



**HAL**  
open science

## Ce que fabrique la gestation pour autrui

Jérôme Courduriès

► **To cite this version:**

Jérôme Courduriès. Ce que fabrique la gestation pour autrui. *Journal des anthropologues*, 2016, Parentés contemporaines, 144-145, pp.53-76. 10.4000/jda.6364 . halshs-01599542

**HAL Id: halshs-01599542**

**<https://shs.hal.science/halshs-01599542>**

Submitted on 2 Oct 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jérôme Courduriès, 2016, « *Ce que fabrique la gestation pour autrui. Les relations entre la femme porteuse, l'enfant et ses parents* », *Journal des Anthropologues*, 144-145, dossier « *parentés contemporaines* » coordonné par Mélanie Gourarier et Séverine Mathieu.

## **Ce que fabrique la gestation pour autrui. Les relations entre la femme porteuse, l'enfant et ses parents.**

Jérôme Courduriès  
Anthropologue, Maître de conférences  
Université Toulouse Jean Jaurès, LISST-CAS (UMR 5193)

### **Résumé**

La gestation pour autrui fait l'objet de nombreuses discussions éthiques, morales et politiques. Les questions importantes qu'elle soulève, relatives à la disponibilité du corps humain et à la dimension commerciale de cette pratique dans certains États, dissimulent d'autres enjeux qui piquent la curiosité de l'anthropologue qui s'intéresse à la parenté et aux définitions de la personne. Cet article montrera que la gestation pour autrui, outre qu'elle est une technique médicale et parfois une pratique commerciale, est aussi une pratique qui institue de la parenté.

Surrogacy is the subject of many ethical, moral and political discussions. The important questions it raises, concerning the availability of the human body and the trade dimension of this practice in some states hide other issues that pique the curiosity of an anthropologist who is interested in kinship and definitions of the person. This article will show that surrogacy is indeed a medical technique and sometimes a commercial practice but is also a practice that establishes kinship.

### **Mots-clés**

Gestation pour autrui, parenté, reproduction assistée, infertilité, parenté contemporaine.

Surrogacy, kinship, assisted reproduction, infertility, contemporary kinship

### **Plan**

La gestation pour autrui est aussi une pratique de parenté

À propos du rôle donné à la femme qui a porté l'enfant

*Une « maman », « une sorte de mère »*

*La femme qui a porté l'enfant n'est pas une étrangère mais une « amie »*

*La femme qui a pris soin de l'enfant comme une nourrice*

Le rôle endossé par la femme qui a porté l'enfant varie en fonction de l'État dans lequel la gestation pour autrui s'est déroulée

Conclusion

La gestation pour autrui consiste en un accord entre un parent ou des parents d'intention (hétérosexuels ou gays) et une femme qui accepte de porter un enfant pour eux ainsi que, éventuellement, une autre femme qui fait don de ses ovocytes et des intermédiaires (agences, avocats, commission). Elle est considérée par l'Organisation Mondiale de la Santé comme une

technique d'assistance médicale à la procréation (Zegers-Hochschild *et alii*, 2009). C'est également le cas dans quelques pays, dont le Brésil, où elle ne fait l'objet d'aucune législation parlementaire mais a été permise et encadrée dès 1992 par le Conseil fédéral de médecine<sup>1</sup>.

Lorsque, dans les couples hétérosexuels, la femme peut procréer mais ne peut pas porter l'enfant, l'embryon est conçu à partir des gamètes des parents d'intention. Lorsque cette femme ne peut pas du tout procréer ou lorsque le couple demandeur est un couple d'hommes, l'embryon est conçu dans la majorité des cas connus aujourd'hui grâce à un don d'ovocyte. Depuis trois décennies, la gestation pour autrui s'est donc complexifiée sur le plan technique puisque l'enfant n'est plus systématiquement conçu par la femme qui le porte mais par la mère d'intention si elle est fertile, ou grâce à l'ovocyte d'une donneuse (Trimmings, Beaumont, 2013). En matière de gestation pour autrui, dissocier les dimensions gestationnelle et conceptive semble être un moyen d'atténuer le caractère maternel de la femme porteuse et de renforcer en même temps la prééminence du couple de parents dans l'accomplissement du projet d'enfant. Lorsque les parents intentionnels ont le choix, c'est sans doute la solution qu'ils retiennent le plus souvent.

Arrêtons-nous un instant sur la terminologie. En langue française, les termes consacrés par le débat social, le droit<sup>2</sup> et les premières publications scientifiques adoptant une démarche empirique sont ceux de « gestation » et de « gestatrice pour autrui ». On peut regretter que, à l'instar de l'expression « femme porteuse », ils réduisent la femme qui porte l'enfant à sa fonction gestante, mais ils ont le mérite de mettre l'accent sur le rôle qu'elle joue pour les futurs parents qui la sollicitent et pour le futur enfant qu'elle porte. Ces termes sont aussi utiles lorsque, prudemment, on ne souhaite pas voir en elle, sans réfléchir, une mère, fût-elle seconde. Les anthropologues et sociologues qui ont rencontré ces femmes, quel que soit le contexte national, montrent d'ailleurs qu'elles ne se considèrent pas elles-mêmes, le plus souvent, comme les mères des enfants qu'elles portent pour autrui (Ragoné, 1994, Teman, 2010, Pande, 2014). En outre, les parents qui ont sollicité une gestation pour autrui et que j'ai moi-même interviewés, dans la très grande majorité des cas, ne considèrent pas les femmes qui les ont aidés – celle qui, le cas échéant, a donné ses ovocytes et celle qui a porté l'enfant et l'a mis au monde – comme des mères. Couramment usité dans les sciences sociales anglophones, l'adjectif anglais substantivé « *surrogate* » peut parfois remplacer commodément celui de gestatrice. Mais, pour les raisons évoquées précédemment, il n'est pas exempt de critique puisque dans sa forme complète il s'agit de « *surrogate mother* » – mère de substitution ou mère subrogative en français –. Il sera néanmoins utilisé ici lorsque le terme est pertinent dans le contexte évoqué.

À propos des parents, j'ai choisi de désigner ainsi les personnes qui sollicitent une femme pour porter leur enfant. Les qualifier de parents alors que l'état civil français les reconnaît rarement à ce jour comme tels ne relève pas d'une position idéologique mais procède de l'analyse des situations observées. À l'exception d'un couple, auquel nous nous intéresserons plus loin, aucun des parents avec lesquels j'ai conversé n'a laissé entendre que son enfant avait plus de deux parents. Lorsqu'est évoquée la place relative des parents de l'enfant et de la gestatrice pour autrui, le terme de « parents d'intention », expression consacrée dans les sciences sociales francophones et anglophones, permet de mettre l'accent sur la dimension intentionnelle qui fonde leur lien avec leur enfant.

