POURQUOI LA GESTATION POUR AUTRUI DITE « ÉTHIQUE » NE PEUT ÊTRE

Martine Segalen

En titrant ainsi cet article, l'auteur de ces lignes assume d'emblée une position sinon militante, du moins engagée. Ces nouvelles naissances techniciées, qui impliquent plusieurs partenaires ne vont pas de soi ; il est difficile d'avoir une position neutre et de se contenter d'observer ce qui se fait. Les ethnologues (femmes) qui connaissaient les mutilations sexuelles que subissaient et subissent encore les jeunes africaines pouvaient-elles se contenter de les décrire et, au nom du respect de leur culture, s'interdire d'intervenir ? Nombre d'entre elles ont appuyé le combat contre l'excision au nom du droit.

Depuis le dossier proposé en 2012 par *Travail, genre et sociétés* et dont les articles, à propos des États-Unis, posaient déjà les termes des débats, ceux-ci n'ont fait que s'amplifier avec les controverses relatives à la loi sur le « mariage pour tous » votée en 2013 qui engage les questions de filiation, d'égalité entre les sexes et donc d'accès à la paternité/maternité pour les couples infertiles. D'autres faits récents invitent à la réflexion comme certains scandales : en 2014, en Thaïlande, un enfant commandé et abandonné par un couple

doi : 10.3917/tgs.038.0053

parce qu'il était né avec un syndrome de Down ; vingt-six bébés sortis en fraude du Népal par des couples israéliens après le tremblement de terre de 2015, laissant les mères dans le dénuement total, etc. Si les avancées biotechnologiques ont été très favorables aux femmes dans les années 1970 et 1980, avec la pilule, l'assistance médicale à la procréation, elles se retournent maintenant contre elles, alors qu'un marché mondialisé s'empare de leurs facultés procréatives, transformées en prestations.

La loi française interdit clairement la gestation pour autrui en France, mais une partie de l'opinion cherche à la faire changer : le principe en serait licite, et la loi encadrerait la pratique pour en limiter les dérives. Cette proposition de renversement de la loi s'est faite particulièrement audible notamment depuis que la France a été condamnée, au nom de l'intérêt de l'enfant, par la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH), en juin 2014, à inscrire à l'état civil français la filiation d'enfants nés à l'étranger, ce qui conduit les chercheurs en faveur de la gestation pour autrui à relever « la perte d'autorité de la loi lorsqu'elle cherche à poser des limites à l'utilisation des techniques de procréation médicalement assistée » [Brunet, 2012, p. 200], les situations conflictuelles du droit engendrant de complexes problèmes juridiques [Frison-Roche, 2016]. Du fait du refus de la France d'accepter la pratique, des couples seraient « contraints » d'agir contre la loi. La condamnation de la France par la Cour européenne des droits de l'homme, conduit à un argumentaire qui peut paraître pervers, puisqu'il incite la France à « encadrer » la gestation pour autrui, ce qui revient à ne pas discuter la légitimité du désir d'enfant, même s'il implique l'usage du corps d'autrui. Les promoteurs de la gestation pour autrui dite « éthique » ou parfois « altruiste » connaissent et dénoncent bien évidemment la marchandisation des corps, mais sont favorables à la prise en compte du « désir d'enfant » qui leur semble suffisante pour justifier la mise en place de grossesses pour le compte d'autrui. Ils et elles plaident en faveur d'une régulation par le droit de la pratique qui pourrait à la fois satisfaire les demandeurs et respecter la donneuse d'enfant. C'est là, me semble-t-il, le principe de leur proposition. Je vais tenter d'expliquer que cette pratique ne peut s'inscrire dans un cadre juridique.

Je n'ai personnellement conduit aucune enquête auprès de mères ou de couples impliqués dans ces pratiques, mais les recherches universitaires commencent à se multiplier, plus lentement en France, surtout à l'étranger dans les pays pourvoyeurs de mères[1]. Les travaux se penchent de plus en plus sur les conditions de production culturelle, sociale, économique des enfants. En m'appuyant sur ces travaux, en sociologue, je vais analyser la genèse de la pratique, poser les termes du débat, tenter de comprendre les positions

[1] Ainsi un grand colloque à la fois scientifique et militant a été organisé les 17 et 18 novembre 2016, sous l'égide d'institutions nationales de recherche, présentant des travaux souvent peu connus du public français qui montrent les diversités et la nouvelle géographie d'une pratique mondialisée : Amérique latine (Brésil, Mexique), Asie (Inde), Australie, Afrique (Ghana), etc.

des uns et des autres. À vrai dire jusqu'ici on n'a entendu qu'une seule voix, celle des chercheurs engagés et militants de la pratique comme celle de journalistes[2] le plus souvent à l'écoute des couples demandeurs d'enfants, mais passant sous silence les deux autres personnages de la relation : l'enfant et la mère. En effet, curieusement, l'enfant est le grand oublié du débat, alors qu'il était au cœur des nombreuses controverses qui ont précédé la mise en place de la loi du « mariage pour tous » : on a assisté à un combat entre psychanalystes et pédopsychiatres concernant le sort de l'enfant appartenant à des familles homosexuelles, mais de l'enfant né de gestation pour autrui, il n'est guère question[3].

Quant à la mère qui porte l'enfant, on le verra plus loin, le discours se débrouille pour l'effacer, alors que des pratiques de plus en plus condamnables se développent. En effet, le contexte de la gestation pour autrui a profondément changé depuis une quinzaine d'années. Alors qu'en ses débuts, à la fin des années 1980, elle s'organisait entre des Européens et des Américains, porteurs d'une même culture occidentale, partageant les mêmes valeurs et points de vue concernant la famille, la liberté des femmes, les relations entre les sexes – même si la distance sociale entre les partenaires du contrat était sensible –, elle a depuis changé de nature avec la mondialisation qui met en contact des Occidentaux riches avec des femmes asiatiques et indiennes[4] pauvres, dont, de plus, la culture familiale est fort différente et où le poids du patriarcat est encore lourd.

Après avoir exposé les causes du développement de la gestation pour autrui, analysé la diversité des points de vue culturels sur la pratique, décrypté ce qui s'abrite sous l'étiquette « d'éthique » ainsi que les leurres du langage convenu, je vais me placer d'un seul point de vue, celui des femmes et des divers courants du féminisme. La conclusion qui s'impose est qu'une GPA qui respecterait tous les partenaires est impossible à mettre en œuvre. Essayer d'organiser une gestation pour autrui « éthique » ne pourra que contribuer aux dérives de la pratique, puisque ses ratés conduiront les couples vers des pays qui ne se soucient pas d'encadrement. En nommant les choses par leur nom, « maternité de substitution », on ne peut qu'aboutir à un constat dont l'évidence saute et sautera aux yeux comme ce fut le cas pour l'abolition de l'esclavage, comme c'est en route pour l'abolition de l'excision : il faut parvenir à l'abolition universelle de la pratique.

L'INVENTION DE LA GESTATION POUR AUTRUI

Au cours des soixante-dix dernières années, sexualité et procréation ont pu être dissociées grâce aux techniques modernes de prévention des grossesses, mais aujourd'hui

[2] France 2, en deux ans (entre octobre 2014 et juillet 2016) a diffusé quatre fois un film, qu'elle a réalisé, sur un couple qui se rend aux États-Unis pour avoir accès à cette pratique (film explicitement favorable, présenté dans la même émission, de 13h15) ; France 2 choisit de le diffuser à deux jours de la nouvelle condamnation de la France par la Cour européenne des droits de l'homme.

[3] Mentionnons les enquêtes longitudinales menées en Angleterre par Vasanti Jadva et Susan Golobomk, en 2015 ou encore Lucy Blake, Vasanti Jadva et Susan Golobomk, en 2014.

