Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

144-145 | 2016

Parentés contemporaines

Parenté et biotechnologies

Kinship and Biotechnologies

Enric Porqueres i Gené

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/6356>

DOI : 10.4000/jda.6356

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 15 avril 2016

Pagination : 29-52

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Enric Porqueres i Gené, « Parenté et biotechnologies », *Journal des anthropologues* [En ligne], 144-145 | 2016, mis en ligne le 15 avril 2018, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/6356> ; DOI : 10.4000/jda.6356

PARENTÉ ET BIOTECHNOLOGIES¹

Enric PORQUERES I GENÉ*

En phase avec les idées évolutionnistes du XIX^e siècle, les sciences sociales ont eu tendance à présenter la société contemporaine comme une entité fondée sur l'application d'un contrat social abstrait, qui situe l'individu au centre de l'action et de la moralité sociales. La distinction entre, d'une part, des sociétés fondées sur l'enchevêtrement des instances sociales et marquées par l'importance de la parenté et ses langages dans la construction de l'ordre social et, d'autre part, des sociétés modernes, caractérisées par la séparation progressive des institutions – économiques, politiques, religieuses – où la parenté rétrécit en prenant les contours de la famille nucléaire désormais cantonnée à la sphère du privé, rend en grande partie compte de clivages décisifs au sein des sciences sociales. Cette séparation par types a ainsi donné lieu à l'attribution de l'étude du premier style de société, désigné d'abord comme primitif à l'anthropologie, alors que le second, fondé sur la famille nucléaire moderne, revient *in fine* à la sociologie. Dans ce texte,

* LAIOS-IIAC-EHESS (Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales – Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain), 190 avenue de France, 75013 Paris
Courriel : enric.porqueres@ehess.fr

¹ Ce texte s'inscrit dans les travaux menés au sein du projet ECOS n C14H02, *Individuation de l'embryon à l'époque des biotechnologies reproductives. Approche comparative.*

j'aimerais revenir rapidement sur certains acquis théoriques de cette période clé des sciences sociales qu'est le dernier XIX^e siècle. Les propositions sur les liens entre personne, parenté et cosmologie, formulées avec brio par William Robertson Smith et par Émile Durkheim (Porqueres i Gené, 2012) permettront notamment de sortir de certaines impasses heuristiques largement confortées par l'anthropologie contemporaine. Ce faisant nous situerons l'Ego de la parenté dans un réseau relationnel qui, en même temps qu'il l'insère dans la parenté et ses obligations, le lie à la constitution de l'ordre cosmologique et le définit comme entité individuelle, agent à même d'utiliser le pronom personnel « je » ou ses équivalents linguistiques. En ce sens, au lieu d'isoler l'Ego parental d'autres instances sociales, notamment de celle de la stricte individualité du sujet du langage, tel qu'il a récemment été prôné par Marshall Sahlins (2013), il sera question de le considérer au sein de l'ensemble de représentations qui, tout en lui donnant le sens relationnel propre à la parenté, le mêlent irrémédiablement avec la constitution de la subjectivité discursive.

Disant la césure

Principalement dans les années 90, certains anthropologues ont insisté sur une phase ultérieure du « processus d'individualisation » lié à l'émergence des sociétés modernes. Non seulement ils ont fait valoir que la parenté ne joue plus de rôle social dans la société contemporaine, ainsi que, à la suite de la sociologie de la modernisation et de la famille le soutenait David Schneider dans son *American Kinship* (1980), mais l'idée même d'une dimension relationnelle constituante disparaît chez eux en faveur de l'affirmation de la priorité ontologique de l'individu. Les débats sur les nouvelles technologies de reproduction ainsi que l'affirmation des droits de la personne *in utero*, indépendamment de l'inscription de celle-ci dans un réseau de parenté, imposent une manière *sui generis* de comprendre l'individu-personne. Marilyn Strathern (1992) et Sarah Franklin (1993) ont souligné les particularités d'un mode nouveau d'individualisme, récemment installé dans une

