

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

183 | 2007

Comment être parents ?

L'apport des familles homoparentales dans le débat actuel sur la construction de la parenté

Anne Cadoret



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25136>

DOI : 10.4000/lhomme.25136

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2007

Pagination : 55-76

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Anne Cadoret, « L'apport des familles homoparentales », *L'Homme* [En ligne], 183 | 2007, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25136> ; DOI : 10.4000/lhomme.25136

L'apport des familles homoparentales

dans le débat actuel sur la construction de la parenté

Anne Cadoret

COMMENT DEVIENT-ON et conçoit-on une famille aujourd'hui ? À qui pouvons-nous attribuer le terme de parents lorsque nous avons affaire à des familles adoptives, à des personnes ayant eu recours à l'aide médicale à la procréation, à des familles recomposées ou encore à des familles homoparentales ?

La tradition occidentale avait fondé la parenté sur l'adéquation de la parenté sociale à la parenté biologique, nous incitant à croire que la connaissance du biologique expliquerait en dernière instance la parenté puisque nos parents étaient nos géniteurs ; nous avons deux parents, un père, une mère, un montage de parenté que nous pouvions décrire mais que nous n'interrogeons pas. Puis, avec le développement de la connaissance biologique de la procréation concomitant de la diversification des configurations familiales et permettant de dissocier la sexualité de la procréation, la construction familiale s'est compliquée : les deux géniteurs ne sont plus d'office les deux parents de l'enfant, puisque ce dernier n'est plus forcément issu du corps de ces deux géniteurs. Aujourd'hui, les deux parents ne font donc plus toujours coïncider de la même manière, pour l'un et l'autre, production de l'enfant et reproduction familiale.

Comment dès lors, en ce début du XXI^e siècle, combinons-nous le biologique et le social, dans une même unité familiale ? Pouvons-nous encore soutenir que la parenté est naturelle ? Si ce n'est pas le cas, comment alors penser les rapports nature/culture ? Quelle est la vérité de notre parenté,

Cet article doit beaucoup aux discussions que j'ai pu avoir avec mes collègues, particulièrement Jeanette Edwards, Carles Salazar, Joan Bestard, Enric Porqueres i Gené, Diana Marre, Marit Melhuus et Jérôme Wilgaux, lors d'une recherche européenne intitulée « Public Understanding of Genetics : A Cross-Cultural and Ethnographic Study of the "New Genetics" and Social Identity ».

ou plutôt quel est son régime de vérité ? Est-il fondé objectivement sur les seuls gènes ou, au contraire, se base-t-il sur une expérience personnelle, liée à une famille, une situation, et combinant plusieurs éléments ?

Après avoir rappelé la manière dont on a posé le débat, et l'impossibilité d'une nature sans culture, c'est-à-dire sans immédiate interprétation symbolique du corps humain, je tenterai de comprendre comment des familles homoparentales lesbiennes ayant eu recours à l'insémination avec donneurs peuvent « faire famille ». Leurs propres montages de parenté – par exemple, le nom de père qu'elles donnent ou refusent au géniteur – me semblent soulever des questions importantes dans ce débat actuel sur la construction de la parenté.

Le corps ne se réduit pas au biologique

La nature est toujours de la culture

L'empire du biologique

Depuis une quinzaine d'années, de nombreux écrits attestent que la parenté occidentale est redevenue un objet important de l'anthropologie¹. Ce renouveau me semble marqué par deux grandes tendances : l'une réside en l'intérêt actuel pour l'étude de la parenté dans notre propre champ géographique ; l'autre en la manière d'y aborder le vieux débat nature/culture. En effet, pendant plus d'un demi-siècle, l'étude de la parenté concernait principalement les sociétés exotiques considérées comme dignes d'intérêt en raison de l'étrangeté de leurs systèmes. La coupure entre les sociétés dites « primitives » et les sociétés occidentales fut en effet d'abord conçue sous le mode d'une coupure épistémologique entre nous – qui, forts de notre connaissance du processus physiologique de la procréation, demandons aux géniteurs d'être les parents de l'enfant qu'ils ont « produit » – et les autres – qui, ignorant le fait biologique, peuvent donc, sans trop se préoccuper de l'adéquation entre géniteurs et parents, élaborer des constructions insolites de la parenté (Copet-Rougier 2000).

David Schneider² affirmait l'ancrage biologique de notre parenté :

« Kinship is whatever the biogenetic relationship is. If science discovers new facts about biogenetic relationship, then that is what kinship is and was all along, although it may not have been known at that time » (1980 : 23).

1. Tels Franklin & McKinnon (2001), Ginsburg & Rapp (1995), Gullestad & Segalen (1995), Strathern (1992), Weston (1991), Barry (2000).

2. Il est encore aujourd'hui difficile de commencer un article sur la parenté sans se référer à Schneider : j'en donnerai pour exemple l'ouvrage de Franklin & McKinnon (2001), dont la majorité des dix-sept articles s'appuient (en le critiquant) sur *American Kinship* (1980).

Il dénonçait alors l'ethnocentrisme des anthropologues occidentaux, leur reprochant de voir les sociétés étudiées à travers le prisme de leur propre culture occidentale, employant des outils appropriés à celle-ci mais inadéquats aux sociétés exotiques³. Cependant, je ne pense pas que David Schneider soit allé jusqu'au bout de sa critique, c'est-à-dire qu'il ait interrogé les origines de cet ethnocentrisme pour démontrer, déconstruire la parenté occidentale. Il n'a pas cherché à comprendre « kinship in the making ». En effet, s'il démontre que le système de parenté dans les États-Unis des années 1950-1960 (plus précisément de la classe moyenne et blanche) fonde la « bonne » parenté sur la biologie, c'est-à-dire impose les géniteurs en parents, en père et mère dûment mariés, il ne s'interroge pas sur la raison de ce fondement (Cadoret 2005), et prend cette dilution de la parenté dans la biologie comme une vérité première érigée en dogme. Pourtant, la seule naissance d'un bébé ne suffit pas à faire une personne humaine : une organisation sociale est nécessaire à la transformation de l'« enfant sauvage » en un être humain, ne serait-ce que par l'attribution de parents à cet enfant. Edmund Leach avait lui-même bien démontré dans son article « Virgin Birth »⁴, que toutes les sociétés élaborent diverses croyances de parenté qui échappent à la logique procréative pour s'appuyer sur d'autres principes symboliques, « variantes qui se rattachent à un même thème structurel : celui d'une topographie métaphysique délimitant les rapports existants entre les hommes et les dieux » (1980 : 78) . Nous devons alors nous interroger sur la topographie métaphysique que nous mobilisons lorsque nous fondons notre système de parenté sur le fait biologique.

Production et reproduction : première distinction

Ce cantonnement de la parenté occidentale aux relations strictement biologiques peut expliquer le désintérêt des anthropologues, jusqu'à son renouveau et un regain d'attention dus au développement des connaissances et techniques procréatives liées à la contraception puis à l'assistance médicale à la procréation. La première de ces techniques, la contraception, a permis une émancipation des femmes quant à l'enfantement (« Un enfant quand je veux et si je veux »), qui est allée de pair avec une plus grande autonomie professionnelle et un autre regard sur la vie familiale. La seconde, l'assistance médicale à la procréation, a coupé complètement

3. Par exemple, des questions telles que « Qui est ton père ? Qui est ta mère ? », essentielles pour nous notamment dans la construction de généalogies, mais qui n'ont pas forcément beaucoup de sens, ou qui n'ont pas le même sens pour ces autres sociétés (cf. Meillassoux 2000).