L'évolution des techniques a permis une division jusque là impossible et impensable dans le domaine de la reproduction. L'assistance à la reproduction avec don de gamètes distinguait déjà la femme qui porte l'enfant pendant neuf mois et le met au monde et celle qui donne son

---

<sup>1</sup> Résolution CFM n° 1.358/1992. [http://www.portalmédico.org.br/resolucoes/CFM/1992/1358\\_1992.htm](http://www.portalmédico.org.br/resolucoes/CFM/1992/1358_1992.htm) (site consulté le 12 décembre 2015). Je remercie Flávio Tarnovski pour m'avoir aidé à trouver ce document.

<sup>2</sup> La loi du 29 juillet 1994, dans l'article 16-7 du Code civil précise que « toute convention portant sur la procréation ou la gestation pour le compte d'autrui est nulle ».

ovocyte. Désormais, dans le cas des couples hétérosexuels qui recourent à une gestation pour autrui, on distingue parfois non seulement chacune de ces deux femmes mais également une troisième, celle à l'origine du projet, qui élèvera l'enfant et en sera la mère. L'engendrement se montre ici sous trois dimensions qui habituellement se confondent tout à fait : l'élaboration du désir de devenir parent (la particularité des parcours en assistance à la reproduction et en adoption est de toujours l'expliciter), la conception et la gestation. Si bien que Flávio Tarnovski propose, pour tenir compte des changements contemporains, de compléter la première des fonctions parentales identifiées par Esther Goody (1982), « concevoir et mettre au monde » par « l'intention de devenir parent, ainsi que sa mise en pratique par un projet » (Tarnovski, 2010 : 251). Dans une société comme la société française où la maternité paraît tout à fait indivisible à la fois sur le plan des représentations générales et dans le code civil, l'engendrement d'un enfant à plus de deux adultes et, en l'occurrence, plus d'une femme, est difficile à penser (Fine, 1991, Théry, Leroyer 2014). Les termes utilisés aujourd'hui pour désigner chacune, chacun des acteurs de l'engendrement dans les parcours de reproduction assistée, mettent l'accent sur la fonction qu'il ou elle remplit : le donneur de sperme, la donneuse d'ovocyte, la gestatrice, les parents d'intention. Mais cette terminologie descriptive n'épuise pas les questions qui se posent sur la place de chacune et chacun. Nous nous interrogerons ici sur la place à laquelle accède la femme qui porte l'enfant et le met au monde et, plus ponctuellement, celle qui donne son ovocyte. Restent-elles de simples auxiliaires ? Sont-elles uniquement des contractantes ? Deviennent-elles des amies des parents d'intention ? Ou bien, partageant, avec ces derniers, la fonction parentale d'engendrement identifiée par Esther Goody, entrent-elles aux marges de la parenté des parents d'intention et de leur enfant ? Nous verrons pour terminer que la nature des relations dépend étroitement du contexte et que le recours à une femme porteuse sur un autre territoire national que celui des parents d'intention a très certainement des implications tant sur le déroulement de la gestation pour autrui que sur la nature de la relation entre les différents acteurs après la naissance. Les travaux empiriques menés sur la gestation pour autrui depuis le début des années 1990 l'ont été dans différents contextes nationaux, tels que les États-Unis, Israël, l'Inde. Ils relèvent dans les usages des pratiques fluctuantes selon les époques et les contextes culturels.

### **La gestation pour autrui est aussi une pratique de parenté.**

La gestation pour autrui a fait irruption sur la scène médiatique avec les affaires *Baby Cotton* en 1985 au Royaume-Uni et *Baby M.* en 1988 aux États-Unis. Il s'agissait à l'époque de situations où un couple composé d'un homme et d'une femme infertile sollicitait une autre femme pour concevoir leur enfant avec le sperme du père et le porter (Merchant 2011). En France, une émission télévisée a rendu publics, en septembre 1990, deux cas de « mères porteuses » comme on les appelait alors : la première avait porté un enfant pour sa sœur jumelle et s'en disait très heureuse, la seconde avait porté un enfant pour un couple stérile contre une indemnisation mais relatait une expérience malheureuse car elle n'avait eu par la suite aucune nouvelle ni du couple, ni de l'enfant (Fine 1991). Malgré leur caractère spectaculaire, ces situations où une femme concevait et mettait au monde un enfant pour une autre n'étaient pas très neuves sous certains de leurs aspects.

Dans la Rome antique par exemple, un citoyen, dont l'épouse était féconde, pouvait la céder à un autre, dont la femme était quant à elle stérile. L'enfant qui naissait de cette union sexuelle éphémère était réputé être celui du deuxième homme et était élevé comme le sien propre par le couple jusque là infertile (Héritier 1985, Trimmings, Beaumont, 2013). Dans un texte récemment publié en français mais écrit en 1989 sous la forme d'une chronique à la demande du quotidien italien *La Repubblica*, Claude Lévi-Strauss considérait que les méthodes de procréation assistée avaient leurs équivalents, du point de vue de l'anthropologie de la parenté, dans des sociétés traditionnelles qui ne connaissaient pas la médecine procréative. Il citait ainsi

l'exemple des Samo du Burkina Faso, où chaque jeune fille, mariée très jeune, devait avant de rejoindre son mari, avoir un amant officiel et où le mari devenait le père de l'enfant qu'elle avait eu de l'amant, ou encore les situations où, dans des sociétés africaines, un mari quitté par son ou ses épouses conservait le droit d'être le père des enfants qu'elles concevaient ultérieurement avec un autre, pourvu qu'il ait eu avec elles le premier rapport *post partum*. Il pouvait même arriver qu'un homme marié à une femme stérile puisse « gratuitement ou contre paiement, obtenir d'une femme féconde qu'elle le désigne » comme père (Lévi-Strauss, 2013). Dans ces trois cas, Claude Lévi-Strauss distinguait deux hommes : celui qui insémine et le père de l'enfant. Dans le dernier cas, il identifiait, outre le « donneur inséminateur », « la femme qui loue son ventre à un autre homme ou à un couple sans enfant » (2013 : 95). Dans son analyse de la gestation pour autrui dans l'État d'Haryana en Inde, Aditya Bharadwaj révèle que les acteurs qu'il a rencontrés comparent eux-mêmes cette pratique à celle traditionnelle du lévirat (2012 : 252) à laquelle les techniques de reproduction assistée (TRA) se substitueraient finalement.