[4] Voire de l'Afrique subsaharienne alors que les États d'Asie et d'Inde bannissent la pratique de la gestation pour autrui pour les couples étrangers.

plus remarquable encore, on peut procréer sans avoir de relations sexuelles.

Depuis les travaux pionniers de Marilyn Strathern dont le livre au titre prémonitoire *After Nature* [1992] étudiait la remise en cause de la base « naturelle » des relations de parenté, les conséquences de la séparation entre sexualité et procréation, comme les développements des techniques de reproduction ont fait l'objet de nombreux travaux. Les pratiques qui consistent à confier son matériel génétique (ou celui d'un autre ou d'une autre) pour produire un enfant, sont le fruit de deux processus : d'une part, le développement des biotechnologies ; de l'autre, les conséquences des transformations familiales ; sur un même calendrier, il s'agit d'évolutions de nature différente qui viennent en quelque sorte se catapulter. Sur ces étonnantes avancées technologiques, et notamment le développement de la fécondation *in vitro* (FIV) qui permet d'implanter dans l'utérus de la mère porteuse un embryon conçu à partir d'autres gamètes que les siens, s'est greffé un marché mondial qui offre la possibilité à des demandeurs stériles mais qui disposent de moyens financiers d'avoir des enfants. Or les couples veulent des enfants à tout prix car la société européenne est de plus en plus « bébéphile ». L'enfant fonde désormais le couple et la famille. Plus de 60 % des enfants en France naissent hors mariage, et ce sont eux qui créent les liens de filiation. Ils transforment quatre individus sans aucun lien juridique en grands-parents qui ont des droits et des devoirs à l'égard du nouveau-né [Segalen, 2010].

Deux phénomènes sociaux ont contribué à l'augmentation de cette demande de production d'enfants sans sexualité : le report du calendrier procréatif des femmes d'une part et la multiplication des divorces et des recompositions familiales d'autre part qui associent des hommes de 50, 60 ans avec des femmes dont l'âge est celui de la ménopause. Si la réalisation de fécondation *in vitro* n'aboutit pas, certains couples se tournent alors vers la gestation pour autrui.

Plus la naissance se fait attendre, plus le désir d'enfant est exacerbé et la technique semble en mesure de l'exaucer au profit de ceux que la justice californienne a inventé de nommer « *intentional parents* » (IP). Cette demande est construite socialement, inscrite dans la toute-puissance de l'individualisme contemporain : le marché organise une offre au bout d'un clic d'ordinateur qui s'habille du langage de l'émotion. Comme le note Heather Jacobson à propos des États-Unis : « Aujourd'hui le marché de la gestation pour autrui commerciale est dominé par des agences privées qui vendent la pratique avec un discours spécifique – chaleureuse, sûre, créatrice de liens – pour augmenter le nombre de leurs clients, légitimer la pratique et éviter que l'on ne s'ingère dans leurs programmes. » [Jacobson, 2016, p. 41].

En s'emparant d'un nouveau concept sociologique, celui de la « parentalité », le discours des médias tend aussi à rendre légitimes aux yeux du public de telles demandes. Ce terme nouveau s'est construit dans la littérature sur la famille dans les années 1980 et participe du développement de l'injonction à être parent [Ben Hounet, 2014]. Désignant initialement « la qualité de parent », parentalité se traduit désormais en « projet parental ». Une certaine vulgate sociologique qui ne s'intéresse guère aux aspects symboliques des relations intergénérationnelles ou aux questions – pourtant ici centrales – de filiation, pose aussi que dans un monde où prime l'individu, les liens entre parents et enfants ne seraient plus fondés que sur les volontés et les choix individuels. Désirer donner de l'amour à l'enfant suffirait ainsi à justifier la demande et recevoir l'amour d'un enfant serait un droit. Sur les sites offrant la gestation pour autrui, on trouve des affirmations aussi étonnantes que : « Vous aussi vous avez le droit d'être aimé ». Satisfaire le désir d'enfant semble ainsi s'imposer.

La douleur des couples infertiles est réelle et ceux-ci savent que la gestation pour autrui reste l'ultime solution pour se procurer des enfants, les possibilités d'adoption, tant nationale qu'internationale s'étant pratiquement taries. Après la Seconde Guerre mondiale, l'État recherchait des parents à donner à des enfants abandonnés, d'où l'ouverture des droits d'adoption aux femmes même célibataires, mais depuis quelques décennies, l'adoption a changé de sens : ce n'est plus un moyen de donner une famille à un enfant, mais un moyen de donner un enfant à une famille. Il s'est produit un double phénomène : d'un côté, le nombre d'enfants à adopter en France s'est considérablement réduit, et généralement, les services sociaux répugnent à encourager les parents défaillants à « abandonner » juridiquement leurs enfants, et de l'autre, le vivier de l'adoption internationale s'est épuisé. Cette solution étant exclue, le recours à la gestation pour autrui se pare d'une autre qualité : c'est un moyen d'avoir un enfant biologique, de ses « gênes ».

Tandis que se fermait l'accès à l'adoption internationale, il y a une trentaine d'années, certains États des États-Unis ont développé une offre pour satisfaire ces demandes d'enfants, pratique qui s'est ensuite étendue à des pays qui proposent le même service pour un coût bien moindre. La constatation que la pratique, interdite en France, est contournée par des couples conduit au raisonnement suivant : puisque cela se fait, pourquoi l'interdire ? Pourquoi priver du bonheur d'être parents ceux qui ne peuvent biologiquement accomplir ce désir mais en ont les moyens matériels ?

Le sentiment que le recours à la gestation pour autrui serait quelque chose de « naturel », de faisable, de souhaitable résulte aussi des campagnes organisées par des mouvements homosexuels, dont les positions ont été légitimées

par l'implication d'anthropologues, trouvant là un thème pour redonner de la fraîcheur à leur domaine de prédilection, la parenté. Mais loin de la « *bastard algebra of kinship* » [Malinowski, 1930, p. 19], les recherches s'intéressent à la construction de nouveaux liens de parenté entre les protagonistes, soutenant tantôt que cette pluri-parentalité s'inscrit dans la modernité de la famille contemporaine, tantôt qu'il s'agit d'innovations radicales, voire un progrès qui s'imposera peu à peu à la société.

ANALYSER LES PRATIQUES DE LA GESTATION POUR AUTRUI

Pour comprendre ce qui est proposé sous le terme de gestation pour autrui éthique, un rapide examen des pratiques contemporaines est utile. La gestation pour autrui serait admissible à condition d'en effacer les dérives de la marchandisation du corps féminin. Selon ses promoteurs, ainsi débarrassée de ses aspects financiers, elle serait même une pratique bienvenue et souhaitable.

De nombreux travaux sont maintenant disponibles qui tentent de prendre en compte l'ensemble des paramètres sociaux, économiques, politiques, culturels des pratiques. Les recherches s'avèrent cependant parfois difficiles, car de même que les femmes répugnent à parler de leurs avortements, même si c'est une pratique licite, mais toujours une épreuve personnelle douloureuse et dans un contexte souvent réprobateur, de même les mères qui ont porté des enfants pour d'autres n'ont pas envie de faire connaître une expérience dont elles savent que celle-ci est moralement répréhensible [Iacob et Stoiana, 2016]. Même aux États-Unis où la pratique est bien implantée depuis trente ans, règne à son propos une sorte de « *cultural unease* » [Jacobson, 2016]. Contrôlant leur communication sur leurs sites, les responsables d'agences, avocats, cliniques et autres « hôtels maternels » sont eux-mêmes relativement réticents à informer les chercheurs.

La pratique fait l'objet de discours différents selon les cultures. Ainsi dans le contexte euro-américain, c'est le thème de la générosité, de l'altruisme, du désir d'alléger la souffrance des couples infertiles qui domine, habillant un marché très lucratif, principalement pour les intermédiaires (agences) et les prestataires libéraux (avocats et médecins). Les femmes qui s'inscrivent sur des sites pour offrir la prestation d'engagement et, par la suite, lorsqu'elles justifient leur acte, utilisent elles aussi le langage stéréotypé du don de bonheur. Un ouvrage récent fondé sur de nombreux entretiens détaille cependant les complexités et les ambivalences de la relation entre les dits *intentional parents* et les *surrogates* [Jacobson, 2016].