4. In *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, pp. 39-49 et repris en 1980 avec d'autres textes du même auteur. C'est à cette dernière publication que je me réfère.

le lien entre sexualité et procréation. Déjà, avec la contraception, une sexualité sans procréation était devenue possible ; avec la procréation médicalement assistée, une procréation sans sexualité le devint aussi.

Cette coupure a achevé de délier le nœud gordien entre sexualité, procréation, alliance, filiation. Ce nœud avait déjà été mis à mal avec la loi sur l'adoption de 1966, suivie de la loi sur la filiation de janvier 1972, qui permettait à l'enfant naturel reconnu par ses deux parents de devenir semblable à l'enfant légitime et validait ainsi une double filiation sans alliance. Depuis cette dernière date, parents et géniteurs, mais aussi parents et époux ne se confondent plus obligatoirement et la voie s'ouvre à la diversification des configurations familiales : l'adoption n'est plus une affaire familiale cachée, et se pose de plus en plus la question du dévoilement des origines de l'enfant adopté ; le pourcentage d'enfants nés de parents concubins atteint presque 50 % des naissances aujourd'hui ; le nombre des familles ayant recours à l'aide médicale à la procréation augmente ; les familles recomposées, pour lesquelles la filiation perdure à l'alliance rompue tandis qu'une nouvelle alliance recouvre la première, deviennent monnaie courante ; enfin, apparaissent depuis quelques années les familles homoparentales.

Cette diversification suscite de nombreuses interrogations sur ce qui constitue la vérité fondatrice de la famille. S'agit-il de la volonté, soumise alors à l'incertitude de l'individu et de son histoire, ou de la loi fondée sur des décisions humaines et politiques ? Ne serait-ce pas plutôt le matériau humain conçu comme préalable à l'existence de la société ? Ces trois instances sont-elles nécessaires ou l'une d'elles l'emporterait-elle sur les deux autres pour établir la filiation ? Quelle importance attribuer à la procréation dans la constitution de l'individu, mais aussi quelle importance accorder à la procréation dans la constitution d'une parenté ?

Production et reproduction : seconde distinction

Le vieux débat nature/culture est relancé avec un déplacement du terme nature qui devient biologique, puis gène ; ces mots sont utilisés en général sous leur forme substantivée : le biologique, le génétique. Étudier la « nature » de la parenté occidentale revient encore à étudier son ancrage biologique et la manière dont il est évoqué afin de révéler l'ordre symbolique qui le sous-tend. Par exemple Sylvia Yanagisako et Jane Collier s'interrogent sur la représentation de l'atome de parenté, tel qu'il est donné par Claude Lévi-Strauss pour mettre en scène les deux sexes :

« The standard units of our genealogies, after all, are circles and triangles about which we assume a number of things. Above all, we take for granted that they represent two naturally different categories of people that the natural difference between them is the basis for human reproduction and, therefore, kinship » (Yanagisako & Collier 1987 : 32).

Dans cette naturalisation de la parenté est dénoncée la naturalisation de la domination masculine⁵, sans que pour autant les effets du rôle et de l'emprise de la connaissance biologique quant à la détermination même d'un lien de parenté soient questionnés.

Cette interrogation accompagne la reprise de la distinction entre production et reproduction. Ainsi Marilyn Strathern dissocie-t-elle la parenté productive ancrée dans la biologie et ses manipulations (comme les modifications génétiques) de la reproduction humaine, de la parenté reproductive. La première, la parenté productive, donne une individualité et une personnalité à l'embryon faites de ses substances génétiques. La seconde, la reproduction, indique un recommencement : « Reproduction commonly means to bring into existence something that already exists in another form », nous rappelle Marilyn Strathern (1995 : 354). Le mot reproduction recouvre en effet plusieurs sens et peut signifier une copie, une rénovation (*making anew*), mais aussi une représentation symbolique, une évocation. Reproduire implique alors un travail sur des éléments existants et une manière de faire siens ces éléments existants.

Marilyn Strathern cherche à comprendre les conséquences des nouvelles techniques procréatives sur cette dichotomie production/reproduction dans notre contexte occidental. Comme nous l'avons vu, pendant longtemps, production et reproduction de l'enfant ont été réparties entre les mêmes acteurs, les père et mère, à l'intérieur de l'unité familiale (modèle étudié par Schneider), tous les deux responsables de la production et de la reproduction de l'enfant. L'évolution des configurations familiales avec le développement de l'adoption, des familles recomposées et de l'aide médicale à la procréation va donc mettre à mal le recouvrement entre fabrication et reproduction de l'enfant. Les géniteurs de l'enfant ne sont plus obligatoirement ses parents. Aujourd'hui (1995 : 352),

« Dispersed kinship is constituted in dispersed conception ; it includes those who “produce” the child with assistance as well as those who assist. As a consequence, there thus exists a field of procreators whose relationship to one another and to the product of conception is contained in the act of conception itself and not in the family as such ».

Tout le débat, actuel et à venir, va porter sur les liens entre ces producteurs et reproducteurs de l'enfant ainsi qu'entre ces producteurs et l'enfant lui-même : « Procreation creates a kinship that was formed first and foremost in biogenetic relations », ajoute Marilyn Strathern.

Je voudrais tout d'abord retenir que ce lien n'est que biogénétique et qu'il est intéressant de s'arrêter sur son mode de connaissance. Marilyn Strathern souligne l'autonomie des gènes par rapport à leurs donneurs et

5. Cf. à ce sujet le recueil d'articles écrits entre 1970 et 1989 par Nicole-Claude Mathieu (1991).

la personnalité de ces derniers. Plus la science permet la connaissance pure des gènes (du génome), moins il devient nécessaire d'établir des relations avec les donneurs :

« The more knowledge Euro-Americans have of the likelihood of disorders being transmitted and the more accurate tracing of genetic components, the less necessary it becomes to know the identity of the parent. More kinship, fewer relatives » (*ibid.* : 356-357).

L'odeur de parenté

Que signifie cette coupure entre production et reproduction ? S'il y a coupure, peut-on déjà parler de parenté au stade de la production ? Je demeure intriguée par la qualification de ce lien en relation de parenté, comme semble le faire Marilyn Strathern dans la phrase citée ci-dessus ; et je me demande quelle est la nature de ce lien. S'agit-il de « l'odeur de parenté » dont parlait déjà au XI^e siècle Pierre Damien, et qui empêche un mariage entre des personnes déjà liées pour mieux le permettre dès que s'arrête cette proximité, c'est-à-dire dès que les individus ne se sentent plus appartenir au même cercle de parents : « Là où manque la main de la parenté, qui rassemblait ceux qu'elle avait saisis, le mariage lance aussitôt son grappin pour ramener celui qui s'écarte », relève Françoise Héritier (1981 : 150) en citant Pierre Damien. « Odeur de parenté » dont le rôle n'était pas tant de révéler l'identité d'une personne que d'organiser l'échange social à travers l'échange matrimonial, de désigner les épousables et les non-épousables ; il s'agit alors d'élaborer ce lien social de l'alliance en *se représentant* le corps et en choisissant les substances significatives, lesquelles vont déterminer la personne et les ancêtres qui se retrouvent en elle. D'une certaine manière, la relation de parenté s'objective dans un corps.