Il ne s'agit bien entendu pas de voir dans ces pratiques traditionnelles palliatives à l'absence d'enfant les équivalents stricts de ce que les anthropologues britanniques ont appelé à la fin des années 1980 les *New reproductive technologies* (Strathern, 1992, Edwards et alii., 1993). Les sociétés traditionnelles dont parle Claude Lévi-Strauss ne connaissaient pas ces techniques médicales, pas plus qu'une grande diffusion de la médecine occidentale. Néanmoins, les unes comme les autres, devant l'infertilité d'un couple, proposent une solution pour lui permettre de devenir parent en dissociant la procréation de la filiation.

Si au plan des pratiques de parenté, ces techniques produisent les mêmes effets, au plan des conceptions de la reproduction, de la filiation et de la personne, les techniques de reproduction assistée (Courduriès, Herbrand, 2014) viennent brouiller un peu plus les frontières entre le naturel et le culturel, le biologique et le social. Lorsque les gamètes ne se rencontrent plus dans le ventre féminin mais *in vitro*, sous l'impulsion d'un technicien de laboratoire, on produit un événement biologique, perçu comme naturel mais qui se déroule pourtant dans un environnement hautement technologique (Strathern, 1992, Edwards, 2009).

### **À propos du rôle donné à la femme qui a porté l'enfant.**

La recherche que je mène sur la gestation pour autrui est en cours de réalisation<sup>3</sup>. Pour l'heure, je dispose d'entretiens menés en France auprès de seize familles<sup>4</sup>. Dans dix cas, il s'agit de familles construites par un couple d'hommes, dans cinq cas, le couple parental est hétérosexuel et dans un dernier cas, la gestation pour autrui a été menée par un homme gay alors célibataire ; chaque fois elle s'est déroulée en Amérique du Nord. Les conversations que nous avons eues ont duré plusieurs heures et j'ai eu l'opportunité de rencontrer certains parents à plusieurs reprises.

*Une « maman », « une sorte de mère ».*

Premier cas, tout à fait exceptionnel, celui de deux pères, Arthur et Gérald, qui considéraient que leur petit garçon de huit mois a également deux mères, celle qui l'a mis au monde et celle qui a permis sa conception en donnant ses ovocytes. Dans le petit livre qu'ils ont préparé pour raconter son histoire à leur enfant, celles-ci adressent un mot au petit garçon et signent respectivement *belly Mummy* et *lov Mummy*. Le couple de pères raconte que, concernant la

---

<sup>3</sup> Cette recherche a pu être menée grâce au soutien du programme ETHOPOL qui s'intéresse à la régulation institutionnelle de l'intimité familiale financé par l'Agence Nationale de la Recherche (n°ANR-14-CE29-0002).

<sup>4</sup> Quelques familles ont été rencontrées initialement dans le cadre d'un programme scientifique que je dirige avec Michelle Giroux, juriste et professeure à l'université d'Ottawa.

*surrogate mother*, déjà mère de famille, c'est une autre forme de maternité qu'elle dit éprouver, une maternité dans laquelle elle est quotidiennement mais aussi émotionnellement moins impliquée. De la même façon que Arthur et Gérald disent qu'elle, son mari et son fils sont « leur famille américaine », la *surrogate mother* dit de ce couple et de leur fils qu'ils sont « sa famille française ». Ici, la *surrogate mother* intègre la parenté de l'enfant qu'elle a porté et de ses pères, et réciproquement ; ce qui n'est pas exactement le cas avec la femme qui a donné ses ovocytes, pourtant désignée par un terme de référence emprunté à la parenté mais avec laquelle la relation, pendant la grossesse et après la naissance de l'enfant, a été beaucoup plus ténue.

Un autre couple d'hommes, pères d'un petit garçon âgé de deux ans, considéraient que la femme qui avait porté leur enfant était « une sorte de mère » puisqu'elle l'avait « fait grandir dans son ventre ». L'attribution d'une qualité maternelle à la *femme qui a porté* l'enfant paraît ici, au contraire du cas précédent, ignorer la *femme qui a donné* ses ovocytes et qui partage une partie du patrimoine génétique avec l'enfant, ce qui tranche avec l'idée couramment admise qu'un parent est d'abord un géniteur. Des deux composantes physiologiques de la fonction maternelle d'engendrement, la gestation se trouve investie d'une valeur supplémentaire. En d'autres termes, la *quasi-maternité* paraît reposer dans ce cas sur l'expérience corporelle de la grossesse et de l'accouchement davantage que sur la procréation *in vitro*. Dans un contexte où la gestation pour autrui représente à elle seule pour ses opposants les dérives d'une reproduction artificielle et désincarnée, la figure de la femme qui a mené la grossesse et donné naissance à l'enfant, permet de préserver l'apparence *naturelle* de l'engendrement. Pour ces deux hommes, donc, la femme porteuse est « une sorte de mère » avec laquelle ils maintiennent une relation régulière et échangent des nouvelles de leurs familles respectives. Ils lui envoient des photographies de leur enfant. Ils montrent aussi à leur petit garçon, depuis ses premières semaines, lorsqu'ils sont revenus avec lui en France, des photos d'elle, lui expliquant que c'est « grâce à elle » qu'ils « ont eu la chance de l'avoir ». Ils comptent aussi lui parler de la donneuse d'ovocytes, plus tard. Dans la famille de ce couple d'hommes, une place paraît être disponible pour la gestatrice, cette « sorte de mère ». Mais c'est une place qu'elle ne partage pas avec la donneuse d'ovocyte. Il y a bien sûr des explications factuelles : la donneuse d'ovocyte, si son identité sera dévoilée à la demande de l'enfant après ses dix huit ans, comme dans bien des cas, n'a pas souhaité rencontrer les donataires. La relation, par ailleurs, avec la gestatrice a été aussi prépondérante qu'amicale. Cela interroge, de manière relativement inédite, sur la part qui revient respectivement au travail des gamètes et au travail de la gestation dans une appréhension biologique de la maternité.