De même, en Europe de l'Est, l'altruisme est mis en avant sur les sites de rencontres ou les cliniques ; les femmes prétendent qu'elles acceptent la gestation pour autrui par dévouement pour soulager la détresse des demandeurs. Jamais les termes de « prix » ou de « paiement » ne sont utilisés. Par exemple en Roumanie, n'existerait qu'un « juste remboursement des frais ». Seule la notion de « contrat » est assumée, la générosité n'excluant pas la méfiance et des clauses spécifient bien qui paye quoi [Stoicea-Deram, 2016][5].

En Russie, le langage est tout autre et l'aspect financier n'est pas même masqué. À Saint-Pétersbourg, Christina Weis [2015] dévoile dans toute sa nudité, si l'on peut dire, l'usage du ventre des femmes. Dans ces cliniques, la rhétorique euro-américaine du don et de l'amour s'efface derrière la vérité de la transaction marchande : il s'agit uniquement d'affaires d'argent et l'auteur propose de substituer à « *surrogate mothers* » le terme de « *surrogate workers* ». Ces femmes ne sont mues par aucune perspective altruiste ; elles recherchent de l'argent pour acheter un appartement, payer les études de leurs enfants. Être enceinte apparaît comme un job comme un autre et elles ne cherchent à avoir aucune implication émotionnelle avec le couple demandeur. En Ukraine, la somme qui revient à la mère (de 20 % à 30 %) représente environ dix ans de salaire, y compris pour une personne ayant fait des études supérieures : se soumettre à une GPA est considéré par les femmes comme un moyen de survivre. Malgré des conditions médicales très dures imposées par les cliniques, il y a plus d'offres que de demandes. Certains médecins n'ont d'ailleurs aucune gêne à tenir des propos cyniques. Ainsi, un médecin grec dit que « pour les femmes pauvres, c'est une chance pour améliorer sa vie ; la pratique est un acte médical très positif qui met en rapport les besoins d'une femme qui a des problèmes de fertilité avec une femme qui a des problèmes d'argent » [Legrand, 2014]. Et, alors que c'est interdit, il avoue même qu'il joue avec la loi grecque, ou plutôt contre, puisqu'il met en rapport ses fournisseuses et ses clientes.

En Asie le discours est tout différent. En Inde, où le marché de la gestation pour autrui s'est pleinement développé en 2002, avant qu'une nouvelle loi ne vienne le fermer, des enquêtes conduites par des chercheuses indiennes nous plongent dans un monde culturel autre. Même si l'Inde utilise aussi le vocabulaire de l'altruisme pour alimenter ce marché, la culture familiale, les représentations comme les pratiques de parenté sont très éloignés des systèmes et des représentations euro-américaines. Ici, ce n'est pas la volonté de la femme qui prime ou même celle du couple, mais bien celle de la lignée et le corps de la femme n'est qu'un instrument au service de projets qui ne la concernent pas toujours.

Au cours des dix dernières années, l'Inde était devenue une destination préférée à celle des États-Unis, car les prix

[5] Par exemple, la somme exacte qu'elles reçoivent pour chaque enfant en surnombre ou la somme reçue pour accepter une réduction embryonnaire afin de ne conserver que le nombre d'embryons prévu dans le contrat.

y étaient nettement moins élevés, créant un marché considérable pour le pays : les mères reçoivent environ 4 000 $ quand le coût global est compris entre 35 000 et 45 000 $. Il s'agissait d'une véritable activité commerciale organisée au niveau transnational, les ovocytes provenant de Géorgie ou d'Afrique du Sud et le sperme des États-Unis ou de Scandinavie.

Si le discours de l'altruisme est tenu par les intermédiaires à destination des couples demandeurs, l'expression de la volonté féminine est cependant bien plus complexe. Dans cette société patriarcale, la domination des femmes prend la forme de leur exploitation, même si leur situation diffère selon leur niveau d'éducation. Certaines recherches tendent à montrer que les femmes qui s'engagent dans cette pratique y gagnent une forme d'« *empowerment* » (prise de pouvoir sur soi-même), le salaire qu'elles peuvent en tirer étant bien supérieur à ce qu'elles gagnent dans les usines de confection qui les emploient. Sharmila Rudrappa estime ainsi que « leur accès à des revenus importants du fait de l'utilisation de leurs capacités reproductives constitue une forme de revanche qui renforce leurs possibilités de négocier des espaces d'autonomie au sein de leurs foyers au sens large, consolidant ainsi leurs positions sociales » [Rudrappa, 2014, p. 56]. L'auteure s'étonne cependant elle-même que la gestation pour autrui, en dépit de ce que cela signifie pour leur corps – doses massives d'hormones, échographies intravaginales, accouchements par césarienne –, puisse être vécue comme une source d'autonomisation. Si effectivement les plus éduquées possèdent un certain pouvoir de négociation, c'est tout le système parental qui les contraint à accepter un salaire qui devra retourner au foyer. La gestation pour autrui est le fruit d'un choix familial, inspiré ou imposé par le mari ou la belle-famille[6]. Les femmes mariées de tous milieux qui offrent leur corps à cette pratique sont mues elles aussi par des stratégies maternelles, par exemple pour offrir des études à leurs enfants [Rozée, Unisa et La Rochebrochard, 2016], mais plus souvent elles sont considérées comme une ressource monétaire par leur mari et la belle-famille qui continue à réclamer aux femmes leur dot – en argent ou en nature – des années après leur mariage. Certes, on peut comprendre que ces femmes apprécient de bénéficier temporairement d'un espace de temps qui, bien que très contraint, leur offre un confort qu'elles n'ont jamais connu, comme dormir tard ou se faire servir son petit-déjeuner au lit. Étudiant les ouvrières de l'industrie textile qui abandonnent leur métier pour faire un enfant, Sharmila Rudrappa [2014] met en regard du harcèlement à l'usine par des contremaîtres ou la brutalité des maris et des belles-familles, le choix d'une parenthèse pour soi, entre femmes. La pratique fait pourtant l'objet d'une forte réprobation sociale en Inde [Rozée, Unisa et La Rochebrochard, 2016].

[6] Source : <http//sisyphe.org/spip.php?article4800>

Cependant, la grande majorité des mères porteuses indiennes sont illettrées, appartiennent aux classes les plus pauvres de la société et Sheela Saravananderam [2016] décrit l'exploitation dont elles sont victimes : les contrats leur sont moins favorables, certaines cliniques les obligent à rester dans des « maisons de GPA » loin de leurs familles ; elles doivent renoncer à tous leurs droits sur l'enfant que parfois elles ne peuvent même pas voir après avoir été accouchées par césarienne ; elles ne perçoivent aucune compensation si elles font une fausse couche et certaines cliniques vont même jusqu'à rétribuer la mère au poids du bébé [Saravananderam, 2016, pp. 71-73].

Si l'on dénonce ces maltraitances, jamais la légitimité de la pratique n'est questionnée. Jamais n'est mis en cause le fait même qu'un contrat puisse porter sur le corps d'une femme et d'un enfant.