Il me semble intéressant de saisir la manière dont se constitue cette « odeur de parenté ». Se limite-t-elle aux gènes, à la connaissance procréative, comme une approche simpliste des origines tendrait à nous le faire croire ? Ou inclut-elle immédiatement, dès son processus de connaissance, d'autres éléments, certains aussi corporels (comme le cytoplasme) et d'autres, sociaux ou symboliques ? Comprendre la manière dont notre société occidentale construit l'identité de l'individu, et trace son origine, nécessite de faire un détour par une autre culture afin d'acquérir la distance nécessaire à l'interrogation de notre propre société ; je m'appuierai de nouveau sur les travaux de Françoise Héritier chez les Samo, société du Burkina Faso. Travaillant sur l'alliance et les pratiques matrimoniales, Françoise Héritier a été amenée à réfléchir aux logiques de construction de la personne, à comprendre les racines de l'identité afin d'expliquer les prohibitions matrimoniales.

Les Samo sont patrilinéaires ; cependant, aux interdictions habituelles d'épouser dans le lignage paternel s'ajoutent des interdictions d'épouser dans le lignage maternel, toutefois limitées à trois générations, après quoi la spécificité de l'apport maternel disparaît. Cette dissolution du maternel s'explique par la composition de la personne samo. Tout Samo est constitué de neuf composantes – à savoir le corps, le sang, l'ombre portée, la chaleur et la sueur, le souffle, la vie, la pensée, le double et le destin individuel – dont certaines proviennent du père, d'autres de la mère ou du dieu :

« Ainsi, les Samo considèrent que si l'enfant tient sa dotation initiale en sang – sur lequel sont greffés le souffle et la vie – de son père, chair et squelette lui viennent du sang de la mère. Le sang lui-même est produit tout au long de la vie, à partir d'une substance gluante qui procède régulièrement ou par accès discontinus de la moelle rougeâtre des os. Ainsi en produisant du sang qui se mêle à celui reçu du père, l'être humain utilise une part substantielle qui lui vient de son grand-père maternel, puisque sa mère a reçu son propre sang de son père. [...] Il y a donc pour tout être nouveau l'idée savante d'une régression à l'infini des apports qui viennent des ancêtres par l'intermédiaire des femmes alors que la dotation qui vient des ancêtres paternels est toujours au premier plan » (Héritier 1984-1985 : 532).

Néanmoins, ces composantes ne suffisent pas à constituer un être social. S'y ajoutent des attributs comme le nom, marqueur décisif de l'appartenance lignagère, ou d'autres le représentant éventuellement comme support d'ancêtres qui s'incarnent en lui, ou de génies – bénéfiques s'ils lui accordent un pouvoir de clairvoyance, maléfiques s'ils lui transmettent la folie. L'individu samo est donc un être composite, à la croisée de composantes matérielles et immatérielles, mais dont l'inscription sociale passe par la nomination : « L'identité samo est le rôle assigné et consenti, intériorisé et voulu, qui est tout entier contenu dans le nom, nom lignager et nom individuel », précise Françoise Héritier (1977 : 69). C'est cette inscription sociale par le nom, par la parole, qui va déterminer la composition corporelle du Samo et non le contraire comme le fait d'être le géniteur de l'enfant. Cela est d'autant plus important à retenir que, dans cette société patrilinéaire, un homme est le père de tous les enfants de sa femme légitime, qu'ils soient nés du premier amant ou des unions secondaires de sa femme⁶ ; et c'est seulement à partir de ce fait de nomination que l'enfant va se voir attribuer le sang de son père ; c'est à partir du symbolique que le biologique va se construire.

6. La règle veut qu'avant d'être remise à son mari, la jeune fille samo entretienne des relations avec un amant de son choix, qui ne peut être son mari. Elle ne rejoint celui-ci qu'après la naissance d'un premier enfant, premier enfant qui sera dit « enfant de » son mari et dont le nom du géniteur ne pourra être prononcé.

Chaque culture choisit ce qu'elle retient comme substances significatives en fonction de la manière dont s'est construit son ordre social et symbolique. Les Samo s'appuient sur des composants du corps pour dire tout le champ social – le soi, l'épousable, l'étranger – mais seulement après que la parole de l'inscription lignagère a ouvert le chemin. Ils nous montrent que la simple production d'un enfant n'est pas suffisante pour instituer un lien de parenté, qu'entre la simple production de l'espèce humaine et la reproduction sociale se glisse une opération intellectuelle, une œuvre de construction de la réalité. Ils nous aident à prendre conscience que si « reproduction commonly means to bring into existence something that already exists in another form », pour reprendre la formule de Marilyn Strathern citée plus haut (1995 : 354), il faut de la parole, du symbolique pour permettre le passage d'une forme à l'autre, de la production à la reproduction. Pourtant, rien n'est jamais dit de cette transformation qui prend la forme de l'évidence. Je vois dans cette métamorphose toujours tue de la production en reproduction comme un tour de passe-passe, car l'une doit prendre la place de l'autre, la reproduction doit recouvrir la production.

La vérité de la filiation

La culture occidentale, depuis l'époque des Lumières, nous a incités à rechercher dans un fait naturel une vérité scientifique, à en démontrer le fonctionnement pour atteindre le noyau dur de ce fait, le rendant ainsi incontestable. Le gène, élément déterminant à l'heure actuelle de la production du corps, relève de cette vérité-là, tout au moins dans les représentations populaires. Il me semble important de nous interroger sur les usages que nous faisons de cette vérité scientifique : que nous donne, quant au savoir de notre propre parenté, la connaissance de nos gènes ? Michel Foucault, analysant les régimes de vérité, distingue deux sortes de vérité : l'une, qu'il qualifie de « vérité-événement » et l'autre de « vérité-démonstration » ; la première spécifique à un lieu, une personne, un moment, la seconde à prétention universelle. Les opérateurs de la première vérité « sont ceux qui possèdent le secret des lieux et des temps, [...] ceux qui ont prononcé les paroles requises ou accompli les gestes rituels, [...] ceux encore que la vérité a choisis pour s'abattre sur eux : les prophètes, les devins, les innocents, les aveugles, les fous, les sages, etc. » (Foucault 2003 : 237). Cette vérité-événement ne relevait pas tant du domaine de la vérité telle que nous l'entendons aujourd'hui que de la force des personnages qui pouvaient imposer « leur vérité » à travers leur victoire, ceux qui supportaient l'épreuve de vérité comme dans les ordales. Alors que le second régime de vérité repose sur une démonstration et une

connaissance de l'objet et non plus sur une connaissance de soi pour surmonter l'épreuve – même s'il faut des intermédiaires pour accéder à ces connaissances, tels les médecins ou les généticiens, sujets particuliers disposant du savoir et des techniques scientifiques pour le construire. Toutefois, en quoi la connaissance de l'objet-gène, de nos gènes, deviendrait-elle notre vérité de personne humaine. En quoi notre connaissance de l'identité du gène serait-elle la connaissance de l'identité de soi ? Ne serions-nous pas, en faisant coïncider la production du corps et la reproduction d'un individu, en train de faire passer une vérité d'objet pour une vérité de personne ?