Il existe de nombreux freins empêchant, dans le monde euro-américain, d'envisager le partage de la fonction maternelle d'engendrement. Le premier d'entre eux tient sans doute à la manière dont on refuse de concevoir que les attributs parentaux (au sens d'Esther Goody) puissent être partagés concomitamment ou consécutivement par plusieurs adultes. Et pourtant ce partage est déjà à l'œuvre dans nombre de situations familiales, sur l'ensemble des continents ; que l'on songe par exemple au *confiage* d'enfants, à l'adoption, aux recompositions familiales ou au recours à des tiers pour devenir parents. Agnès Fine a proposé pour penser ces situations le concept de pluriparentalité (1998). Un concept qui permet de réfléchir non seulement aux situations où plus de deux adultes élèvent (ensemble ou non) des enfants mais aussi à celles où plus de deux adultes ont contribué à la venue au monde de l'enfant, en élaborant le projet parental, en procréant ou en mettant l'enfant au monde.

Les attributs parentaux, notamment en matière d'engendrement, peuvent être aujourd'hui répartis sur plusieurs têtes. Pour autant, la définition de ce que sont des parents dans la société française et, plus largement, dans toutes celles où la parenté s'organise traditionnellement selon les grands principes observés par David Schneider en Amérique du Nord, reste dans le droit comme dans le sens commun relativement stable et suggère que les parents ne souffrent guère la concurrence. La logique de la filiation élective existe aussi depuis longtemps dans ces sociétés.

Néanmoins, les parents doivent être de préférence reliés à l'enfant par un lien biogénétique, ou, pour être plus précis, les enfants doivent être idéalement le fruit de la sexualité de leurs deux parents (Schneider 1968). De surcroît, du point de vue du code civil français, d'inspiration latine, la maternité est d'abord ancrée dans l'expérience corporelle de l'accouchement.

Dans la première situation que nous décrivions précédemment, où la *surrogate* et la donneuse d'ovocytes sont considérées comme des mères, et dans la deuxième, où la femme porteuse est considérée comme une « sorte de mère », deux situations qui ne peuvent en aucun cas être prises pour représentatives de toutes les autres, le principe d'exclusivité de la filiation se trouve conforté pour l'essentiel mais supporte une entorse. Au plan de l'état civil français, au moment où j'ai rencontré ces deux couples, chacun des deux enfants n'avait aucune existence. Et sur l'acte de naissance établi par le juge sur le sol américain, l'enfant avait deux pères et pas de mère. Au quotidien, et cela est rendu possible par la distance géographique, l'enfant a bien deux parents. Mais il s'agit de deux pères, une entorse de taille au regard d'un autre principe traditionnel, la filiation bisexuée. Soucieux de répondre aux questions que leur garçon pourra éventuellement poser et peut-être aussi de donner quelques gages à l'universitaire qui les questionne (Courduriès, Fine 2014), le deuxième couple de parents, qui ne reconnaît pas une maman dans la *surrogate* et manque probablement de mots tout à fait satisfaisants pour la qualifier, explique tout de même qu'elle est une « sorte de mère ». L'expression met en lumière que pour eux, cette femme n'est pas une étrangère, mais aussi qu'elle n'est pas tout à fait une mère pour leur enfant. Plus encore, il faut considérer que la gestation pour autrui fabrique, dans certaines conditions, non pas seulement « des liens quasi familiaux » (Gross, 2012 : 221), mais de véritables liens de parenté additionnels avec la femme qui a porté l'enfant et, dans une moindre mesure, avec celle qui a fourni ses gamètes, comme le premier cas le démontre.

Aucune des mères que j'ai rencontrées n'a dit avoir reconnu dans la femme qui a porté leur enfant, une mère ni « une sorte de mère ». Dominique Mehl rapporte pourtant qu'une jeune mère, répondant à ses questions, a tenu ce discours (2008). Mais que les autres ne le fassent pas n'a rien de surprenant. Pour un couple gay, comme nous l'envisagions plus haut, l'injonction à construire pour leur enfant un cadre familial le plus conforme possible aux attentes dominantes peut conduire, dans certaines situations, à voir dans la femme porteuse une figure maternelle. *A contrario*, une femme qui recourt à une autre pour porter son enfant est enjointe de dénier toute qualité maternelle à cette femme. La mère doit construire sa maternité alors que la gestation pour autrui est dénoncée par certains comme une pratique moralement suspecte, qu'elle n'a pu porter son enfant ni le mettre au monde et parfois même qu'elle n'a pas pu participer à sa conception. Sa propre maternité est fragilisée et même contestée en France jusque dans les actes d'état civil et les décisions judiciaires et ne saurait souffrir, dans une société qui ne paraît pas tolérer les maternités ni les paternités additionnelles, la moindre concurrence.

*La femme qui a porté l'enfant n'est pas une étrangère mais une « amie ».*

Néanmoins, ne pas vouloir voir dans la femme qui a porté son enfant, une maman ni une autre « sorte de mère », comme pourraient les y encourager par ailleurs les représentations d'une maternité fondée sur la grossesse et l'accouchement, ne signifie pas que l'on ne reconnaît pas le rôle joué par la femme porteuse. Les mères rencontrées, comme d'ailleurs l'ensemble des pères gays ou hétérosexuels soulignent son importance dans l'accomplissement de leur vœu de fonder une famille et l'intègrent dans le récit familial qu'ils livrent ou livreront à leur enfant. Ce récit raconté à l'enfant (ainsi qu'à l'entourage et aux chercheurs les questionnant) est investi de plusieurs fonctions. Il met en mots l'histoire de l'enfant que l'on est désormais invité à faire commencer dès la conception et même l'élaboration du projet de sa venue au monde (Delaisi de Parseval, 2008). Il donne à l'enfant de nombreux éléments auxquels il pourra se référer et la

possibilité de rester en relation avec la femme qui l'a mis au monde ou d'entrer en contact avec elle plus tard. Il prémunit de l'accusation qui pourrait être adressée aux parents de mentir à leur enfant et de nier la dimension incarnée de l'engendrement. Enfin, ce récit vaut également reconnaissance des différents acteurs de l'engendrement et joue ainsi le rôle d'un contre-don fait à leur destination ; une reconnaissance qui ne passe donc pas nécessairement par l'usage de termes de référence ou d'adresse empruntés à la parenté ni par l'octroi d'un rôle de parenté.

