'état civil au Québec.
- 1988 : Déclaration d'inconstitutionnalité de l'article 251 du Code criminel rendant l'avortement illégal.
- 1989 : Aucune personne ne peut s'opposer à la décision d'avortement d'une femme.
- 1994 : Privatisation des registres de l'Église.
- 1997 : Pour la 3^e fois, la Cour suprême du Canada refuse de reconnaître le fœtus comme une personne ayant des droits juridiques.
- 2002 : *Loi instituant l'union civile et établissant de nouvelles règles de filiation*. — Code civil : article de loi autorisant les juges à ordonner une analyse du profil d'ADN dans une action relative à la filiation.

Couples

- 1915 : La femme mariée peut succéder à son mari décédé.
- 1964 : Loi sur la capacité juridique de la femme mariée.
- 1968 : Loi instituant le mariage civil — Instauration du divorce.
- 1969 : Loi sur les régimes matrimoniaux et l'établissement de la société d'acquêt.
- 1977 : Destitution de l'autorité paternelle. Co-tutularité de l'autorité parentale dévolue aux père et mère.
- 1979 : Égalité juridique des conjoints.
- 1999 : Loi modifiant diverses dispositions législatives concernant les conjoints de fait.
- 2001 : Élargissement des prestations de maternité, parentales ou d'adoption d'assurance emploi : maximum de 50 semaines rémunérées.
- 2002 : *Loi instituant l'union civile.*
- 2003 : La Cour d'appel de l'Ontario déclare inconstitutionnelle la loi canadienne sur le mariage et reconnaît le mariage entre personnes du même sexe.

Réformes, lois et prestations

- 1869 : *Acte concernant les écoles d'industries* (enfants errants, orphelins, abandonnés, incontrôlables, ... de moins de 14 ans).
- 1914 : Église et institutions privées de charité pourvoient à l'assistance sociale et à l'éducation.
- 1921 : *Loi de l'assistance publique.* Intervention de l'État dans le domaine du bien-être social.
- 1923 : Déclaration internationale des droits des enfants. Reformulations 1948, 1959.
- Vers 1930 : Sociétés d'aide à l'enfance.
- 1937 : Loi d'assistance aux mères nécessiteuses ayant deux enfants ; aucune aide aux filles célibataires ou séparées.
- 1943 : Instruction obligatoire.
- 1944 : Loi fédérale prévoyant la création d'un programme d'allocations familiales.
- 1946 : Restructuration et création du ministère du Bien-Être social et de la Jeunesse.
- 1961 : Création du ministère de la Famille et du Bien-Être — Augmentation des allocations d'assistance sociale.
- 1964 : Création du ministère de l'Éducation et du Conseil supérieur de la famille.
- 1967 : Instauration d'un régime québécois d'allocations familiales.
- 1969 : Loi sur l'aide sociale définissant la notion de famille, de "chef de famille" et d'enfant à charge. L'État prend directement en charge filles-mères et enfants qui bénéficient d'allocations d'aide sociale.

- 1970 : Création du ministère des Affaires sociales (fusion du ministère de la Famille et du Bien-Être et du ministère de la Santé).
- 1971 : *Loi sur les services de santé et les services sociaux*.
- 1975 : Adoption de la Charte des droits et libertés de la personne.
- 1979 : *Loi sur la Protection de la Jeunesse*. DPJ devient responsable de l'adoption ; dissolution des sociétés d'adoption ; création du Secrétariat à l'adoption.
- 1982 : Adoption de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne.
- 1984 : Création du Secrétariat à la politique familiale.
- 1988 : Création du Secrétariat à la famille et nomination d'un ministre.
- 1997 : Création du ministère de l'Emploi et de la Solidarité sociale et du ministère de la Famille et de l'Enfance.

Faits sociaux

- 1970 : le taux de fécondité baisse à 2,09 alors qu'il doit être au moins égal à 2,1 pour que le maintien de l'effectif d'une population soit assuré.
- 1991 : 76,5% des jeunes couples (moins de 25 ans) vivent en union libre.
- 1997 : 62,8% des premiers enfants naissent hors-mariage.