PRINCIPES ET QUESTIONS AUTOUR DE LA GESTATION POUR AUTRUI DITE ÉTHIQUE

C'est – dit-on – l'interdiction de la GPA qui crée la marchandisation. À côté de ces pratiques condamnables, il y aurait place pour une autre gestation pour autrui, dite éthique, qui repose pour l'instant sur des principes relativement vagues. Certains pays ont déjà légiféré, comme le Royaume-Uni qui interdit la gestation à l'étranger. Le *Surrogacy Arrangements Act* (1985) et le *Human Fertilisation and Embryology Act* (2008) sont les principaux textes de loi régissant la pratique :

> « Le premier dispose qu'il n'est pas illégal d'être gestatrice et de demander le remboursement des frais encourus, dans une limite raisonnable mais qu'il est illégal de faire de la publicité pour une gestatrice rémunérée ou de servir d'intermédiaire entre le couple de parents intentionnels et la gestatrice potentielle. Le second dispose que la mère gestationnelle est la mère légale de l'enfant et que les parents intentionnels ne peuvent demander une ordonnance parentale qui leur transfère la parenté légale qu'entre six semaines et six mois après la naissance de l'enfant. Alors que l'un, voire les deux parents d'intention, doit/doivent être domicilié(s) en Grande-Bretagne, il n'y a pas de critère de résidence en Angleterre pour la gestatrice. Pour accorder l'ordonnance parentale, le tribunal doit s'assurer qu'"aucun des postulants n'a reçu ni versé d'argent ou d'avantages quelconques (hormis pour les frais encourus, dans une limite raisonnable) […] sauf si le tribunal l'a expressément autorisé". » [Marway, 2012, pp. 173-174].

L'auteure montre que cette offre d'une gestation pour autrui encadrée est si complexe que de nombreux couples anglais renoncent à la mettre en œuvre dans leur pays et ont recours à des GPA à l'étranger.

En ce qui concerne la France, le document d'analyse « Mariage des personnes de même sexe et filiation : Le projet de loi au prisme des sciences sociales », sous la direction d'Irène Théry [2013], ainsi que le rapport d'Irène Théry et Anne-Marie Leroyer [2014] présentent, sous cet intitulé, les travaux

de Jennifer Merchant qui fait un état des lieux aux États-Unis. L'auteure écrit : « Il convient pour mieux comprendre le contexte dans lequel évolue la gestation pour autrui aux États-Unis de voir de plus près ce qui s'y passe, au point même de constater que certaines initiatives pourraient intéresser le législateur et/ou le juge français » [Merchant, 2012, p. 183].

Pratique autorisée au nom du droit à la vie privée « *privacy* », il existe une disparité entre les États ; Jennifer Merchant[7] énumère les propositions faites pour « sortir la pratique du domaine du droit des contrats/droit privé pour l'inscrire dans une problématique de santé publique et de droit public » [2012, p. 185].

[7] S'appuyant sur l'enquête de Katherine Drabiak *et al.* [2007].

Conclusion de l'article : « On peut penser l'encadrement de la GPA. Un modèle français d'encadrement de la GPA est envisageable à partir du moment où l'on observe que d'autres pays l'ont pensé et créé au sein de leur propre système juridique, politique et culturel » [Merchant, 2012, p. 189]. La loi devrait placer des « garde-fous » en mettant de l'humanité dans la relation. Peut-on s'en inspirer ?

Les propositions des promoteurs de « l'encadrement » de la pratique ont notamment pour porte-voix Élizabeth Badinter, une des premières à en esquisser les contours concrets. Dans un entretien donné le 8 mars 2013 au magazine *Elle*[8], Élizabeth Badinter en expose les conditions dont la principale concerne le renversement des positions, car ce serait une femme qui se proposerait comme mère porteuse et non l'inverse : « une GPA encadrée, pour la mère comme pour les parents. Il faudrait que la mère ait un niveau de vie convenable, qu'elle ne "soit pas contrainte financièrement de le faire" ». Tout le processus serait bénévole y compris pour les associations chargées de mettre les couples en relation avec la mère. C'est la mère « gestatrice » qui choisirait les parents qui n'auraient aucun recours si celle-ci souhaitait finalement garder l'enfant. Concrètement[9]: la mère porteuse devrait avoir moins de 35 ans ; avoir déjà eu des enfants ; être en bonne santé ; ne porter qu'une fois un enfant pour quelqu'un d'autre ; avoir un niveau de vie convenable ; tout le processus serait bénévole, les frais de santé étant pris en charge par les parents d'intention, la mère porteuse ne tirant aucun bénéfice financier de l'opération. Élizabeth Badinter souligne que, dans la gestation pour autrui éthique, tout repose sur le désir de celle qui souhaite porter l'enfant, ce qui serait une spécificité de la position française. « La gestation pour autrui n'est envisageable que sous la forme d'un processus collaboratif qui exclut que la femme porteuse reste inconnue de ceux pour lesquels elle porte un enfant » [Brunet, 2012, p. 204].

[8] <http://www.elle.fr/Societe/Les-enquetes/Elisabeth-Badinter-Je-suis-pour-une-GPA-ethique-2383496>

[9] <http://rue89.nouvelobs.com/2013/06/27/gpa-ethique-est-possible-france-243723>

Comment ce dispositif technique est-il praticable ? Élizabeth Badinter concède que la pratique ne pourra

concerner qu'un petit nombre de femmes, très inférieur à celui de couples demandeurs. Compte tenu de ce qu'est la pression nouvelle de la demande croissante des couples, on peut penser que ce montage présenté comme vertueux, s'il était mis en place, serait vite balayé. Le niveau d'exigence de ces conditions montre qu'il est condamné à échouer à l'avance, comme il a échoué en Angleterre. Il aurait pour effet de faire partir ces nouveaux demandeurs d'enfants biologiques à l'étranger ; la mise en place d'une gestation pour autrui éthique alimenterait donc au contraire un « tourisme procréatif » mondial comme elle l'a fait pour les Britanniques. Au-delà de l'organisation concrète juridique et sociale pour mettre en œuvre ces principes, évoquer la possibilité d'une GPA « éthique » renforce l'idée qu'une GPA tout court est *a fortiori* licite. Mais dans son principe même, ce montage, habillé de bons sentiments, n'est pas meilleur que la gestation pour autrui commerciale puisqu'il « chosifie » tout autant la mère et l'enfant.

Telle qu'elle est présentée, l'idée générale est d'organiser un acte de coopération entre les protagonistes, une collaboration entre le couple et la mère, dans le cadre d'un don d'enfant « dans des bonnes conditions ». Partant de la constatation que mettre au monde un enfant pour quelqu'un d'autre peut faire, selon l'expression d'Irène Théry, « sens et valeur » pour certaines femmes, l'idée est d'organiser en dehors de toute commercialisation la remise de l'enfant dont la mère a accouché, puis de maintenir le lien entre le couple et la mère en inventant de nouveaux liens de parenté, des liens en plus. L'avocate bien connue porte-parole de la gestation pour autrui, Caroline Mecary, détaille pour sa part les conditions d'une pratique dite altruiste [2015, p. 120] : mise en place d'une autorité publique et d'un comité d'éthique, « s'assurer du consentement éclairé des protagonistes », définir des conditions d'âge, etc. Contrairement aux propositions d'Élizabeth Badinter qui fait peser le coût de l'affaire sur les couples d'intention, Caroline Mécary le fait porter par la collectivité nationale puisque tous les frais de la grossesse et les congés pré- et post-nataux seraient pris en charge par les organismes sociaux.

Or, on peut s'interroger sur les pressions que vont subir des femmes pour donner leur consentement à ce geste. De plus, dès que l'on entre dans le détail de la mise en œuvre de ces dispositions généreuses, un nombre immense de questions se déploie, car en France, contrairement à règle de la « *privacy* », la question de la filiation relève du domaine public, et un tel partenariat ne peut reposer sur des arrangements personnels comme aux États-Unis.