Les femmes de mon corpus ayant eu recours avec leur mari à une gestation pour autrui n'ont donc jamais dit voir dans la femme qui a porté leur enfant une figure maternelle. Certaines l'ont présentée comme une amie. C'est le discours qu'a tenu Nadine qui, avec son mari, s'est tournée vers une agence californienne qui leur a permis de les mettre en lien avec une *surrogate* :

« Le deuxième dossier [envoyé par l'agence] était celui de Claudia. [...] Dès les premiers mails échangés, nous avons trouvé toutes les deux une grande complicité. Au bout de quelques semaines, nous avons établi des échanges très riches. [...] Notre rencontre a eu lieu dans un restaurant "tex-mex". [...] J'avais peur d'être déçue ou de la décevoir. [...] Finalement, Claudia et moi nous sommes un peu détendues et nous avons retrouvé notre connivence amorcée sur le net. La soirée s'est tellement bien passée qu'ils nous ont invités à déjeuner chez eux le lendemain. Nous sommes restés quinze jours, partageant notre temps entre nos visites de la région et les moments passés avec Claudia et sa famille dont nous nous sommes beaucoup rapprochés. »

Sans que tous les parents que j'ai rencontrés témoignent de la même expérience, pour quelques uns, la femme porteuse, plus qu'une simple pourvoyeuse d'enfant, a intégré l'entourage amical des parents d'intention. La littérature disponible laisse entrevoir que cette logique consistant à faire entrer la femme porteuse dans le cercle proche des parents d'intention, est aussi animée par des *surrogates* elles-mêmes. C'est ce que montrait déjà Helena Ragoné dans l'enquête pionnière qu'elle a menée aux États-Unis à la fin des années 1980 et au début des années 1990 auprès de *surrogates* et de celles qu'elle qualifiait à l'époque de *mères adoptives* (Ragoné, 1994). Elly Teman a rapporté par ailleurs le cas d'une femme porteuse israélienne qui, après avoir porté un enfant pour un couple hétérosexuel et malgré le refus du comité accordant les agréments, a tout de même porté deux jumelles pour le même couple dans le cadre d'un accord de gré à gré. Elle dit avoir refusé tout paiement compensatoire de la part du couple de parents et avoir voulu faire ce geste par amour pour la mère d'intention avec laquelle elle entretient, selon ses propres dires, une « belle relation » (Teman, 2010 : 209).

#### *La femme qui a pris soin de l'enfant comme une nourrice.*

Des parents d'intention, soucieux de ne pas recourir à un terme de parenté (mère, tante, marraine par exemple) ont réfléchi à la dénomination de la femme qui les avait aidés à accomplir leur désir de maternité. Un nouveau mot a été trouvé pour la qualifier : la gestatrice est devenue une « nounou ». C'est ainsi que David et son épouse, Virginie, dès notre prise de contact, ont présenté la femme à laquelle ils ont eu recours pour porter leur petite fille, âgée de trois mois à notre rencontre. L'initiative est encouragée vivement par une association de soutien des personnes infertiles. Ce terme de référence est utilisé par tous les couples de parents hétérosexuels que j'ai rencontrés ; mais il n'est utilisé par aucun des couples gays.

L'usage du terme « nounou », dont nous ignorons s'il est néanmoins massivement adopté au-delà de notre corpus, recouvre certainement plusieurs dimensions. Utilisé également par les mères qu'elle a rencontrées, il signifie pour Dominique Mehl que la femme porteuse « est présente dans l'entourage du couple avant et après la naissance, au même titre qu'une nourrice » (Mehl, 2008 : 186). Il vise peut-être à rendre plus acceptable une relation monétarisée entre les parents d'intention et la gestatrice ; une relation censée être dépourvue d'affects car pervertie par la circulation d'argent. Le terme « nounou » permet de valoriser le rôle de la femme qui porte l'enfant, sans aller jusqu'à en faire une mère et dans le même temps

il la reconnaît comme détentrice d'un attribut parental (toujours au sens d'Esther Goody), celui qui consiste à « nourrir » l'enfant. À la femme qui porte l'enfant est associée la métaphore de la nourrice. La nourrice est celle à qui les parents confient l'enfant, qui en est donc la gardienne ; c'est ce sens-là que les parents qui usent de cette métaphore lui attribuent. Mais le rôle de la nourrice est aussi, précisément, de nourrir l'enfant qui lui est confié. La métaphore de la nourriture est communément usitée dans le langage commun pour insister sur le lien privilégié entre l'enfant et la mère, qui le *nourrit* dans son ventre et l'allaite ; de nouveaux savoirs circulent et se transmettent d'ailleurs à ce sujet. L'enfant et sa nourrice, au sens de celle qui le garde et le nourrit, sont reliés l'un à l'autre par la substance nourricière. Si aucun parent n'a évoqué le rôle nourricier de la gestatrice, la question se pose tout de même de la consubstantialité nourricière de l'enfant et de la femme qui l'a porté et mis au monde, en l'absence de tout lien génétique. Une consubstantialité qui, dans de nombreuses sociétés non européennes et même dans les sociétés européennes autrefois, fabriquait de la parenté (Altorki 1980, Carsten 1997, Jeudy-Ballini 1998, Vernier 2006). C'est bien parce que la relation nourricière est constitutive de parenté, à côté de la consanguinité et de l'alliance (Weber, 2013), et tout particulièrement, dans l'idéologie de la maternité, de la relation entre mère et enfant, que certaines mères d'intention prennent un traitement hormonal afin de produire du lait et ainsi allaiter leur enfant après sa naissance (Teman, 2010 : 151). Lorsque leur petite fille est née, l'équipe médicale a demandé à David et Virginie s'ils souhaitaient que la *surrogate* l'allait, ou s'ils préféreraient la nourrir au biberon et, dans ce cas, s'ils souhaitaient utiliser le lait de la *surrogate* ou du lait maternisé. Les parents ont choisi de la nourrir au biberon avec du lait maternisé, à tour de rôle. Cela nous renseigne moins sur la signification qu'ils attribuaient à l'allaitement maternel que sur la valeur qu'ils accordaient au fait de nourrir eux-mêmes leur enfant. Virginie a aussi souhaité qu'à sa naissance, on pose sa fille sur son buste, peau à peau ; une pratique très courante aujourd'hui dans nos sociétés dans les instants qui suivent l'accouchement. La fabrication de la maternité se fait ici par le corps à corps immédiat et l'instauration sans délai d'un lien nourricier entre l'enfant et sa mère.