Car l'exercice de la parenté ne se limite pas à la procréation, mais implique d'autres tâches indispensables à la construction de la personne humaine, tels l'alimentation de l'enfant, l'éducation, la dation d'un nom, la transmission d'un statut. Tâches que notre société a attribuées à des personnages faisant figure de géniteurs. Je vois dans cette attribution le fameux tour de passe-passe qui transforme une production en reproduction, qui cache la reproduction dans la production, dans le fait qu'un enfant a un seul père et une seule mère. Cette attribution passe par nos règles de filiation : l'enfant doit avoir deux parents qui lui donnent un nom de famille et des prénoms, qui détiennent l'autorité parentale, qui l'introduisent dans leurs lignées. Mais cette attribution peut passer par différents montages familiaux, telles les familles adoptives où les parents prennent la place des géniteurs, les familles ayant recours à l'insémination artificielle avec donneur inconnu afin que le père social puisse faire figure de géniteur, ou encore les familles homoparentales. Si dans certains de ces montages, les parents peuvent encore se représenter comme les figures génitrices possibles de leurs enfants, et la fiction filiative fonctionner, cela est impossible pour les familles homoparentales, deux parents de même sexe ne pouvant produire d'enfant et donc faire figure de géniteurs. Les familles homoparentales ne peuvent pas non plus imiter une famille constituée d'un père, d'une mère et de leurs enfants. Elles me paraissent très intéressantes à « décortiquer » car elles présentent des situations de reproduction qui nous révèlent obligatoirement la manière dont le social *fait* la parenté.

Rappelons tout d'abord que les familles homoparentales se déclinent au pluriel, certaines préférant se construire à partir de la référence générale d'un père et d'une mère, et choisissent la coparenté : un homme, une femme, généralement un gay et une lesbienne, chacun d'eux plutôt en couple, se mettent d'accord pour avoir un enfant ensemble, pour en être légalement le père et la mère, tout en vivant dans des foyers séparés. Bien qu'il s'agisse là d'une configuration familiale similaire à celle des familles

recomposées⁷, l'enfant, s'il a bien un père et une mère comme dans les familles hétéroparentales, a aussi presque toujours deux figures maternelles, deux figures paternelles, le modèle de référence familiale d'un seul père et d'une seule mère devenant complètement inadéquat. D'autres parents homosexuels préfèrent la stabilité du foyer domestique pour leur enfant et ne veulent pas que leur couple conjugal soit perturbé par l'autre parent ; ils s'orientent alors vers l'adoption ou l'aide médicale à la procréation. Toutefois, comme leur situation de couple homosexuel ne les autorise pas à bénéficier de l'une ou l'autre de ces deux entrées en parenté⁸, soit ils/elles taisent leur homosexualité et leur vie affective s'ils/elles s'adressent aux services sociaux d'agrément à l'adoption, soit ils/elles vont à l'étranger lorsqu'ils/elles font appel à une aide médicale à la procréation⁹.

Construire sa parenté

En fonction de la formule familiale retenue, les parents homosexuels ne vont pas avoir les mêmes questions à se poser et à résoudre pour donner un statut familial à chacun d'eux. Ainsi, ceux qui choisissent la coparenté n'ont pas à distinguer les géniteurs des parents, puisque les géniteurs sont aussi les parents ; en revanche, ils partagent (généralement) leurs fonctions parentales avec leurs compagne – pour la mère – et compagnon – pour le père – ; compagne et compagnon qui peuvent, eux aussi, revendiquer un statut de parent ; leurs efforts de construction familiale vont porter sur la mise en place d'une pluriparenté ainsi que sur sa reconnaissance légale : il ne s'agit plus d'une configuration familiale à deux mais à trois, voire quatre parents. Ceux ou celles qui choisissent l'adoption se situent d'emblée dans une parenté sociale et dans la reproduction, même s'il est encore difficilement admis que cette reproduction se fasse dans le cadre d'une

7. À la différence que l'enfant est dès son arrivée en situation de famille composée, et qu'il circule en fonction de l'accord des parents entre un foyer féminin et un foyer masculin.

8. En France, l'adoption plénière bien qu'autorisée aux célibataires est interdite aux couples concubins ; en revanche, le don de gamètes, sperme ou ovocyte est interdit aux célibataires ; quant au recours à une mère porteuse, il est complètement interdit à toute personne, quel que soit son statut matrimonial.

9. Selon l'enquête effectuée en 2001 par l'Association des parents et futurs parents gays et lesbiens (APGL), des 50 enfants nés ou adoptés dans un contexte homoparental, près de la moitié sont le fruit d'un projet de co-parenté ; un tiers sont nés grâce au recours à une insémination artificielle avec donneur inconnu et un peu moins d'un cinquième ont été adoptés. Ne soyons pas étonnés que la co-parenté soit surtout le fait des gays, pour lesquels, d'une part, l'aide médicale à la procréation signifie recours à une mère porteuse, ce qui est très critiqué culturellement et de plus fort coûteux ; et pour lesquels, d'autre part, l'adoption, quoique autorisée en tant que célibataire, représente un long combat : il leur faut convaincre les services sociaux qu'une personne célibataire – et de plus un homme – peut devenir un bon parent afin d'obtenir l'agrément à l'adoption ; puis il leur faut trouver un pays donneur d'enfants qui accepte leur candidature. Cf. Association des parents et futurs parents gays et lesbiens (2001).

famille homoparentale. Par contre, celles qui recourent à l'aide médicale à la procréation doivent se constituer une famille de deux personnes de même sexe dont l'une est la mère sociale, juridique et biologique de l'enfant ; elles vont avoir à instituer une place à la compagne de la mère biologique tout en méditant sur la meilleure manière de désigner la place du géniteur absent, le donneur de sperme. Si la reproduction de l'enfant est si visiblement détachée de sa production pour l'un des parents et non pour l'autre, comment construire la famille et articuler reproduction et production ? Comment, par exemple, font Isabelle et Maria pour « faire famille » ?

Je vais retracer les grandes étapes de leur mise en parenté car leur histoire exemplifie la manière dont fonctionne la reproduction familiale. Nous observons ce qui construit la famille dans notre société en suivant la manière dont l'une et l'autre deviennent parents, tant dans les faits que dans leur narration, leurs explication et justification de ces faits. Cette histoire – passage d'une unité conjugale de deux personnes amoureuses à une famille de trois enfants dont l'unité parentale¹⁰ est composée de deux femmes – peut se diviser en deux grands chapitres : d'abord la mise en couple et l'arrivée de l'enfant, puis l'affirmation symbolique de l'existence des lignées de chaque parent, ainsi que sa confirmation juridique dès que la loi le permet ; le premier chapitre correspondrait à la phase de production de l'enfant, le second à celle de sa reproduction dans un certain cadre familial.

La mise en place de l'unité familiale et la conception de l'enfant

Isabelle et Maria se rencontrent dans un collège parisien, alors qu'elles ont l'une et l'autre 14 ans. Isabelle appartient à une famille étendue, avec une kyrielle de frères et sœurs, mais aussi d'oncles et tantes, une famille avec une table toujours ouverte pour les amis des uns et des autres ; Maria, de père italien et de mère américaine menant une vie d'artistes à Paris, est enfant unique.