Dans un rapport au Sénat de Belgique, le professeur Jean-Louis Renchon interroge la possibilité technique de créer « un cadre légal performant » et déplie toutes les interrogations

qui y sont liées. La formule qui semble si simple de la « GPA éthique » abrite une multitude de questions qui viennent d'ailleurs en contradiction avec les présupposés tels que résumés ci-dessus. Voici quelques-uns des problèmes soulevés :

« a) Le premier est d'identifier, en droit, les mères porteuses qui seraient susceptibles d'être sollicitées et celles qui ne pourraient pas l'être. Comment va-t-on trouver et définir des critères ?

b) Le deuxième problème est de parvenir à réglementer, pendant le temps de la grossesse, les relations entre les parents d'intention et la mère porteuse.

c) Le troisième type de problèmes est relatif au temps de l'accouchement.

d) Le quatrième problème est évidemment celui qui est le plus discuté (et le plus disputé) : à partir de quel moment et selon quelles modalités l'enfant deviendra (ou deviendrait) juridiquement l'enfant des parents d'intention ?

e) Enfin, le cinquième problème est celui des relations que l'enfant continuerait à entretenir avec la mère porteuse après l'établissement de sa filiation à l'égard des parents d'intention.

f) Et, *last but not least*… pourrait-on envisager d'aller jusqu'à reconnaître à la mère porteuse une forme d'autorité parentale (dont les modalités devraient alors être déterminées), qui deviendrait effectivement une autorité parentale partagée entre plus de deux adultes (si du moins il y a deux parents d'intention), et cette question s'inscrirait ainsi dans la question plus générale de la reconnaissance d'une pluri-parentalité ou d'une parentalité sociale » [Renchon, 2013, pp. 162-167].

À lire la liste des conditions nécessaires à la réalisation de cette gestation pour autrui « éthique », ce sont les nombreuses zones de conflit que l'on perçoit derrière la mise en place d'une contractualisation très complexe. Une juriste en souligne les impasses, en s'appuyant sur les nombreux exemples de litiges portés devant les tribunaux aux États-Unis : « Il ne suffit pas de prohiber le contrat entre le couple d'intention et la mère porteuse pour faire disparaître un éventuel contentieux, précisément parce que, de fait, il y a un lien et des relations entre ces personnes et que celles-ci donneront lieu à des échanges, et, partant, à des litiges personnels » [Fabre-Magnan, 2013, p. 66].

Si le terme « éthique » donne à penser qu'il s'agira d'une entente « *light* », le mode de contractualisation revient de toute façon à institutionnaliser la marchandisation du corps de la femme, à chosifier l'enfant et légaliser son abandon. C'est ce qui se passe en Grèce où est autorisée une gestation pour autrui soi-disant « altruiste » sans dédommagement autre que les frais de la grossesse et de l'accouchement. Les enquêtes montrent que le recrutement des mères porteuses se

fait avec des « dessous-de-table » et le prétendu « altruisme » fond derrière l'offre croissante de « mères porteuses » souvent des immigrées européennes originaires de pays encore plus pauvres que la Grèce, Albanaises, Bulgares qui n'ont pas d'autres sources de revenus[10]. Au nom de la dignité des femmes dans le cadre des droits humains, Diane Roman observe : « En d'autres termes, légaliser la GPA revient à admettre que tout peut se vendre ou se louer, dès lors que la fiction libérale du consentement n'est pas corroborée par un examen attentif des contraintes socio-économiques qui peuvent le vicier. Fiction culturelle, ensuite : la réglementation la plus fine qui soit, imposant la gratuité du geste et la vérification du consentement, parviendra-t-elle à éviter les pressions qui ne manqueront pas de s'exercer sur une sœur, une cousine, une employée dotée, par chance, d'un utérus fonctionnel ? » [Roman, 2012, p. 196].

[10] Dans la série « les dessous de la mondialisation », *Grèce, le prix d'un enfant*, film Public Sénat, un documentaire de Laïla Agorram, mis en ligne le 6/02/2016.

MAL NOMMER

Comment peut-on faire passer pour un don inscrit dans un cycle de réciprocité maussien ce qui n'est qu'une transaction marchande ? Comment en est-on arrivé, dans les médias comme dans les articles scientifiques, jusqu'à effacer à ce point le terme de mère, à dénier à celle qui porte l'enfant et le met au monde les fonctions biologiques et symboliques de la maternité ? Commerciale ou éthique, la pratique s'est construite sur un langage codé, utilisant un vocabulaire identique, constitutif d'un discours qui tend à rendre la gestation pour autrui acceptable et à habiller dignement des pratiques qui ne le sont pas.

Avant tout, on ne parle pas de mère : il s'agit de la « femme porteuse », de la « gestatrice », terme qui permet de détacher le corps de la femme de celui du fœtus qu'elle porte, de toute subjectivité, condition nécessaire de la mise en marché. Voici revenue la vieille conception du corps féminin vu comme un pot, un sac, un four qui ne sert qu'à cuire une bien singulière coction, à base d'ovocytes et de sperme acquis sur le marché international. Les femmes elles-mêmes se disent être des « incubateurs »[11]. En anglais, on parle de la « *surrogate* », celle qui se substitue. Le terme de grossesse a été remplacé par celui de gestation, employé par les vétérinaires pour parler de leurs vaches « gestantes » : il technicise le fait, autorise toutes les « délocalisations ». Certains accusent les anti-GPA[12] de méconnaître que la maternité biologique peut se diviser en deux, « une maternité biologique et une maternité gestationnelle », contre toute évidence médicale. Or, non seulement la mère est celle qui accouche, même si l'enfant porté n'est pas celui de ses gênes, mais la recherche épigénétique la plus récente a bien montré les échanges constants entre la mère et son fœtus, comme la migration des cellules de la

[11] Terme employé par une jeune femme roumaine interrogée dans le documentaire *Zone Interdite* diffusé sur M6 le 2 octobre 2016.

[12] Attaque virulente et d'assez mauvaise foi : « Les plus extrémistes, ceux qui vont jusqu'à demander l'abolition universelle et incitent aujourd'hui à sacrifier l'intérêt supérieur de l'enfant », *Le Monde*, 3 juillet 2015.

mère au fœtus et du fœtus à la mère au cours de la grossesse. Le terme de gestation pour autrui est donc un habillage trompeur et militant : il faut parler juste et redonner toute sa place à la mère, en nommant la procédure en discussion pour ce qu'elle est « maternité pour autrui ».

La vulgate psychologique des années 1970 qui insistait sur les liens qui se créent entre la mère et son fœtus est aujourd'hui oubliée, ou plutôt occultée, car elle vient gêner la fable du détachement de la mère de son fœtus. Par ailleurs, tues sont les complications possibles liées à toute grossesse. Les gynécologues et obstétriciens[13] et les femmes qui ont porté des enfants savent que les coûts de la grossesse sont nombreux et divers. Être enceinte c'est encourir un risque pour sa santé présente (et future : préserver son potentiel procréatif), avoir à subir des traitements hormonaux (parfois très lourds dans le cas des cliniques indiennes ou grecques), vivre dans l'inquiétude omniprésente de la santé de l'enfant, craindre un risque de fausse couche. Oublie-t-on jamais une grossesse ? Toute fête d'anniversaire de naissance est l'occasion de raconter la saga de l'accouchement : les contractions au milieu d'un dîner, un taxi qui n'arrivait pas, l'attente interminable à l'hôpital, etc. L'accouchement, partie de la vie intime de chaque femme qui la marque pour toujours, est inscrit dans le roman familial collectif.

[13] <http://www.franceculture.fr/emissions/du-grain-moudre-dete/peut-il-y-avoir-une-gpa-ethique>

Mère absente, enfant effacé lui aussi – alors qu'il n'est question que de sa protection, de ses droits, de son intérêt : et d'abord, est-ce son intérêt de naître dans ces conditions ? Les trois parties sont-elles égales lorsque la mère porteuse remet son enfant à une femme ou un couple ? Peut-on croire à ce monde merveilleux dans lequel la mère porteuse et le couple accueillant l'enfant entretiendraient des relations paisibles sur la longue durée ? Et les autres enfants ? Ceux de la mère ? Quelles sont les conséquences sur leur psychisme, à savoir qu'ils peuvent s'estimer heureux, eux, de ne pas avoir été abandonnés ? Nous disposons de peu de travaux sur ces questions, mais les avocats traitent des nombreux cas de litiges. Plus généralement avec Muriel Fabre-Magnan, on peut se demander « où est l'intérêt de l'enfant, et où est sa liberté, lorsque des adultes font entre eux des arrangements pour déterminer qui seront ses père et mère » [Fabre-Magnan, 2013, p. 69].