Pour en revenir à la femme porteuse, l'assigner au rôle de nourrice, au sens de gardienne d'enfant, pourrait aussi faire écho à une volonté de minimiser son rôle physique et biologique. De la même façon que la femme porteuse elle-même cherche aussi à minimiser son propre rôle et à le réduire à un simple rôle fonctionnel, pour mieux souligner le rôle de l'intention, du *care* et de l'éducation et valoriser ainsi le lien entre l'enfant et sa mère (Ragoné, 1996 : 360). La *surrogate*, loin d'être une mère porteuse, serait davantage une passeuse de maternité pour les parents qui la voient comme une « nounou » ou comme une « gentille fée » comme on l'entend parfois dans des mots simples et naïfs davantage destinés à l'enfant qu'au chercheur. C'est sans doute sur cette idée qu'ont souhaité insister certaines des *surrogates* rencontrées par Elly Teman en Israël. Elles disaient en effet elles-mêmes à l'anthropologue, mais aussi à leurs propres enfants, qu'elles se considéraient comme la « babysitter » de l'enfant qu'elles avaient porté pour une autre femme. Ne pas se considérer soi-même comme une « sorte de mère » était un moyen de laisser toute sa place à la mère d'intention mais en même temps de signifier à ses propres enfants la démarcation entre leur famille et celle de l'enfant qu'elles avaient porté pour autrui (Teman, 2010 : 56).

Parmi les personnes que j'ai rencontrées, un homme paraît ne considérer la femme qui a porté son enfant ni comme une « amie », ni comme une « nounou ». Il est le seul à expliquer voir en elle uniquement une personne à laquelle il est lié par un contrat. Il s'agit de Valentin, papa d'une petite fille âgée de quatre ans. Il vit aujourd'hui avec sa fille et son compagnon. Mais à l'époque où il a initié son parcours de gestation pour autrui aux États-Unis, il était célibataire ; il a donc élaboré seul son projet d'enfant. Tout au long de nos conversations, Valentin a usé de termes et d'expressions grâce auxquels il entendait signifier le cadre strictement contractuel de sa relation avec la donneuse d'ovocyte et la femme porteuse. Un contrat les liait et prévoyait des engagements spécifiques pour chacune des parties : une première femme donnait ses ovocytes,

une seconde acceptait de porter un enfant pour lui et lui-même leur versait une somme d'argent dont le montant, différent pour chacune, était fixé par le contrat. C'est ainsi qu'il m'a présenté les choses. Il n'a jamais rencontré la donneuse d'ovocyte, qui a souhaité rester anonyme, et n'a pas été en contact direct avec elle. Il a rencontré plusieurs fois la femme qui a porté l'enfant et lui envoie des nouvelles de sa fille une à deux fois par an. Il est convenu que « lorsqu'elle sera grande et si elle en a besoin », sa fille pourra parler avec elle et la rencontrer. Le père n'a jamais usé de termes de parenté pour désigner la femme qui a porté sa fille (ni d'ailleurs celle qui a donné ses ovocytes) et a tenu à préciser qu'il n'avait pas noué avec elle de relation d'amitié. Il porte un regard sévère sur ce qu'il considère comme une injonction, de la part de certaines associations et de quelques intellectuels, à n'envisager la gestation pour autrui que dans le cadre d'une relation interpersonnelle de type amical. Valentin a commencé à raconter l'histoire de sa venue au monde à sa fille. Un album photo, avec les photos de la donneuse d'ovocyte et de la femme porteuse, est disponible à la maison afin que sa fille puisse le manipuler si elle le souhaite ou pour servir de support au récit de son histoire. Mais lorsqu'il lui parle d'elle, il n'use, là non plus, d'aucun vocable affectif ou de parenté. Cette expérience de la gestation pour autrui, unique sur mon terrain et peu présente dans les autres travaux empiriques contraste avec le discours des autres personnes rencontrées. Elle a néanmoins ceci d'intéressant qu'elle explicite la dimension contractuelle de la gestation pour autrui telle qu'elle est mise en œuvre dans une société dont la plupart des échanges sont organisés selon la logique du marché. Ce père assume un discours à contre-courant des débats contemporains sur la gestation pour autrui dans la société française. Ses détracteurs voient dans les compensations ou rétributions financières le signe qu'on loue le ventre d'une femme ou, pire, qu'un enfant est acheté. Les défenseurs d'une régulation et d'un encadrement de cette pratique, pour contourner ce reproche, sans nier l'existence de compensations financières dans la plupart des États qui l'encadrent, cherchent à en atténuer la portée et à valoriser au contraire, dans le cas des gestations pour autrui transatlantiques, la relation humaine et affective entre les partenaires d'une gestation pour autrui. Dans cet exemple, ce père considère avoir emprunté une voie médiane qui explicite tout à fait le caractère contractuel de la gestation pour autrui et estime en même temps être tout à fait respectueux des femmes qui l'ont aidé à devenir père. De manière générale, il est vrai que l'inscription de la gestation pour autrui dans le cadre d'une relation affective s'accommode mal d'une trop grande distance géographique, économique, politique et idéologique entre le contexte national des parents d'intention et celui de la *surrogate*.

### **Le rôle endossé par la femme qui a porté l'enfant varie en fonction de l'État dans lequel la gestation pour autrui s'est déroulée.**

Dans le cas de couples français qui ont recours à une gestation pour autrui en Amérique du Nord, il est possible de chercher à savoir si se noue entre les parents et la femme qui porte leur enfant une relation d'amitié ou même de parenté. Leur *surrogate* vit dans une société globalement semblable à la société française, du point de vue de la situation économique et des théories locales de la parenté et de la reproduction, même si des différences en terme de classe sociale, de sensibilité religieuse, de situation économique peuvent exister. Par ailleurs, si la gestation pour autrui fait l'objet de débats en France comme en Amérique du Nord (où elle n'est pas autorisée dans tous les États fédérés des États-Unis ni dans toutes les provinces canadiennes), elle ne fait sans doute pas l'objet d'une réprobation sociale massive d'un côté de l'Atlantique comme de l'autre. D'après les études déjà disponibles et les récits des parents d'intention rencontrés, sans que l'on prétende qu'il s'agit d'une pratique anodine, il ne pèse pas sur elle de tabou spécifique qui empêcherait la *surrogate* d'évoquer sa grossesse pour autrui avec son entourage et de nouer et entretenir une relation régulière avec ceux dont elle porte l'enfant.