Annexe 4

Procréa Cliniques

Résumé d'entrevue téléphonique, réalisée en août 2003, avec Mme Louise Raymond, coordonnatrice des Laboratoires en Reproduction humaine et coordonnatrice du Centre de Cryoconservation, PROCRÉA Cliniques, Montréal.

Créé en 1990, PROCRÉA Cliniques regroupe des services de fertilité, des laboratoires diagnostiques, le dépistage prénatal et un Centre de Cryoconservation (PROCRÉA Cliniques, en ligne). Le Centre de Cryoconservation de PROCRÉA Cliniques s'est constitué à partir de la banque de sperme de l'hôpital Maisonneuve-Rosemont créée en 1975.

DON :

Q- Quelles sont les conditions pour être « donneur de sperme » et « donneuse d'ovule » ?

LR- Les dons de sperme et d'ovule se font plus ou moins à partir des mêmes conditions. Pour les dons de sperme, il faut être en bonne santé, être âgé entre 18 et 40 ans, ne pas avoir d'antécédents familiaux tels que des maladies transmissibles (ex. le diabète), et avoir une vie sexuelle stable. Le spermogramme doit être au-dessus des normes. Il faut aussi répondre aux exigences de Santé Canada : ce ministère a produit un questionnaire servant à dépister des critères d'exclusion tels que tatouage, consommation de drogues fortes, pratiques sexuelles à risques, etc. Depuis peu, un dépistage du virus du Nil est exigé.

Concernant les dons d'ovule, les conditions sont à peu près semblables, exception faite de l'âge : la donneuse doit avoir entre 18 et 35 ans.

Les conditions chez PROCRÉA sont très élevées, et dépassent celles requises dans d'autres pays tels que la France.

D'autres critères autres que la santé physique sont aussi investigués. Le futur donneur doit répondre à un questionnaire concernant ses antécédents familiaux sur trois générations. Il répond à ce questionnaire chez lui et non pas en clinique. En plus d'une rencontre avec un médecin urologue, le donneur peut être référé à un spécialiste en génétique si certains problèmes sont décelés dans ses antécédents familiaux. Lors des entrevues, il est possible qu'un éventuel donneur ne soit pas retenu s'il présente un discours incohérent, par exemple. Cependant, aucun test psychologique n'est demandé.

Il n'est pas exigé d'être de nationalité canadienne. Toutefois, il est difficile de recruter d'autres types que caucasien. À Toronto, où le bassin immigrant est plus élevé, il y a davantage de donneurs noirs ou asiatiques.

Le donneur peut ne pas déjà être père, bien qu'une éventuelle paternité permette de penser que le sperme d'un tel donneur sera fécondant. Un donneur qui a déjà été père risque aussi d'être plus impliqué dans cette démarche.

Q- Le donneur est-il rémunéré ? Comment se fait le recrutement ?

LR- Le donneur est rémunéré en raison de ses déplacements : il reçoit \$50.00 par don. Le processus du don est très exigeant (prises de sang, d'urine, questionnaire, etc.) et la rémunération est peu élevée en fonction des obligations.

Ce qui semble motiver les donneurs est l'idée qu'ils viennent en aide à des couples infertiles. Souvent, les donneurs ont connu des couples infertiles qui ont fait la démarche d'une procréation assistée et cela les a sensibilisés au problème.

PROCRÉA recrute des donneurs deux fois par année par l'intermédiaire de journaux étudiants. Mais beaucoup d'emphase est mise sur le recrutement de bouche à oreille.

Le *Projet de loi C-13* est en troisième lecture. Lorsque ce projet sera sanctionné, les banques de sperme ne pourront plus dédommager les donneurs. Il est à noter qu'en France, après avoir interdit de rémunérer les donneurs, la loi a été modifiée pour permettre cette rémunération et augmenter le ratio de donneurs. Actuellement, il n'y a pas de surplus dans

les banques de sperme au Canada. En 1999, Santé Canada a fait détruire (destruction volontaire de la part des banques de sperme) des milliers d'échantillons suite à un cas de contamination par chlamydia en Colombie-Britannique. Cette intervention a créé une pénurie encore très difficile à surmonter. De plus, les exigences pour produire des paillettes¹²⁷ de sperme sont très élevées : il faut environ neuf mois pour libérer une paillette, celle-ci devant être mise en quarantaine durant six mois.