Autre tromperie de langage de la proposition éthique, celle du don. Il n'y aurait aucun échange commercial, pas « d'abandon » puisque dans la GPA « altruiste », il s'agirait d'un « don » consenti, la mère porteuse n'étant pas rémunérée. La procédure relèverait d'un échange entre partenaires égaux, la mère recevant non une « rétribution », mais une « indemnisation pour les frais encourus par la grossesse et l'accouchement » ; un acte d'amour, généreux, pour soulager la demande du couple en mal d'enfant.

C'est avec ce langage que les anthropologues dont la voix est dominante dans le milieu scientifique contribuent à ce tour de passe-passe. Forts de leur expertise, ils banalisent en quelque sorte la situation créée par la gestation pour autrui en l'inscrivant dans la continuité de pratiques bien connues observées dans les sociétés dites exotiques. Ainsi entend-on dire que les enfants issus de GPA « circulent » entre deux familles, comme si les pratiques africaines, asiatiques ou océaniennes avaient quelque chose à voir avec le fait d'aller chercher un nouveau-né aux États-Unis ou en Inde. Dans les sociétés non européennes, ces transferts d'enfants s'insèrent dans un réseau de parenté structuré au service des stratégies familiales et générationnelles, et cette circulation s'inscrit dans un cycle de donnés et de rendus, incorporant les échanges matrimoniaux [Jeudy-Ballini, 1992 ; Lallemand, 1988 ; Massard, 1983]. Rien à voir donc avec un enfant, être unique, détaché de sa mère et qui ne retournera jamais chez elle.

Les récits recueillis auprès de ces nouveaux parents sont généralement donnés sur un ton enchanté ; en effet, en raison de la difficulté à trouver des personnes à enquêter, ainsi qu'il a été signalé ci-dessus, les chercheurs sont souvent dépendants des associations militantes qui ne peuvent que tenir des discours positifs sur la pratique, puisque leur but est de la voir légalisée. Interrogeant des couples qui se sont procuré un enfant aux États-Unis, Jérôme Courduriès [2016] montre comment ceux-ci se débarrassent de la figure de la mère en la qualifiant de « femme » porteuse (ce qui lui dénie son statut maternel). Si les couples homosexuels acceptent de voir en elle une figure maternelle, la femme qui recourt à une autre pour porter son enfant est enjointe de « dénier toute qualité maternelle à cette femme » [p. 62] afin d'endosser pleinement son nouveau statut.

Parfois les couples utilisent le terme de « nounou » pour désigner la mère porteuse, réduisant son rôle à sa fonction rémunérée. « Nounou » est le nom donné aujourd'hui aux femmes qui gardent les enfants des mères qui travaillent. C'est le diminutif de « nourrice », ces femmes qui venaient au XIXe siècle allaiter au domicile des parents les nouveau-nés des familles bourgeoises. Ce terme dérive d'une ancienne étymologie dont Jack Goody [1962] a fait l'analyse en en soulignant leur fonction nourricière. En utilisant ce terme, le couple reconnaît implicitement le rôle nourricier de la femme enceinte et Jérôme Courduriès note qu'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 » [Courduriès, 2016, p. 65]. Pour gommer les aspects financiers, on utilise aussi la métaphore de « passeuse de maternité » à destination des couples qui la voient

comme une « gentille fée » [*Ibid.*, p. 66], ou une « donneuse d'engendrement », voire une « donneuse de féminité ». Jérôme Courduriès a toutefois l'honnêteté de faire entendre une autre voix que celle de ce monde de bisounours, en donnant la parole à un père gay expliquant tout crûment qu'il s'agit pour lui d'un contrat, qu'il a acheté un service à une femme dont il ne veut rien savoir. Marchandisation et machisme se soutiennent ici l'un l'autre.

LES CONTROVERSES FÉMINISTES

Dès les années 1980, les féministes occidentales avaient montré que la gestation pour autrui ne répondait pas à un besoin de la femme, mais au désir d'une autre personne (ou de plusieurs personnes) en insistant sur la forte différentiation sexuelle des techniques de reproduction assistée (obtention de sperme, obtention d'ovocytes) dont la lourdeur et les risques sanitaires et sociaux concernaient essentiellement les femmes [Laborie, 2000, p. 238]. Le débat est toujours vif entre les partisans de la liberté pour les femmes d'user de leur propre corps, y compris d'en tirer profit, et ceux et celles qui contestent la légitimité d'un marché d'un corps féminin démembré, réduit en morceaux, voire « en miettes » selon l'expression de Sylviane Agacinski [2013], inscrite de plus dans une profonde inégalité sociale. Ces deux positions féministes ont déjà été exposées avec netteté par Diane Roman [2012] : indisponibilité du corps humain contre droit à disposer de soi. Le débat tourne autour de la cause des femmes, pour la femme stérile ou pour la femme pauvre. Ainsi, face aux possibles complications encourues au cours de la grossesse, la réponse est que la « porteuse » est adulte et libre. La prise de risque par l'offreur dans un espace de liberté, c'est la définition de l'entrepreneur par la pensée néolibérale.

Plus récemment, des féministes anglo-saxonnes ont développé une autre vision de la situation, notamment lorsque les GPA se sont développées en Inde après les années 2000. L'idée « d'exploitation » du corps des femmes ne serait qu'une vision occidentale plaquée sur des pratiques dont le sens est à analyser à l'intérieur des cultures concernées. Vida Panitch [2013] se fait l'avocate du diable en examinant l'équilibre des coûts et bénéfices entre les deux parties impliquées, les couples riches demandeurs et les femmes offrant leurs services, dans le contexte d'un marché de la libéralisation de la reproduction et régi par un contrat qui assurerait satisfaction aux deux parties : un enfant d'un côté, des revenus supplémentaires de l'autre. Dans son argumentation, Vida Panitch distingue la notion de « marchandisation » de celle « d'exploitation », l'une n'entraînant pas nécessairement l'autre, puisque si le prix satisfait les deux parties, l'échange est gagnant-gagnant. À ce

propos, une philosophe américaine, Alison Bailey, invite les anthropologues à se départir de leur vision féministe quasiment post-coloniale : « Surrogacy is a natural extension of women's reproductive liberty and personal autonomy. If women could contract freely to sell their productive labor for wages, then they should be at liberty to sell their reproductive services[14]. » [Bailey 2011, p. 8], tout en reconnaissant que « Contract motherhood is dehumanizing because it commodifies birthing, reduces women to incubators, and alienates surrogate mothers from their reproductive labor[15] » [Bailey 2011, p. 9].

Le moralisme occidental n'aurait simplement plus de place dans le monde de la gestation pour autrui indienne. Selon Amrita Pande [2009] pour certaines femmes indiennes dans une misère noire, la GPA serait une stratégie de survie : « In such a setting, surrogacy cannot be seen through the lenses of ethics or morality but as a structural reality, with real actors and real consequences… If we are able to understand how surrogates experience and define their act... it will be possible to move beyond a universalistic, moralizing position and to develop some knowledge of the complex realities of women's experience of commercial surrogacy[16]. » [Pande, 2009, p. 145]. Mais peut-on admettre que les femmes dans de telles conditions de pauvreté disposent d'un libre choix face au pouvoir biomédical ? Si elles estiment avoir un droit sur leur corps, celui-ci n'existe que dans le cadre d'un marché transnational dominé par l'industrie médicale.