pluralité de représentations et dans la loi. Désormais, dans nos débats publics, dans les cliniques de fécondation comme dans les parlements nationaux, la personne apparaîtrait de plus en plus isolable et isolée par rapport à son réseau parental, comme si elle était essentiellement autonome, s'érigeant progressivement en précoce sujet de droit. Depuis ses débuts en tant qu'être, la personne – souvent déclinée comme potentialité – identifiée de plus en plus souvent à l'embryon, serait d'emblée perçue comme une entité indépendante, abstraite, placée en dehors du faisceau de relations qui traditionnellement ont servi aux anthropologues à penser l'individu social. Sarah Franklin (*op. cit.*), dans un article sur les délibérations parlementaires britanniques autour du *Human Fertilisation and Embryology Act* de 1989 et 1990 – délibérations commentées en termes de négociation publique sur la parenté – considère qu'on ne peut rendre compte convenablement de la situation biotechnologique contemporaine avec l'outillage traditionnel de l'anthropologie, et tout particulièrement de l'anthropologie de la parenté. En outre, elle insiste sur le fait que la génétisation de nos représentations pousse les débats législatifs et éthiques contemporains vers une discussion sur les droits de l'embryon, voire du pré-embryon, en tant que sujet défini seulement par le marquage de son *blueprint* génétique, considéré comme l'émergence d'un « potentiel biogénétique individuel et distinct » (*distinct individual biogenetic potential*).

Précédant de peu l'article de Sarah Franklin, des écrits féministes, dont ceux de Rosalind Pollack Petchesky (1987), avaient attiré l'attention sur l'importance des images de l'embryon devenues accessibles. La question se pose de savoir si ces images modifient la représentation de l'embryon comme constituant, au moins jusqu'à un moment avancé de la grossesse, une partie du corps maternel, partie dont la femme peut disposer dans des moments de détresse. Dans son remarquable *After Nature* (1992), Marilyn Strathern s'interroge également sur les effets des nouvelles données iconographiques introduites par les technologies de visualisation de l'embryon : elles pourraient redéfinir nos modes de construction de la personne. Après avoir insisté sur le caractère amplement relationnel de la

parenté dans l'Angleterre traditionnelle – au sein de laquelle le social n'aurait pas été surdéterminé par le biologique – Marilyn Strathern attire l'attention sur l'importance du choix dans ce contexte, soulignant ainsi le caractère de construction interactive de la parenté. En outre, elle s'appuie sur des données d'ethnographie mélanésienne pour présenter des configurations qui font ressortir l'entremêlement de registres habituellement séparés dans la culture contemporaine. Elle opère ainsi un clivage entre, d'une part, des systèmes de représentations où la métonymie, la mérographie selon le terme qu'elle emploie, constituerait la note dominante des rapports sociaux, et, d'autre part, le système contemporain caractérisé par une restriction allant vers la littéralité discrète du sens de ces mêmes rapports. C'est la raison pour laquelle on en serait arrivé à un changement important dans les éléments de légitimité de la parenté. Dans une culture marquée par la séparation conceptuelle des domaines, ceux-ci se seraient déplacés de la reconnaissance sociale construite simultanément sur la généalogie et les différents éléments de la distinction, vers la seule « vérité » biologique. En conséquence, l'individu serait devenu une entité naturelle, une combinaison unique d'informations génétiques produite par d'autres individus, eux-mêmes irréductiblement uniques. Selon Marilyn Strathern, l'idée de relation constitutive s'estomperait ainsi face à l'affirmation d'une entité éminemment biologique qui, dès le commencement, apparaît comme porteuse de valeurs. L'embryon, tenu d'emblée pour un individu, émergerait en tant que donnée incontestable alors que les relations entretenues entre individus, y compris entre parents et enfants, se verraient de plus en plus soumises à discussion. Elle s'avance sur ce point beaucoup plus loin que ne l'avait fait David Schneider dans *American Kinship*. Pour ce dernier, envers qui Marilyn Strathern reconnaît avoir une dette théorique, un des traits majeurs de la personne dans la culture américaine consiste en ce que celle-ci ne se réduit pas à sa qualité de parent. Cette thèse, certes surprenante par rapport aux enseignements de l'ethnologie comparative de la personne, est volontiers reprise par Marilyn Strathern, qui donne cependant à ses propres arguments une portée ontologique

nettement plus radicale. Les débats autour de la vérité biogénétique de la filiation, à propos des adoptions ou des procréations médicalement assistées, le montreraient bien : alors que l'individu émerge en tant que sujet indéniable de droit, les relations entre individus, quant à elles, se situeraient du côté de la convention car elles dépendent éminemment de celle-ci. Elles s'établiraient après le fait individuel, elles se situeraient dans la construction qui se fait d'après nature et après nature, *after nature*.

Après le contraste, les parallélismes

Cependant, la question des contextes de la parenté contemporaine a été marquée par d'importants changements théoriques. Coïncidant peu ou prou avec l'arrivée à la majorité des enfants conçus par don de gamètes, une série de préoccupations ayant cours dans les sociétés biotechnologiques ont retenu l'attention des anthropologues. Les débats publics dont il est question donnent à voir la dimension non strictement individuelle de la personne en situation de PMA (procréation médicalement assistée), rapprochant *de facto* la situation contemporaine de celles habituellement abordées par les anthropologues quand ils traitent de la parenté dans des sociétés non modernes.