Mentionnons toutefois que la technique de l'ICSI (micro-injection de spermatozoïdes dans l'ovule) permet aux couples dont l'homme souffre d'infertilité d'espérer engendrer un enfant. Cela a pour conséquence de diminuer les besoins de dons de sperme.

Q- Combien de dons un donneur peut-il faire ?

LR- Un donneur fait en moyenne 100 dons dans l'intervalle de un an. On recueille 500 paillettes par donneur ; cinq paillettes par don sont donc congelées. La moitié d'un échantillon de sperme sert aux tests de dépistage et d'exclusion.

Q- Un donneur peut contribuer à combien de grossesses ?

LR- PROCRÉA permet que le sperme d'un donneur contribue à dix ou quinze grossesses pour la région de Montréal. Mais le donneur peut aussi contribuer à des inséminations à l'extérieur de sa zone (par exemple au Nouveau-Brunswick ou en Gaspésie). Toutefois, le taux de contribution varie selon la densité de population où la grossesse a lieu : au Lac St-Jean et à Québec, le nombre de contributions est moindre que dans la région métropolitaine. Le gouvernement canadien ne fixe pas de limite. Les critères actuels ont été mis en place dès les débuts de la cryoconservation en 1975.

¹²⁷ « Le sperme est conservé dans des paillettes (petits tubes en plastique) de 0,5 ou 1 ml qui sont entreposées dans des bombones cryogéniques remplies d'azote liquide, à une température de -196° C. Ainsi conservés, les échantillons pourront servir de nombreuses années plus tard et auront préservé environ 80 % de leur motilité après décongélation. » (PROCRÉA Cliniques, en ligne).

Q- Au Québec, y a-t-il un surplus de sperme en banque ou un manque de donneurs ? Est-ce la même chose au Canada ?

LR- Il y a un manque de donneurs au Québec et au Canada. 80% des banques canadiennes achètent des échantillons de sperme aux États-Unis. Le coût est élevé, soit en moyenne 300.00\$ U.S. par échantillon en plus des frais de transport. PROCRÉA et REPRODÉ à Toronto sont les plus grosses banques à faire leur propre recrutement. Il peut arriver que PROCRÉA achète du sperme chez REPRODÉ en raison de la diversité ethnique des échantillons.

Q- PROCRÉA est l'une des plus grandes banques de sperme de donneurs au Canada. Combien de donneurs ont contribué à ce jour à la banque de PROCRÉA ?

LR- Depuis 1975, il y a eu de 75 à 100 donneurs.

Q- Concernant les informations non-identifiantes du donneur, des renseignements sont-ils transmis aux futurs parents ?

LR- PROCRÉA ne transmet aucune information aux futurs parents. Il existe toutefois des banques de sperme qui fournissent un catalogue aux clients ; ces derniers peuvent effectuer un choix quant aux éventuels donneurs. La clinique ontarienne REPRODÉ procède de cette façon.

Q- Est-il demandé au donneur s'il accepterait de rencontrer un enfant issu de ses gènes si cet enfant était majeur et le demandait ?

LR- PROCRÉA ne fait pas une telle demande. L'anonymat est total et permanent. En Suède, où le don de sperme n'était pas nécessairement anonyme, il y a eu de mauvaises expériences.

Q- Qu'en est-il des dons d'ovocytes ?

LR- Il ne peut y avoir de banque d'ovocytes car les ovocytes ne se congèlent pas. Les dons demeurent anonymes. On demande à un couple qui reçoit des ovules de recruter une donneuse. Cependant, le couple ne recevra pas les ovules de cette donneuse, mais plutôt ceux d'une autre personne qui leur est anonyme. PROCRÉA ne recrute pas de donneuses d'ovocytes. La limite d'âge de celle qui reçoit l'ovule est de 50 ans. Le programme a été mis en place il y a un an.