La question de savoir si la gestation pour autrui fabrique des liens de parenté additionnels ou simplement affectifs ou fait entrer la femme porteuse aux marges de la parenté peut être sans

objet dans d'autres cas. En particulier lorsqu'il s'agit de gestations pour autrui transfrontalières qui font se rencontrer des personnes appartenant à des cultures très différentes, où les normes de parenté, les théories locales concernant la reproduction et la place relative des hommes et des femmes peuvent être très différentes. Parfois même s'ajoutent à ces différences des écarts très importants entre les situations économiques des deux pays et des deux familles et, bien entendu, la non maîtrise d'une langue commune et la distance géographique qui peuvent rendre difficile, voire impossible toute relation personnelle régulière et sans intermédiaire. Dans le cadre de sa recherche doctorale, Delphine Lance, qui a mené un double terrain aux États-Unis et en Ukraine, montre qu'en Ukraine la gestation pour autrui, bien que légale, est socialement très décriée et que les femmes porteuses parlent très peu du fait qu'elles ont porté un enfant pour autrui (Lance 2015). Amrita Pande, entre 2006 et 2011, à Anand, ville de l'État du Gujarat, dans l'ouest de l'Inde, dans un contexte patrilinéaire et patrilocal, s'est entretenue avec cinquante-deux *surrogates*, leur mari et leur belle-famille, mais aussi avec douze parents d'intention, des médecins et des infirmières. Elle a également conduit une observation ethnographique pendant dix mois dans des cliniques spécialisées et des hôtels hébergeant les *surrogates*. Elle montre que très peu de femmes porteuses, dans le contexte de gestations pour autrui transfrontalières, entretenaient une relation directe et régulière avec les parents d'intention de l'enfant qu'elles portaient ou avaient porté (Pande, 2014). Outre les différences inhérentes à ces recours transfrontaliers, l'organisation même de la gestation pour autrui telle qu'Amrita Pande l'a observée à Anand, très hiérarchisée, organisée et encadrée à tout instant par des intermédiaires commerciaux et médicaux, eux-mêmes secondés par des entremetteuses et les personnels des « hôtels » dans les dortoirs desquels les *surrogates* passaient tout ou partie de leur grossesse, rendait quasiment impossible toute relation directe entre les protagonistes. Les femmes porteuses elles-mêmes, sans doute encouragées par le système indien des gestations pour autrui commerciales, et pour qui cela était un moyen de percevoir l'équivalent de cinq années de revenu familial, appréhendaient souvent la mère d'intention simplement comme une personne qui versait une somme d'argent importante pour « louer » son ventre. Ce qui ne signifie pas bien sûr que les *surrogates* indiennes voient les parents d'intention comme des esclavagistes. Ce sont pour elles des personnes qui leur permettent de faire un « travail » mieux rémunéré, « doté de davantage de sens », certes éprouvant, émotionnellement et physiquement, mais moins éreintant que celui qu'elles-mêmes ou nombre de femmes qu'elles connaissent exercent dans des usines textiles (Rudrappa 2014). On comprend que, dans ces conditions, en Ukraine et dans l'État du Gujarat comme sans doute dans d'autres pays, et quelle que soit la volonté des parents d'intention, la possibilité d'une relation directe, régulière et personnelle entre parents d'intention et *surrogate* soit tout à fait incongrue et aille même à l'encontre des intérêts de la femme porteuse.

## Conclusion

La gestation pour autrui fait se rencontrer logiques de marché et pratiques de parenté, qui appartiennent à deux mondes habituellement pensés comme antagonistes dans la société française et remet en cause un principe important pour certains droits nationaux, celui de l'indisponibilité et de l'inaliénabilité du corps humain. C'est un aspect du débat social, éthique et intellectuel, mais derrière lui se dessinent d'autres questions qui intéressent tout particulièrement les anthropologues qui travaillent sur la parenté et la personne. Du point de vue des techniques de reproduction la gestation pour autrui introduit une nouveauté radicale. Mais au plan des techniques de parenté, elle prolonge des formes d'adoption et de circulation d'enfant traditionnelles. La gestation pour autrui, pratique certes commerciale dans plusieurs contextes nationaux, est aussi une pratique de parenté qui consiste à donner un enfant à des

personnes qui en sont dépourvues et qui débouche sur la fabrication, autour de cet enfant, de multiples liens de parenté.

Pour l'anthropologue, les parents d'intention rencontrés ici, qu'ils soient gays ou hétérosexuels, sont bien les parents des enfants qu'ils ont eu grâce à une gestation pour autrui : parce qu'ils ont initié le projet de leur venue au monde, ils les élèvent depuis leur naissance, ils se perçoivent eux-mêmes comme leurs parents, parce que les enfants, lorsqu'ils sont en âge de parler, les désignent comme leurs parents, leur entourage et même le reste de la société (école, administration, médecin, etc.) les considèrent aussi comme les parents ; et dans quelques rares cas, les services de l'état civil français eux-mêmes les considèrent aujourd'hui comme les parents.

Comme l'ensemble des techniques de reproduction assistée, la gestation pour autrui nous amène à déconstruire en matière d'engendrement et de filiation ce qui nous paraît de toute évidence *naturel* (Strathern, 1992, Fassin, 2002) et bouleverse la perspective qui considère la reproduction comme un acte de nature (Yanagisako, Delaney, 1995 : 6), résultat d'une rencontre sexuelle dans le cadre d'une relation amoureuse et conjugale (Schneider, 1968). La gestation pour autrui invite surtout à dépasser la sempiternelle distinction entre le biologique et le social car, comme le rappellent Agnès Fine et Agnès Martial, ils « participent ensemble de la construction des univers familiaux contemporains comme [ils] participaient de celle des univers anciens » (2010 : 131).

La femme qui se substitue à une autre pour porter son enfant, par son acte, met en œuvre une certaine facette de la maternité, en même temps qu'elle permet à la mère intentionnelle de devenir véritablement mère. Porter un enfant pour autrui, compte tenu des représentations de la procréation et de la parenté dans notre société est, pour la plupart des personnes rencontrées dans le cadre de cette recherche, un acte équivoque. Si, pour quelques unes, la femme qui porte reste un tiers bienveillant qui permet au projet parental de s'accomplir, pour d'autres, elle intègre, avec sa propre famille, l'entourage et parfois les marges de la parenté. Les termes de référence et d'adresse, lorsqu'ils sont empruntés au champ de la parenté ou lorsqu'ils soulignent le lien nourricier entre l'enfant et la femme qui l'a porté, en sont une illustration particulièrement saisissante. Mais, quelle que soit la nature des liens avec la « *surrogate family* » (Delaisi de Parseval, Collard, 2007), elle varie nécessairement selon les situations et les conditions de mise en œuvre de la gestation pour autrui et peut-être même avec le temps.