Si elles tombent amoureuses l'une de l'autre assez vite, cet amour d'adolescentes n'est que le début d'autres rencontres. Ainsi, Maria connaît Léon, qu'elle amène quelquefois dans le foyer d'Isabelle ; et c'est dans une suite sans histoires que le duo Maria et Léon devient un trio Maria, Léon, Isabelle. Cette dernière se souvient de cette époque (les années 1980) comme « des années très agréables, cool ; Maria passait la moitié du temps avec Léon et l'autre moitié avec moi. Puis c'est devenu difficile pour Maria de choisir et Léon voulait plus qu'un temps ainsi partagé. Alors nous avons vécu ensemble ». Quant à Maria, elle remarque : « il faut dire que depuis

10. Je préfère le mot unité à celui de couple, l'unité pouvant comporter un seul élément – comme dans les situations de monoparenté – ou plusieurs, alors que le mot couple renvoie forcément à deux personnes.

que j'avais 14 ans, je suis toujours restée l'amie de la famille, et pour les fêtes de famille chez Isabelle, Léon et moi nous étions invités ; alors quand Isabelle a intégré le couple, cela s'est passé très naturellement ».

Fortes de cette expérience d'un « couple à trois », lorsque, quelques années plus tard, nos deux amies quittent Léon puis se posent la question de « faire famille », elles pensent à une construction familiale semblable à celle qu'elles viennent de connaître, à un homme qu'elles aimeraient toutes les deux et avec qui elles auraient un enfant : « On va rencontrer sans doute un autre homme dont on va retomber amoureuse ; et puis voilà. Une histoire d'amour à trois, dans laquelle il y a un enfant, deux enfants, trois enfants... » En fait, à ce moment de leur histoire, avoir un enfant suppose une relation continue et ouverte avec un homme, la filiation se conjuguant avec l'alliance (mariage ou concubinage) hétérosexuelle ; un enfant vit avec un père et une mère, voire un père et deux mères.

En 1985, elles font la connaissance d'un autre homme, Paul, lui aussi homosexuel, qui vit quelque temps aux États-Unis avec son compagnon, Bill ; puis les deux rentrent en France pour des raisons professionnelles dans le cas de Paul et de santé dans celui de Bill. Pour Paul, cette amitié commencée avant son départ aux États-Unis se transforme en une très grande amitié à quatre, « un peu comme un coup de foudre de couples ». Cependant, Bill développe de plus en plus les signes du sida ; les médicaments coûtent cher, et il n'a pas de sécurité sociale en France... L'amitié fournit les bases d'une solidarité... Isabelle, la Française, épouse Bill, lui permettant ainsi un accès gratuit aux soins ; Maria et Paul sont les témoins de leur mariage. Il n'y a pas de grande fête, « parce que ce n'était pas non plus un mariage », juste l'annonce du changement de situation aux proches, les frères, les sœurs, la mère... Bill meurt, Isabelle devient veuve. La question de l'enfant, qui aurait pu être envisagée dans le cadre de cette grande amitié à quatre, doit être posée en de nouveaux termes ; Maria et Isabelle ne vivent plus avec un homme avec lequel elles auraient pu avoir un enfant. Mais, toujours attachées au modèle de référence (un enfant a un père et une mère), elles pensent pendant un certain temps à la coparenté ; elles en discutent avec deux de leurs amis, de bons amis « que nous connaissions depuis dix ans, avec qui nous avons un rapport affectif vraiment très fort », sans que cette idée se concrétise. Elles ne peuvent envisager l'adoption, car cette entrée en parenté n'est autorisée que pour une seule entité : un couple dûment marié ou une personne seule ; nos interlocutrices seraient alors obligées, l'une ou l'autre, de se présenter face aux services sociaux comme célibataires, cachant leur accord commun de devenir toutes les deux mères des enfants que l'une ou l'autre aurait ; mensonge qu'elles refusent de commettre.

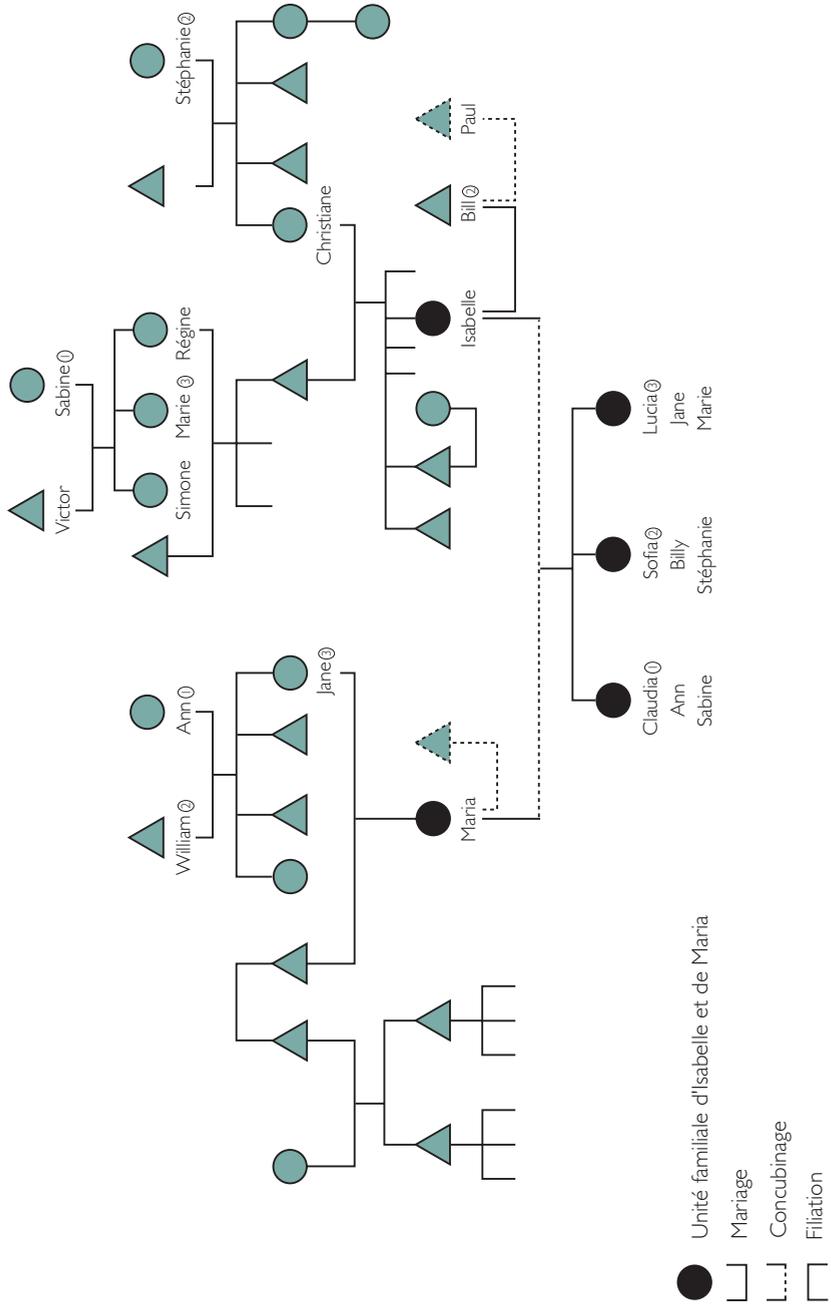
Reste l'insémination artificielle avec donneur. Nous sommes en 1991-1992, les lois de bioéthique régulant la procréation médicale assistée ne sont pas encore votées (elles le seront en 1994) et nos interlocutrices peuvent s'adresser directement à leur gynécologue, qui choisit pour elles un donneur dont l'identité demeurera inconnue. Se pose aussi la question du « ventre de la mère ». Laquelle, d'Isabelle ou de Maria, commencera le processus d'insémination ? Laquelle ouvrira en premier le chemin de la filiation ? Elles ont le même âge et ne peuvent donc pas prendre le temps génésique de la femme comme critère de décision ; elles vont alors s'appuyer sur l'argument de la descendance pour trancher : Isabelle vient d'une famille nombreuse et ses frères et sœurs ont déjà donné des petits-enfants à leurs parents, alors que Maria est enfant unique ; à elle revient la charge de poursuivre la lignée et de devenir mère. Cependant les essais d'insémination restent infructueux car Maria est stérile. Isabelle prend le relais et enfante. Quant aux deux autres enfants qu'elles auront par la suite, elles ne pourront plus faire appel au même médecin, la loi de bioéthique interdisant ce type d'accord privé. Elles devront partir à l'étranger – elles choisiront la Belgique – pour se faire inséminer.