INSÉMINATION :

Q- Y a-t-il des conditions d'admissibilité si une personne veut avoir recours à une insémination avec donneur de sperme ?

LR- Une nouvelle loi québécoise concernant l'union civile¹²⁸ a été adoptée en juin 2002. Cette loi encadre entre autres les droits et les responsabilités des parents (seuls, homosexuels et hétérosexuels) face à l'enfant. Ainsi, les femmes seules et les femmes homosexuelles en couple peuvent maintenant recourir au traitement. Depuis septembre 2002, PROCRÉA répond aux demandes de ces clientes.

Quant à l'âge de la cliente, on ne retient pas ce critère mais plutôt le taux de follitropine (FSH) qui indique si la condition physique de la cliente permet ou non l'insémination.

Q- Pour l'insémination, pourrait-il arriver que le conjoint de fait puisse ne pas avoir été avisé du projet parental de sa conjointe ?

LR- Les demandes faites par les femmes seules sont acceptées. Il pourrait arriver qu'une femme n'avise pas son conjoint de fait de son projet parental. Mais dans un tel cas, PROCRÉA ne pourrait intervenir. PROCRÉA Cliniques juge néanmoins de son devoir de discuter avec les femmes célibataires de l'importance de choisir un tuteur légal à l'enfant. Par ailleurs, lorsqu'un couple hétérosexuel ou homosexuel fait une demande, le/la conjoint/e doit signer une feuille de consentement à la procréation assistée.

¹²⁸ Loi instituant l'union civile et établissant de nouvelles règles de filiation.

Q- Les clients doivent rencontrer un psychologue/psychiatre dans le cas de l'insémination avec donneur. Pourquoi ?

LR- Le but de cette rencontre est d'aider les clients dans leur cheminement. Pour l'instant, aucune loi n'oblige cette démarche, mais le *Projet de loi C-13* exigera que les cliniques offrent le service d'un psychologue/psychiatre. Pour ce qui est de la fécondation in vitro, chez PROCRÉA il n'est pas obligatoire de rencontrer un psychologue mais cela est possible si le client le demande.

Concernant le don d'ovule, le processus technique est éprouvant pour la donneuse et elle doit, elle aussi, rencontrer un psychologue.

Q- D'après le site Internet de PROCRÉA, l'attribution de spermés se fait selon des critères tel que la race, le groupe sanguin et les caractéristiques physiques. Est-ce qu'on tient aussi compte de critères comme : la religion, le lieu d'origine (région), la langue maternelle, le niveau de scolarité, la situation professionnelle, ... ?

LR- Les critères sont essentiellement physiques (couleur des yeux, des cheveux, groupe sanguin, etc.). L'éducation ou le niveau socio-professionnel n'entrent pas en considération. Cependant, le lieu d'origine d'un donneur ne doit pas correspondre à celui qui reçoit : ainsi, un couple originaire du Lac St-Jean ne peut recevoir le sperme d'un donneur originaire du même lieu. Il en va de même du nom de famille qui ne doit pas être semblable. Ces critères ont pour but d'éviter le risque de maladies héréditaires qui se développent dans des petites populations isolées.

Q- Qui fait le choix pour l'attribution de gamètes ? Les parents sont-ils consultés ?

LR- C'est le personnel du laboratoire en reproduction humaine qui fait le choix quant à l'attribution de gamètes. Les clients ne sont pas consultés. L'équipe du laboratoire ne connaît pas les clients, ceux-ci sont simplement identifiés par des codes. Quant au médecin et à l'équipe qui procèdent à l'insémination ou à la fécondation in vitro, ils ne savent rien du donneur, pas même son code.

Q- Les clients peuvent réserver du sperme d'un même donneur pour une 2^{ième} ou une 3^{ième} grossesse. Est-ce fréquent ?