### Bibliographie

- ALTORKI S., 1980, « Milk-kinship in Arab Society : An unexplored Problem in the Ethnography of Marriage », *Ethnology*, 19 (2) : 233-244
- BHARADWAJ A., 2012. « The Other Mother : Supplementary Wombs and the Surrogate State in India », in KNECHT M., KLOTZ M., BECK S. (eds.), *Reproductive Technologies as Global Form. Ethnographies of Knowledge, Practices, and Transnational Encounters*. Frankfurt, New York, Campus Verlag.
- CARSTEN J., 1997. *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford, Clarendon Press.
- COURDURIÈS J., HERBRAND C., 2014. « Genre, parenté et techniques de reproduction assistée : bilan et perspectives après 30 ans de recherche », *Enfances Familles Générations*, 21 : 1-27.
- COURDURIÈS J., FINE A. (dir.), 2014. *Homosexualité et parenté*. Paris, Armand Colin.
- DELAISI DE PARSEVAL G., 2008. *Famille à tout prix*. Paris, Éditions du Seuil.
- DELAISI DE PARSEVAL G., COLLARD C., 2007. « La gestation pour autrui », *L'Homme*, 183 : 29-54.
- EDWARDS J., FRANKLIN S., HIRSCH E., PRICE E., STRATHERN M., 1993. *Technologies of Procreation. Kinship in The Age of Assisted Conception*. Manchester, New York, Manchester University Press.
- EDWARDS J. 2009. « The Matter in Kinship », in EDWARDS J. et SALAZAR C. (dir.), *European Kinship in the Age of Biotechnology*. New York & Oxford, Berghahn Books : 1-18.
- FASSIN E., 2002. « La nature de la maternité », *Journal des anthropologues*, 88-89 : 103-122
- FINE A., 1998. « Introduction », in FINE A. (dir.), *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*, Paris, Éditions de la MSH : 1-15.

- FINE A., 1991. « Des parents « en plus » ». in G.R.I.E.F. (Groupe de Recherches Interdisciplinaire d'Etude des Femmes), *Se reproduire, est-ce bien naturel ?* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail : 29-46.
- FINE A., MARTIAL A., 2010. « Vers une naturalisation de la filiation ? », *Genèses*, 78 : 121-134.
- GOODY E., 1982. *Parenthood and Social Reproduction. Fostering and Occupational Roles in West Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GROSS M., 2012. *Choisir la paternité gay*. Toulouse, Érès.
- HÉRITIER-AUGÉ F., 1985. « La cuisse de Jupiter. Réflexions sur les nouveaux modes de procréation », *L'Homme*, 94 (25) : 5-22.
- JEUDY-BALLINI M., 1998, « Naître par le sang, renaître par la nourriture : un aspect de l'adoption en océanie », in Fine A. (dir.), *Adoptions, Ethnologie des parentés choisies*. Paris, Éditions de la MSH : 19-44.
- LANCE D., 2015. « La place de la femme et de son corps dans le processus de gestation pour autrui : l'exemple des femmes porteuses ukrainiennes ». Communication aux *Journées d'études Genre, parenté, sexualité*, Marseille, Centre Norbert Elias, 16 avril 2015.
- LÉVI-STRAUSS C., 2013. « Problèmes de société : excision et procréation assistée », in *Nous sommes tous des cannibales*. Paris, Éditions du Seuil : 81-101.
- MEHL D., 2008. *Enfants du don. Procréation médicalement assistée : parents et enfants témoignent*. Paris, Robert Laffont.
- MERCHANT J., 2011. « Procréation et politique aux Etats-Unis : le cas de la gestation pour autrui », in DAVID G., et alii. (dir.), *La gestation pour autrui. Rapport de l'Académie nationale de médecine*. Paris, Lavoisier : 213-224.
- PANDE A., 2014. *Wombs in Labor: Transnational Commercial Surrogacy in India*. New York, Columbia University Press.
- RAGONÉ H., 1996. « Chasing tue blood tie - surrogate mothers, adoptive and fathers », *American ethnologist*, 23-2 : 352-365
- RAGONÉ H., 1994. *Surrogate Motherhood. Conception in the Heart*. Boulder, Oxford, Westview Press.
- RUDRAPPA S., 2014. « Des ateliers de confection aux lignes d'assemblage des bébés : Stratégies d'emploi parmi des mères porteuses à Bangalore, Inde », *Cahiers du Genre*, 56 : 59-86
- SCHNEIDER D. M., 1968. *American Kinship : A Cultural Account*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- STRATHERN M., 1992. *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproduction Technologies*. Manchester, Manchester University Press.
- TARNOVSKI F., 2010. *Être père et homosexuel dans la France contemporaine, thèse de doctorat en anthropologie*, Toulouse, EHESS.
- TEMAN E., 2010. *Birthng a Mother. The Surrogate Body and the Pregnant Self*. Berkeley, Los Angeles, London, University Of California Press.
- THERY I., 2010, *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don*. Paris, Editions de l'EHESS.
- THERY I., LEROYER A.-M., 2014, *Filiation, origines, parentalité. Le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle*. Paris, Odile Jacob.
- TRIMMINGS K. et BEAUMONT P., 2013. « General report on surrogacy, in TRIMMINGS K. et BEAUMONT P. (dir.), *International Surrogacy Arrangements: Legal Regulation at the International Level*. Oxford et Portland, Hart Publishing : 439-550.
- VERNIER B., 2006, « Du bon usage de la parenté construite avec des humeurs corporelles (sang et lait) et quelques autres moyens », *European Journal of Turkish Studies*, 4, URL : <http://ejts.revues.org/623> (consulté le 3 décembre 2015).
- WEBER F., 2013. *Penser la parenté aujourd'hui. La force du quotidien*. Paris, Éditions Rue d'Ulm.
- YANAGISAKO S., DELANEY C., 1998. *Naturalizing Power : Essays in Feminist Cultural Analysis*. New York : Routledge.
- ZEGERS-HOSCHSCHILD F., ADAMSON G. D., de MOUZON J., ISHIHARA O., MANSOUR R., NYGREN K., SULLIVAN E., VANDERPOEL S. (on behalf of ICMART and WHO), 2009. « The International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technology (ICMART) and the World Health Organization (WHO) revised glossary of ART terminology », *Human Reproduction*, 24 (11) : 2683-2687.