Nous voyons que Maria et Isabelle ont d'abord essayé de traiter la question de la production en faisant coïncider production et reproduction dans la même configuration familiale en pensant à la coparenté. Ce n'est que lorsque cette solution échoue qu'elles se tournent vers une dissociation (relative) des deux termes.

La référence à un modèle cognatique : sa construction symbolique

Maria et Isabelle se veulent mères, parentes, toutes les deux. Il ne s'agit pas de s'étendre sur le partage quotidien des tâches domestiques et éducatives, seulement de signaler qu'elles ont choisi, lorsque leurs enfants étaient toutes jeunes, de les mettre dans une crèche parentale¹¹, assurant l'une ou l'autre la participation demandée et rendant ainsi visible leur double parenté maternelle. Arrêtons-nous, en revanche, sur le rôle qu'elles accordent à la nomination pour affirmer cette parenté, et qui révèle trois registres de nomination : le nom « de famille », les prénoms des enfants ainsi que les termes d'adresse utilisés par celles-ci pour désigner chacune de leurs deux parents.

11. Il existe deux types de crèches : les crèches complètement tenues par des professionnels de l'enfance et d'autres, les crèches parentales, pour lesquelles une équipe éducative plus restreinte est épaulée par les parents qui doivent à tour de rôle assurer une présence auprès des enfants ; dans le cas qui nous concerne, il s'agissait pour Maria ou Isabelle d'être présentes 5 heures par semaine.



Maria & Isabelle : deux mères pour un système cognatique

La question des noms et prénoms permet de comprendre comment les contraintes de nomination sont utilisées pour affirmer un choix généalogique. La liberté de choix quant à l'attribution du nom de famille était nulle jusqu'à une date récente¹², la loi encadrant très strictement la dation du nom : les enfants nés de parents mariés portaient le nom du père. Cependant, à la demande de l'un ou l'autre des parents, ou de l'enfant majeur, il était possible d'y ajouter, à titre d'usage, le nom de la mère. Quant à l'enfant né de parents non mariés, il portait le nom du père s'il avait été reconnu en même temps par les deux parents, le nom de la mère, si elle l'avait reconnu en premier ou si elle était seule à le reconnaître. Dans la situation d'Isabelle et Maria, dont le couple n'est pas reconnu par la loi¹³, Isabelle est considérée comme mère célibataire et son seul nom est retenu pour les enfants. Pourtant, dans la pratique – l'inscription à la crèche ou à l'école par exemple –, nos deux femmes vont imposer que chacun de leurs noms soit donné, s'appropriant l'usage du double nom : leurs filles qui portent le nom de famille d'Isabelle, leur mère légale, accolent à celui-ci le nom de famille de Maria, reprenant à leur usage la possibilité pour un enfant de recevoir un patronyme double. Ces mères vont donc affirmer leur accord et leur partage parental par ce premier jeu de la nomination.

À ces règles juridiques de dation du nom de famille, s'oppose une liberté totale¹⁴ pour le choix d'un prénom. Toutefois, cette liberté est compensée par des règles coutumières de transmission, les parents attribuant souvent à leurs enfants un prénom de la parentèle (grands-parents, frères/sœurs, parrains/marraines) de l'une et l'autre de leurs lignées. Isabelle et Maria vont choisir pour chacune de leurs filles trois prénoms ; le premier, à consonance italienne, est affaire de goût (néanmoins, il peut être aussi vu comme un hommage du seul parent légal, la mère française, à l'autre parent officieux, la mère italienne) ; en revanche, les deuxième et troisième prénoms vont rappeler les lignées de l'une et l'autre mère : Claudia, la fille aînée, a comme deuxième prénom celui d'une grand-mère de Maria et comme troisième celui d'une arrière-grand-mère d'Isabelle ; Sofia porte ceux du mari d'Isabelle et d'un grand-père de Maria ; enfin, les prénoms de Lucia rappellent ceux de la mère de Maria et d'une grand-tante d'Isabelle. Tous ces prénoms sont sciemment donnés pour que, en

12. La loi permettant aux parents de choisir de donner à leur enfant le nom de la mère, le nom du père ou les deux noms réunis par un double trait d'union n'est devenue effective que depuis janvier 2005.

13. Remarquons que, d'une part, la loi du pacte de solidarité civile n'était pas encore votée au moment de la naissance de leurs enfants et d'autre part que ce pacte ne change pas l'état civil des contractants ni n'a de conséquence sur leurs descendances.

14. Excepté en cas de don d'un prénom ridicule à un enfant.

chacune des filles, se lisent les deux lignées et la diversité des origines : « Le premier prénom est italien, le deuxième prénom est américain et le troisième prénom est français » (cf. *supra* figure 1). Nous pouvons nous demander si ces deux femmes ne s'inscrivent d'ailleurs pas d'autant plus dans des schémas traditionnels de perpétuation des lignées et de transmission des prénoms que leur schéma familial est encore bien inhabituel. Quant au terme d'adresse, elles vont encore jouer de leur diversité d'origine pour pouvoir toutes les deux être désignées comme mère et appelées Maman, tout en restant individualisées : l'une se fait appeler Maman, l'autre Mamita.

Malgré tout, Isabelle, seule mère légitime, souffre de ne pouvoir consacrer légalement la position maternelle de Maria. Elle obtient alors pour Maria une adoption simple, processus juridique d'addition de la parenté combinée avec une dissociation de la parentalité : les droits parentaux et l'exercice de la parentalité sont transférés à Maria, Isabelle gardant juste l'affirmation de son statut d'ascendante (mère) et perdant l'autorité parentale. Les enfants portent officiellement le nom des deux mères. Enfin, trois ans plus tard, Isabelle retrouve l'attribution de cette autorité parentale grâce à la nouvelle loi de partage de l'autorité parentale¹⁵.

Isabelle et Maria « font famille » ; elles assoient leur reproduction en reprenant à leur compte la filiation indifférenciée de notre société, proclamant ainsi leur identité familiale. Reste à reprendre la question de la production des enfants dans cet agencement de reproduction. Isabelle en est bien la génitrice, mais quelle place donner au géniteur, sachant que cette place recoupe souvent – fictivement ou réellement – celle de mari ou concubin de la mère ainsi que celle de père des enfants ?