Dans ce débat, les chercheuses anglo-saxonnes mettent en avant le concept de « justice reproductive », qui s'est imposé dans les années 1980 à propos de l'avortement aux États-Unis et qui associe le droit à la reproduction et la justice sociale. Petit à petit, et afin de réduire les inégalités, le concept s'est étendu jusqu'à prendre en compte, au-delà la question des droits, les facteurs sociaux et de santé qui ont un effet sur les choix en matière de reproduction. Le concept est âprement discuté dans le cadre de la gestation pour autrui. Sur la base d'un travail qui évalue les droits reproductifs des femmes, soit stériles, soit offertes pour la gestation pour autrui, Sheela Saravananderam [2016] montre bien que, dans le cas de l'Inde, les arrangements de la maternité de substitution transgressent les seuils « humanitaires » des idéologies qu'incarnent précisément et le féminisme et la justice reproductive. Chercheuses indiennes et féministes américaines ne contestent pas la gestation pour autrui, mais critiquent la faiblesse des revenus qu'en tirent les femmes qui fournissent la « valeur » (l'enfant) et qui devraient en retirer la plus grande part de l'argent qui circule. Elles acceptent donc la marchandisation des corps.

Tout autre est le positionnement des protagonistes de la gestation pour autrui éthique puisqu'à la base, la rémunération est récusée.

[14] NDLT : La GPA est le prolongement naturel de la liberté reproductive des femmes et de leur autonomie personnelle. Si les femmes peuvent librement passer des contrats pour vendre leur travail productif contre un salaire, elles devraient être libres de vendre leurs services reproductifs.

[15] NDLT : La maternité contractuelle est déshumanisante car elle transforme l'accouchement en marchandise, réduit les femmes à des incubateurs et aliène les mères dans leur travail reproductif.

[16] NDLT : Dans un tel cadre, la GPA ne doit pas être envisagée sous un angle éthique ou moral mais comme une réalité structurelle, avec de vraies actrices et des conséquences réelles [...] Si l'on parvient à comprendre comment les mères porteuses vivent et définissent leur acte [...] il deviendra possible de dépasser une position universaliste et moralisatrice et de mieux saisir les réalités complexes de la GPA commerciale pour les femmes qui la vivent.

EN QUOI LA GESTATION POUR AUTRUI « ALTRUISTE » EST-ELLE « ÉTHIQUE » ?

Du fait du refus de la financiarisation de l'acte, du fait de sa gratuité, la gestation pour autrui altruiste se positionne dans un autre champ, celui de la morale. « L'éthique n'est pas un ensemble de valeurs et de principes en particulier. Il s'agit d'une réflexion argumentée en vue du bien agir. Elle propose de s'interroger sur les valeurs morales et les principes moraux qui devraient orienter nos actions, dans différentes situations, dans le but d'agir conformément à ceux-ci »[17]. Ce terme a perdu de son lustre en se banalisant, l'éthique infusant les discours dans toute la société, et pas seulement le monde de la recherche. Nouveau credo des entreprises, l'industrie va l'habiller du terme de développement durable ; selon l'Observatoire sur les valeurs éthiques des entreprises (L'OVE), « le développement durable, beaucoup plus qu'un phénomène de mode, va devenir incontournable dans la stratégie des entreprises, y compris dans leur communication vers les consommateurs »[18]. Or le commerce dit « éthique » n'a pas fait disparaître l'exploitation des femmes et des enfants dans les pays pauvres qui assemblent nos *blue-jeans*, nos chaussures de course à pied ou nos ballons de football. Parler de gestation pour autrui éthique, c'est tenter de rendre moralement acceptable ce qui ne l'est pas, afin de s'approprier l'opinion publique pour finalement forcer la main du législateur.

En France, des sociologues politistes récusent aussi bien les théories du « don » que l'idée d'assimiler la « gestation » à un « travail » [Tain, 2013 ; Déchaux, 2014]. De son côté, Geneviève Azam, une économiste, dénonce la réduction de la gestation pour autrui à un simple geste technique (fut-ce le geste de la sœur, de la cousine ou de la meilleure amie) [2015]. Même sans contrepartie financière et sous l'égide du discours sur le don gratuit, s'opère la transformation de la grossesse en tant que long moment d'échanges entre une mère et son fœtus puis embryon en un service technique, détachable du corps de la mère, et la transformation de la naissance en un processus de fabrication. Même sur un mode mineur, il y a instrumentalisation de la femme et mise en danger de son corps. « La brutalité de l'échange entre une femme ne disposant de rien d'autre que d'un corps-machine et un couple passant une commande ne peut être supprimée, quelle que soit la rémunération accordée et quels que soient les termes de l'échange et du contrat » [Azam, 2016]. La gestation pour autrui n'est qu'une des manifestations de la marchandisation du corps humain dénoncée par Jean-Daniel Rainhorn et Samira El Boudamoussi [2015]. Dans un ouvrage dont le titre provocateur parle de « cannibalisation du corps humain », les auteurs montrent que le pouvoir biomédical

[17] Commission de l'éthique en science et en technologie du Québec <http://www.ethique.gouv.qc.ca/fr/ethique/quest-ce-que-lethique/quelle-est-la-difference-entre-ethique-et-morale.html>

[18] <http://www.prodimarques.com/revue-des-marques/numero-44/_pdf/Consommateur-final.pdf> Thierry Fabre « Consommateur final et pratiques "éthiques" des entreprises » ? *La revue des marques*, n° 44, octobre 2003

est le principal responsable du développement de marchés qui mettent le corps humain en pièces pour les vendre ou les louer comme n'importe quelle marchandise, sang, organes, bébés.

Au plan moral, social, politique, la gestation pour autrui est condamnable. Si l'éthique est une réflexion sur les valeurs qui orientent nos actions, alors une seule conclusion s'impose, c'est l'abolition de la gestation pour autrui qui est éthique.

* *
*

Voilà trente ans que ces pratiques existent et leur développement semble s'accélérer : bien que le nombre de ces naissances soit extrêmement faible au regard du développement démographique mondial, elles ont pris une très grande visibilité dans le débat public, à la hauteur des inquiétudes qu'elles suscitent et des conséquences qu'elles supposent. À terme, n'est-ce pas la vie elle-même qui devient un processus de fabrication et le « droit à l'enfant » ne va-t-il pas se muer en un « droit à l'enfant de qualité » ?

Après avoir mis longtemps face à face des pays demandeurs et des pays offreurs de niveau économique comparable et d'une même aire culturelle, donnant l'illusion d'une relation équitable, la pratique s'est étendue à des pays pauvres qui proposent ce service à des coûts moindres. Le marché mondial est très volatil [Whittaker, 2015]. Lorsque l'Inde ou le Népal ont brutalement changé leurs législations en 2015 pour interdire la gestation pour autrui aux couples étrangers, la pratique s'est déplacée vers le Cambodge ou le Nigeria. Dans ces conditions, il ne peut y avoir de réglementation qu'au niveau international. Certaines propositions sont en faveur d'une initiative mondiale qui interdirait la gestation pour autrui commerciale et encadrerait les contrats [Marway, 2012].

Pour d'autres, seule une abolition universelle peut venir à bout de l'exploitation des corps féminins. Le train est en marche[19]. L'esclavage a bien fini par être aboli, tout comme vient d'être abolie en novembre 2015 l'excision des petites filles par le président de la Gambie.

[19] Le 2 février 2016, lors des Assises internationales, plus de quarante associations féministes, dont la Coordination des associations pour le droit à l'avortement et à la contraception (CADAC), la Coordination lesbienne en France (CLF), le Collectif pour le respect de la personne (CoRP), se sont réunies à l'Assemblée Nationale pour demander l'abolition universelle de la gestation pour autrui. Un traité international doit en être la forme. Une suite est donnée à ces Assises en Italie en 2017.

BIBLIOGRAPHIE

AGACINSKI Sylviane, 2013 [2009], *Corps en miettes*, Paris, Flammarion.