LR- Environ 20% des clients procède de cette manière lorsqu'ils ont le projet d'autres grossesses. Lors de la première demande, ils sont informés de cette possibilité.

Q- Une femme qui aurait du sperme qui ne vient pas de votre banque (ex. sperme d'une connaissance ou acheté sur un site Internet) peut-elle demander à un médecin de PROCRÉA de lui faire une fécondation *in vitro* ou une insémination ? Ou bien PROCRÉA n'utilise que le sperme du conjoint ou de sa banque ?

LR- PROCRÉA exige de connaître l'origine du sperme et n'accepte pas de sperme issu d'une banque sur l'Internet. Cependant, une cliente peut acheter des paillettes chez REPRO-MED, en raison de l'éventail de nationalités, et procéder à la reproduction assistée chez PROCRÉA. De même, une autre personne peut désirer avoir des informations non identifiantes sur le donneur et choisir le sperme par catalogue (chez REPRO-MED, par exemple).

STATISTIQUES :

Q- PROCRÉA comprend deux centres de fertilité situés à Québec et Montréal. Combien y a-t-il eu de conceptions *in vitro* depuis l'ouverture en 1990 ?

LR- Il y a eu environ 1 200 à 1 300 naissances.

Q- Où trouver des statistiques concernant l'insémination au Québec ?

LR- Il n'existe pas de statistiques québécoises sur le sujet. Cependant, la Régie de l'assurance maladie du Québec possède les pourcentages d'actes effectués concernant la reproduction assistée. Chez PROCRÉA, 200 à 250 personnes s'inscrivent au programme chaque année. Après six mois de traitement, le taux de grossesse est de 56%. Suite aux nouvelles lois concernant la procréation assistée ainsi que l'union civile autorisant les femmes homosexuelles à recourir à l'insémination, il est à prévoir une augmentation des demandes.

Q- Il y a 23,1% de grossesses cliniques *in vitro*. Quel est le pourcentage de la reproduction “naturelle” ?

LR- Le pourcentage de grossesses non assistées est de 25 à 30%. La marge est minime.

Q- La procréation assistée entraîne le risque de naissances multiples. Ainsi, le taux de jumeaux est de 25%. Combien y a-t-il de triplets par année chez PROCRÉA ?

LR- En général, on ne transfère que deux embryons dans l’utérus. Actuellement, comme la maîtrise des techniques s’accroît, on espère bientôt ne transférer qu’un seul embryon par acte. Il peut arriver des grossesses de triplets, peut-être une ou deux par an. L’an dernier, un transfert de deux embryons a produit des triplets, car un ovule s’est scindé en deux créant ainsi un troisième embryon.

LOI :

Q- En France, il y a un interdit de l’insémination *post mortem* à partir de la congélation des gamètes et des embryons *in vitro* ? Qu’en est-il chez PROCRÉA ? Y a-t-il déjà eu des demandes en ce sens ?

LR- Cette question a fait l’objet d’un gros débat au comité d’éthique de PROCRÉA. Le comité s’est penché sur ce problème et a conclu que la clinique n’offrirait pas l’insémination *post mortem*. Il y a eu toutefois quelques demandes, mais elles ont été refusées.

Par ailleurs, les embryons congelés appartiennent au(x) client(s) et non pas à PROCRÉA. Lorsqu’un couple procède à la technique *in vitro*, ces clients doivent signer un contrat qui mentionne ce qu’il adviendra des embryons dans l’éventualité où le couple se sépare, si un partenaire ou les deux décèdent, etc. Ce contrat est signé devant l’infirmière et le médecin qui doit lui aussi signer.

PROCRÉA procède à la destruction des embryons à la demande du ou des client(s) ou après avoir reçu un certificat de décès du ou des client(s). PROCRÉA ne peut utiliser ces embryons.

Si une femme n'est plus en âge de procréer, il peut arriver que la clinique demande à cette personne si elle veut détruire ou conserver les embryons.