La question de la “parenté génétique”

De même que nos interlocutrices revendiquent une égalité de statut parental pour chacune, elles exigent une égalité de statut filiatif pour chacune de leurs trois filles et vont pour cela introduire « le père ». En effet, Isabelle et Maria ne contestent pas la nécessité de la production de l'enfant, de la rencontre de gamètes mâle et femelle pour fabriquer son corps, et, s'il n'y a pas un père qui ait pu être l'époux ou le concubin de la mère, « il y a forcément quelqu'un à sa place ». Elles veulent « faire

15. Loi de mars 2002 : Art. 377-1 : « le jugement de délégation peut prévoir, pour les besoins d'éducation de l'enfant que les père et mère, ou l'un d'eux, partageront tout ou partie de l'exercice de l'autorité parentale avec le tiers délégataire. » Un troisième personnage peut prendre en charge certaines fonctions parentales comme, par exemple, inscrire l'enfant à l'école (devoir d'éducation) ou signer l'autorisation d'opérer (assurer la santé de l'enfant).

famille » par rapport à cette place du donneur de sperme. Tout d'abord, elles donnent à chacune de leurs filles le même critère de paternité, fondant ce critère sur le statut du père/donneur : comme elles n'ont pas pu utiliser le même circuit d'insémination artificielle et faire appel au même donneur¹⁶ pour leurs deux premières filles, les deux fillettes ont donc des « pères » différents ; nos interlocutrices maintiennent la même différence entre leurs deuxième et troisième enfants ; aussi, bien que les deux dernières inséminations se soient faites dans le même centre hospitalier et qu'il y aurait été possible de bénéficier du sperme du même donneur, elles demandent à changer. De la sorte, les fillettes ont, toutes les trois, le même statut de filiation paternelle : une filiation inconnue avec pour chacune d'elle son propre donneur. Le caractère identique de l'origine n'est pas dans la personne du père mais dans le processus de référence, dans le travail même de la pensée.

Ensuite, il s'agit bien, dans cette construction familiale, de paternité et pas seulement de don de sperme, substance corporelle abstraite et impersonnelle, puisque « il y a forcément quelqu'un à sa place » qu'elles indiquent avec l'usage du mot père. Ainsi sont-elles ravies de leur éducation lorsqu'elles entendent leur aînée, alors âgée de trois ou quatre ans, discuter de paternité avec une de ses amies : « – Et toi, t'as pas un père ? – Mais si, si, moi j'ai un papa, je ne le connais pas, on ne le connaît pas mais bon, c'est lui qui a donné la p'tite graine au médecin pour que je puisse venir au monde ». Ou encore, lorsque l'enfant, quelques années plus tard, doit dessiner un arbre généalogique et veut présenter ses deux mères aux places de parents, ces dernières lui suggèrent d'ajouter une troisième personne : « Si tu veux, tu peux mettre "papa inconnu", parce qu'il existe aussi ». Sans le savoir, elles reprennent à leur compte la critique que Sylvia Yanagisako et Jane Collier font au sujet de la représentation de l'atome de parenté, dont la figuration par un cercle et un triangle donne implicitement à voir comme seuls parents une femme et un homme, une mère et un père (cf. *supra*).

Je me demande si mes interlocutrices ne peuvent pas d'autant mieux donner une place de père au géniteur que celui-ci est inconnu et ne peut être interpellé pour venir tenir concrètement cette place, comme m'amène à le penser la réaction d'une autre interlocutrice, Amélie, qui refuse catégoriquement que le terme de père soit appliqué aux donneurs. Amélie, au contraire d'Isabelle et de Maria, se trouve dans une configuration familiale d'insémination artificielle avec donneurs connus ; en outre, son frère,

16. Le donneur reste inconnu pour la mère, mais est identifié par les services médicaux : gynécologues avant la loi de bioéthique de 1994, Centre de conservation du sperme (Cecos) après cette loi. Certain(e)s psychologues des services d'aide médicale à la procréation conseillent aux mères de demander la même « source » de sperme afin que les enfants soit demi-germains par le donneur...

sensible à la difficulté pour les femmes lesbiennes de devenir mère (« Oui, je comprends, vous les lesbiennes, vous avez du mal... [à trouver un donneur de sperme], eh bien moi je serai bien donneur un jour »), a accepté de donner son sperme pour deux amies de sa sœur, tout en étant clair sur le fait qu'il ne deviendrait pas le père de leurs enfants. Il est lui-même marié et a déjà deux enfants. Amélie, forte de l'expérience de son frère, maintient la distinction des deux termes, miroirs de positions différentes à respecter afin d'éviter une perte de repères entre les parents et les non-parents.

Notre parenté est fondée sur l'idée d'une continuité corporelle entre les père et mère et leurs enfants, base des autres liens de la parenté élargie ; il ne faudrait pas, alors, qu'une autre continuité corporelle puisse se substituer à celle de la parenté, que le donneur puisse faire figure de père¹⁷ ; quand il est connu, la confusion peut être facile, ainsi qu'Amélie a pu le constater avec la réaction de sa mère. Cette dernière fut au courant du geste de son fils : « Nous ne voulions pas le dire à ma mère, mais elle s'est trouvée par hasard là, le jour même où ces deux copines faisaient leur première visite à mon frère et à sa femme », précise Amélie, qui reconnaît que sa mère se retrouve dans une position familiale compliquée : elle est grand-mère d'enfants avec lesquels elle ne partage pas de liens biologiques (les enfants d'Amélie et de sa compagne) et sans relation de parenté avec deux autres enfants qui sont issus du corps de son fils. Cette femme assistera d'ailleurs, encore par hasard, aux rares rencontres entre Amélie et ses deux amies et remarquera les ressemblances physiques entre son fils (le fameux donneur de sperme) et les deux enfants. Or, ce lien biologique pourrait-il donner lieu à des transferts patrimoniaux ? C'est ce que cette fausse grand-mère craint lorsqu'elle téléphone à sa fille après une des rencontres pour lui faire part de son inquiétude : « Mais, tu ne te rends pas compte, ces enfants peuvent venir lui réclamer des sous ! » La vérité-objet, la vérité du gène, deviendrait la vérité de la filiation. Or la vérité de la filiation dépasse la vérité-objet ; elle n'est pas une vérité universelle, indépendante des personnages familiaux, mais elle l'est seulement quand elle s'applique à cette famille-là, à ce montage-là. Les Samo, évoqués plus haut, savent bien que le premier enfant d'une femme n'est pas conçu par son mari ; pourtant, cette connaissance ne doit pas être énoncée, au risque de détruire le montage filiatif. N'est-ce pas un processus semblable qui se produit pour Amélie ? Dans son montage familial, dénommer le donneur par le mot père risquerait de perturber le statut de parenté des uns et des

17. Cf. au sujet des attraits de l'anonymat du don de gamètes, Joan Bestard Camps (2004).

autres, alors que pour nos autres interlocutrices, Maria et Isabelle, il n'y a aucune ambiguïté quant à la situation familiale des donneurs ni à celle de leurs propres lignées, le donneur peut être appelé père, cet inconnu.