AZAM Geneviève, 2015, *Osons rester humain. Les impasses de la toute-puissance*, Paris, Les Liens qui Libèrent.

AZAM Geneviève, 2016, « Pourquoi la GPA ne peut être éthique », intervention aux Assises internationales du 2 février 2016 pour l'abolition universelle de la gestation pour autrui, Paris, Assemblée Nationale.

BAILEY Alison, 2011, « Reconceiving Surrogacy: Toward a Reproductive Justice Account of Indian Surrogacy », *Hypatia : A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 26, n° 4, pp. 715-741.

Ben Hounet Yazid, 2014, « La parentalité des uns… et celle des autres », *L'Homme*, n° 209, pp. 121-141.

Blake Lucy, Jadva Vasanti et Golombok Susan, 2014, « Parent Psychological Adjustment, Donor Conception and Disclosure: A Follow-up Over Ten Years », *Human Reproduction*, n° 29, pp. 2487-2496.

Brunet Laurence, 2012, « La globalisation internationale de la gestation pour autrui », *Travail, genre et sociétés*, n° 28, pp. 199-205.

Courduriès Jérôme, 2016, « Ce que fabrique la gestation pour autrui », *Journal des anthropologues*, n° 144-145, pp. 53-76.

Déchaux Jean-Hugues, 2014 « Les défis des nouvelles techniques de reproduction : comment la parenté entre en politique », *in* Maria-Claudia Crespo-Brauner et Brigitte Feuillet-Liger (dir.), « Les incidences de la biomédecine sur la parenté. Approche internationale », *Droit, bioéthique et société*, pp. 317-339.

Drabiak Katherine, Wegner Carole, Fredland Valita et Heft Paul R., 2007, « Ethics, Law and Commercial Surrogacy: A Call for Uniformity », *Journal of Law, Medicine and Ethics*, n° 35, pp. 300-308.

Fabre-Magnan Muriel, 2013, *La gestation pour autrui. Fictions et réalités*, Paris, Fayard.

Frison-Roche Marie-Anne, 2016, « Face au fait des maternités de substitution, que peut et doit faire le juge ? », *in* dossier « Autour de la gestation pour autrui », *Les cahiers de la justice, Revue trimestrielle de l'École nationale de la magistrature*, n° 2, pp. 265-274.

Goody Jack, 1962, « On nannas and nannies », *Man*, n° 62, pp. 179-184.

Iacob Antonia et Stoiana Stefania Alexandra, 2016, « A Reproductive Justice Lens Towards the Reasons to Be a Surrogate Mother in Romania », *Analize – Journal of Gender and Feminist Studies*, New Series, n° 6, pp. 50-65.

Jacobson Heather, 2016, *Labor of love. Gestational Surrogacy and the Work of Making Babies*, New Brunswick, New Jersey and London, Rutgers University Press.

Jadva Vasanti et Golobomk Susan, 2015, « Surrogate Mothers 10 Years on. A Longitudinal Study of Psychological Wellbeing and Relationships with the Parents and Child », *Human reproduction*, vol. 30, n° 2, pp. 373-379.

Jeudy-Ballini Monique, 1992, « De la filiation en plus : l'adoption chez les Sulka de Nouvelle-Bretagne », *Droit et Cultures*, n° 23, pp. 109-135.

Laborie Françoise, 2000, « Technologies de la reproduction humaine », *in* Helena Hirata *et al.*, *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 233-238.

Lallemand Suzanne, 1988, « Adoption, fosterage, alliance », *Anthropologie et sociétés*, n° 12, 2, pp. 25-40.

Legrand, Salomé, 2014, « En Grèce, les petits arrangements du business des mères porteuses », Special correspondence, FranceTVInfo (en ligne <http:// www. francetvinfo.fr/societe/ loi-sur-la-famille/ gestation-pour-autrui/ en- grece-les-petits-arrangements-du-business-des-meres-porteuses_706203. html>

Malinowski Bronislaw, 1930, « Kinship », *Man*, vol. 30, n° 2, pp. 19-29.

Marway Herjeet, 2012, « La gestation pour autrui commerciale : droit et éthique », *Travail, genre et sociétés*, n° 28, pp. 173-181.

Massard Josiane, 1983, « Le don d'enfants dans la société malaise », *L'Homme*, vol. xxiii, n° 3, pp. 101-114.

Mécary Caroline, 2015, « Légaliser la gestation pour autrui au nom de la dignité ? », *in* Astrid Marais (dir.), *La procréation pour tous ?* Paris, Dalloz, pp. 101-120.

Merchant Jennifer, 2012, « Une gestation pour autrui "éthique" est possible », *Travail, genre et sociétés*, n° 28, pp. 183-189.

PANDE Amrita, 2009, « Not an "Angel", Not a "Whore": Surrogates as "Dirty" Workers in India », *Indian Journal of Gender Studies*, vol. 16, n° 2, pp. 141-173.

PANITCH Vida, 2013, « Global Surrogacy: Exploitation to Empowerment », *Journal of Global Ethics*, vol. 9, n° 3, pp. 329-343.

RAINHORN Jean-Daniel et EL BOUDAMOUSSI Samira (dir.), 2015, *New Cannibal Markets Globalization and Commodification of the Human Body*, Paris, éditions de l'EHESS.

RENCHON Jean-Louis, 2013, Rapport au Sénat de Belgique, Session de 2015-2016, 6-98/2 Audition de M. Jean-Louis Renchon, pp. 154-170. <http://www.senate.be/www/webdriver?MItabObj=pdf&MIcolObj=pdf&MInamObj=pdfid&MItypeObj=application/pdf&MIvalObj=100663578>

ROMAN Diane, 2012, « La gestation pour autrui, un débat féministe ? », *Travail, genre et sociétés*, n° 28, pp. 191-197.

ROZÉE Virginie, UNISA Sayed et LA ROCHEBROCHARD DE Elise, 2016, « La gestation pour autrui en Inde », *Population et sociétés*, n° 537.

RUDRAPPA Sharmila, 2014, « Des ateliers de confection aux lignes d'assemblage des bébés. Stratégies d'emploi, parmi des mères porteuses à Bangalore, Inde », *Cahiers du genre*, n° 56, pp. 59-86.

SARAVANANDERAM Sheela, 2016, « Humanitarian' Thresholds of the Fundamental Feminist Ideologies: Evidence from Surrogacy Arrangements in India », *Analize – Journal of Gender and Feminist Studies*, New Series, n° 6, pp. 66-88.

SEGALEN Martine, 2010, *A qui appartiennent les enfants ?* Paris, Tallandier.

STOICEA-DERAM Ana-Luana, 2016, « Introduction: What is Surrogacy for (East-European) Feminism? », *Analize – Journal of Gender and Feminist Studies*, New Series, n° 6, pp. 3-11.

STRATHERN Marilyn, 1992, *After Nature: English Kinship in the Late 20th Century and Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Cambridge, Cambridge University Press.

TAIN Laurence, 2013, *Le corps reproducteur. Dynamiques de genre et pratiques reproductives*, Paris, Presses de l' EHESP.

THÉRY Irène (dir.), 2013, « Mariage des personnes de même sexe et filiation : Le projet de loi au prisme des sciences sociales », Paris Les cercles de formation de l'EHESS. <http://www.i-ac.fr/assets/Documents/Autres-blog/Rencontre-debat---Mariage-des-personnes-de-meme-sexe-et-filiation---Document-d-analyse.pdf>

THÉRY Irène et LEROYER Anne-Marie, 2014, *Filiation, origine, parentalité. Le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle, Rapport au gouvernement*, Paris, Odile Jacob.

WEIS Christina, 2015, *Workers or Mothers? The Business of Surrogacy in Russia*, Open Democracy.

WHITTAKER Andrea, 2015, *Thai in Vitro. Assisted Reproductive Technologies in Thailand*, London, Berghahn Books.