Q- PROCRÉA mentionne sur son site le fait qu'il y ait une absence de loi définissant le cadre légal et les méthodes de procréation assistée au Québec et au Canada. Par ailleurs, la clinique s'est dotée d'un comité d'éthique. Croyez-vous qu'il soit nécessaire que le Canada adopte des lois concernant la procréation assistée ? Si oui, quel genre de lois souhaiteriez-vous ?

LR- PROCRÉA est la seule clinique canadienne qui ait un comité d'éthique. Concernant le *Projet de loi C-13*, il est important qu'un vote ait lieu et qu'une loi régitte le vaste domaine de la procréation assistée. Même si PROCRÉA est en désaccord avec l'intention de ne plus rémunérer les donneurs de gamètes, le centre considère que cette loi est nécessaire.

ASPECTS TECHNIQUES :

Q- Combien de temps un couple peut-il conserver des embryons congelés¹²⁹ ?

LR- Actuellement, aucune norme n'est imposée au Canada. En général, la limite est liée à l'âge de la mère à qui appartient les embryons.

Q- Que fait PROCRÉA des embryons en surplus ?

LR- Il n'y a pas de projet de recherche sur les embryons chez PROCRÉA. Par ailleurs, lorsque des parents envisagent de détruire des embryons congelés, il peut parfois arriver que PROCRÉA leur demande que ces embryons soient utilisés pour des mises au point techniques.

Q- Techniquement, peut-on choisir le sexe des embryons ?

¹²⁹ Le coût annuel de congélation d'embryons est de 750\$; l'entreposage d'embryons congelés 200\$ (site web Procréa Cliniques, <http://www.procrea.qc.ca/>).

LR- Le « sexage » ne fait l'objet d'aucune loi au Canada. PROCRÉA a néanmoins choisi de ne pas en faire. La seule exception concerne les cas où une maladie est reliée à un sexe déterminé.

Q- Afin d'éviter les grossesses multiples, PROCRÉA ne favorise pas le transfert de plus de deux embryons de bonne qualité. Jusqu'où se fait le tri génétique des embryons in vitro ?

LR- PROCRÉA ne fait aucun diagnostic pré-implantatoire sans raison médicale approuvée par le comité d'éthique.

LE SECRET :

Q- Il est possible que des parents qui ont eu recours à une insémination avec donneur décident de ne jamais en informer leur enfant. Face à cela, comment se situent les intervenants chez PROCRÉA ?

LR- La situation décrite est évidemment possible. Lors de la rencontre obligatoire avec la psychologue, la question est posée aux parents pour qu'ils envisagent cette problématique et trouvent une réponse qui les satisfasse. Cependant, aucune intervention n'est faite car cette décision est celle des parents.

RISQUES :

Q- En Angleterre, une 1^{ière} étude de grande ampleur est actuellement menée pour évaluer les éventuelles conséquences des techniques de procréation assistée sur la santé des enfants ainsi conçus. D'un autre côté, il y a des études qui mettent en doute l'absence de risques de ces techniques sur la santé des enfants. Certains chercheurs remettent en question des techniques comme l'ICSI qui leur semble intrusive. PROCRÉA ne mentionne pas vraiment cette interrogation sur la santé des enfants dans la section des risques et problèmes liés à la FIV. Pourquoi ?

LR- Les études qui ont été menées jusqu'à date ne sont pas convaincantes. Il y a eu deux recherches en Australie qui mentionnaient la possibilité de malformations et autres problèmes. Cependant, il y a eu des critiques concernant la manière dont ces enquêtes ont été menées (l'échantillonnage, etc.). Si des tests génétiques n'ont pas été faits avant les interventions, il est possible que même pour une procréation naturelle des problèmes identiques se seraient manifestés. Mentionnons cependant qu'il arrive que des jumeaux aient un plus petit poids que la moyenne, ce qui peut occasionner certains problèmes.

Quant à l'ICSI, cette technique n'est pas pratiquée d'emblée ; l'intervention est faite lors de situations très spécifiques (ex : facteur mâle sévère).

Jusqu'à aujourd'hui, les enfants fécondés *in vitro* chez PROCREA n'ont pas plus d'anomalies que les autres enfants.



1940-1941