Pendant longtemps, dans nos sociétés, les géniteurs étaient les parents, et les parents les géniteurs. Sexualité, procréation, mariage et filiation coïncidaient, comme coïncidaient production de l'enfant et reproduction familiale. Le père d'un enfant devait être le mari de la mère ; l'enfant adultérin d'une femme mariée pouvait passer pour l'enfant de son mari, par contre l'enfant adultérin d'une femme célibataire était un bâtard. Ce n'était pas la nature, la biologie, qui faisait la filiation, mais le mariage, institution qui encadrait la sexualité et la procréation. La sexualité hors mariage n'était pas admise, ce qui ne veut pas dire, bien sûr, qu'elle n'avait pas lieu ; mais elle devait rester secrète. Tant que nous nous trouvions dans un système filiatif où les père et mère de l'enfant étaient censés être ses géniteurs, la fabrication de l'enfant et sa reproduction se recouvraient sans que l'on sût très bien lequel des deux termes primait sur l'autre. Le tour de passe-passe, la construction symbolique a été de faire croire que c'était la nature, dans la vérité du corps, que se créait de la filiation, sans réaliser que c'était l'encadrement de cette filiation et de la fabrication de l'enfant dans le mariage qui la validait. Cependant, avec l'évolution des configurations familiales, la procréation a pu se détacher du mariage et la fabrication de l'enfant de sa reproduction, même si les deux moments sont essentiels pour le devenir de l'enfant ; c'est la même idée qu'affirme Luc Boltanski lorsqu'il écrit : « seule la confirmation par la parole confère aux êtres une propriété essentielle à leur reconnaissance en tant qu'êtres humains et qui est la singularité » (2004 : 71). Lorsque ces deux conditions essentielles à la filiation se séparent, quel statut donner à l'une et à l'autre ? Pouvons-nous encore penser que la procréation de l'enfant est la grande raison de la filiation en perdurant dans une conception binaire, un père géniteur et une mère génitrice, quels que soient les liens d'alliance entre eux ? Ou pouvons-nous concevoir que nous avons quelquefois quatre parents : un géniteur et un père, une génitrice et une mère ? Ou encore, qu'à côté de nos parents auxquels sont dévolues les fonctions parentales (la parentalité) existent d'autres figures nécessaires à notre venue au monde, les figures génitrices ? Lesquelles pourraient peut-être faire partie de la vérité biographique de l'enfant – car son corps vient en partie d'elles – sans détenir pour autant un lien avec les autres parents de l'enfant ? Comment les désigner et les distinguer les unes des autres ? Faut-il réserver les termes de référence de père et de mère pour ces figures génitrices qui ne

sont pas appelées à devenir des parents au quotidien, et utiliser les termes d'adresse de papa et maman aux parents de fait ? Pourtant ceux-ci ont aussi droit à des termes de référence.

Il ne s'agit pas de nier le biologique ; le gène contient une vérité pour l'enfant qui le porte. Il s'agit, seulement, de donner une place à ce biologique qui ne soit que la partie qui lui revient et qui ne peut recouvrir l'ensemble. Nos parents ne prennent pas origine dans nos gènes. Une construction humaine n'est pas une vérité-objet, même si la connaissance de cette vérité-objet participe à cette construction de l'homme et de son identité familiale.

*Centre national de la recherche scientifique
Groupe d'analyse du social et de la sociabilité, Paris
anne.cadoret@grass.cnrs.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : procréation/*procreation* – reproduction sociale/*social reproduction* – unité familiale/*family unit* – parenté occidentale/*western kinship* – homoparentalité/*homoparenthood*.

BIBLIOGRAPHIE

- Association des parents et futurs parents gays et lesbiens
2001 « Aperçu sur les familles homoparentales. Enquête 2001 auprès des adhérents » [http://www.apgl.asso.fr].
- Bestard Camps, Joan
2004 *Tras la biología : la moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción*. Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Boltanski, Luc
2004 *La Condition fœtale : une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Paris, Gallimard.
- Cadoret, Anne
2005 « Une relecture de Schneider à la lumière des nouvelles familles », *Incidences* 1 : 105-121.
- Copet-Rougier, Élisabeth
2000 « Alliance, filiation, germanité : entre vérités biologiques et métaphoriques », *Sociétés contemporaines* 38 : *La parenté aujourd'hui* : 21-32.
- Foucault, Michel
2003 *Le Pouvoir psychiatrique : cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris, Gallimard-Le Seuil.
- Franklin, Sarah & Susan McKinnon, eds
2001 *Relative Values : Reconfiguring Kinship Studies*. Durham, Duke University Press.
- Ginsburg, Faye D. & Rayna Rapp, eds
1995 *Conceiving the New World Order : The Global Politics of Reproduction*. Berkeley, University of California Press.
- Gullestad, Marianne & Martine Segalen, eds
1995 *La Famille en Europe : parenté et perpétuation familiale*. Paris, La Découverte.
- Héritier, Françoise
1977 « L'identité samo », in *L'Identité*, Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss. Paris, Grasset : 51-80.

1981 *L'Exercice de la parenté*. Paris, Gallimard-Le Seuil.

1984-1985 *Résumé des cours et travaux du Collège de France*. Paris, Collège de France.

L'Homme

2000 *L'Homme 154-155 : Question de parenté*. Paris, Éd. de l'Ehess.

Leach, Edmund R.

1980 « Les vierges-mères », in *L'Unité de l'homme et autres essais*. Paris, Gallimard : 77-107.

Mathieu, Nicole-Claude

1991 *L'Anatomie politique : catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, Côté-femmes.

Meillassoux, Claude

2000 « Construire et déconstruire la parenté », *Sociétés contemporaines* 38 : *La parenté aujourd'hui* : 37-47.

Schneider, David M.

1980 [1968] *American Kinship : A Cultural Account*. Chicago, University of Chicago Press.

Strathern, Marilyn

1992 *After Nature : English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.

1995 « Displacing Knowledge : Technology and the Consequences for Kinship », in Faye D. Ginsburg & Rayna Rapp, eds, *Conceiving the New World Order... : 346-363*.

Yanagisako, Sylvia J. & Jane F. Collier, eds

1987 *Gender and Kinship : Essays toward a Unified Analysis*. Stanford, Stanford University Press.

Weston, Kath

1991 *Families We Choose : Lesbians, Gays, Kinship*. New York, Columbia University Press.

Anne Cadoret, *L'apport des familles homoparentales dans le débat actuel sur la construction de la parenté*. — Si la filiation est bien une construction sociale, il faut encore aujourd'hui des corps pour concevoir un enfant. Sur quel registre de vérité allons-nous alors nous appuyer pour décider du vrai parent ? Allons-nous privilégier la vérité-objet reposant sur le seul gène ou choisir une vérité personnelle liée à une histoire ? J'essaierai tout d'abord d'éclaircir cette question en m'appuyant sur des textes de Marilyn Strathern quant à la distinction entre production de l'enfant (procréation) et reproduction sociale (unité familiale), de Françoise Héritier quant à la constitution de l'« odeur de parenté », et de Michel Foucault quant au régime de vérité. Puis je montrerai, à partir de l'exemple d'une unité familiale constituée de deux mères et de leurs trois enfants, comment une famille homoparentale peut s'instituer en respectant des codes existants, tel notre système cognatique, pour leur faire dire l'unité familiale et permettre la disjonction entre production de l'enfant et reproduction sociale.

Anne Cadoret, *Homoparental Families in the Current Controversy about the Construction of Kinship and Parenthood*. — Although descent is a social construction, bodies are still necessary to conceive an infant. What sort of truth are we going to use as grounds for deciding the « real » parent ? Are we going to opt for an objective truth based on genes alone or choose a personal truth linked to life-stories ? Light is shed on these questions by referring to the writings of: Marilyn Strathern for the distinction between the production of a child (procreation) and social reproduction (the family unit) ; Françoise Héritier about the « odor of kinship » ; and Michel Foucault about the « regime of truth ». A family unit made up of two mothers and their three children provides an example for showing how a homoparental family can be instituted by respecting existing codes, such as our cognate system, for defining the family unit so as to separate procreation from social reproduction.