Dans un livre de 2005, Marylin Strathern reprend sa rhétorique du contraste culturel. Pour ce faire, elle s'appuie sur les distinctions proposées par Eduardo Viveiros de Castro (2004) dans sa description du « perspectivisme » propre au monde amazonien. Pour rappel, alors que, pour les Occidentaux, les différents points de vue sur le monde renvoient à des positions épistémologiques non partagées entre les interlocuteurs, les Amazoniens, pour qui certains non-humains sont des personnes, attribuent les divergences de perspective aux différences corporelles entre types d'êtres intentionnels. Les mêmes intentions et vies subjectives construisent ainsi différemment le monde en fonction du donné corporel. Dans la même logique, Strathern traite des corps marqués par la parenté. Elle établit une distinction entre notre système de parenté qui, selon elle, relève depuis le XVI^e siècle d'un modèle conceptuel emprunté à

la connaissance scientifique, et le type de système que l'on retrouve en Mélanésie. Dans ce dernier, les êtres sont constitués de parties corporelles d'origines diverses, rendant les personnes appropriables par les différents groupes de parenté concernés. La personne divisible propre à cette configuration s'oppose au type de relation sur lequel se fonde le système de parenté occidental. En fait, insiste Strathern, la relation – tant parentale que conceptuelle – se définit chez les Occidentaux modernes en fonction de la possibilité de dissocier les termes qu'elle unit. Tel serait le cas de la mère et du fœtus, dont on ne peut penser le rapport de dépendance qu'à condition d'isoler les deux termes de la relation. Si, pour les Mélanésien, il va de soi que les personnes sont constituées de portions d'autres personnes, pour les Occidentaux, l'individu se pose en condition de toute relation (Strathern, 2005 : 169-198).

Les positions de Strathern ne font pas l'unanimité dans l'étude des contextes contemporains de la parenté. En effet, les théories dominantes pendant les années 1990 ont été reconsidérées, principalement à la lumière de l'intérêt manifeste pour la « généalogie vraie » dans les sociétés contemporaines. L'abolition de l'anonymat du don de gamètes dans de nombreux pays, ou le « droit de savoir » des enfants adoptés ou issus de la procréation médicalement assistée en témoignent, et les propositions de Janet Carsten (2004) en ce sens méritent d'être mentionnées. Il apparaît désormais que l'insistance sur les composantes génétiques de la personne ne vient nullement annuler le caractère éminemment relationnel de celle-ci. Selon la formule de Françoise Héritier : « La pensée de l'individu achoppe [...] sur la relation, laquelle implique immédiatement l'essence même du social » (1996 : 282). Le *blueprint* génétique renvoie d'office au géniteur et génitrice de l'individu. Dans les calculs cognatiques de parenté issus du droit ecclésiastique puis intégrés aux différents droits nationaux, le sang d'Ego, index de l'appartenance parentale de celui-ci, est conçu comme étant avant tout le résultat du mélange des sangs de son père et de sa mère (Porqueres i Gené, 2015). De la même façon, dans les représentations contemporaines de la fabrication du corps humain, la composante génétique de la

personne est d'emblée inscrite en ces termes. Cette évolution est présente aussi bien chez les scientifiques – qui parlent du mélange du matériel chromosomique masculin et féminin à partir de la fusion *in utero* des deux membranes discrètes le contenant, vingt-quatre heures après que le sperme est entré dans l'œuf (Braude & Johnson, 1990) – que dans la population en général (Edwards, 2000). En témoigne le souci culturel des ressemblances physiques et psychologiques entre parents et enfants, particulièrement attesté dans le contexte de la reproduction médicalement assistée (Bestard & Orobitch, 2009 ; Fortier, 2009).

La prégnance des données génétiques dans la médecine de famille à l'heure actuelle (Finkler, 2001) ne fait que renforcer la conviction qu'une composante singulièrement tenace de l'identité individuelle, qu'une partie irréductible de la vérité de celle-ci, réside en ce que la personne a reçu de ses pourvoyeurs de gamètes, que ce soit à la génération précédente, ou, dans l'hypothèse fantasmatique du clonage, à la génération des grands-parents. En outre, la plupart des discussions et des législations contemporaines portant sur les droits de l'embryon se réfèrent à une conception distincte de celle de l'autonomie avancée par certains de nos collègues. Un accent toujours grandissant est mis sur la vérité, hautement valorisée culturellement, de la combinaison génétique particulière menant à l'apparition d'un nouvel être humain. Dans le cadre de l'insémination artificielle avec donneur (IAD – insémination artificielle avec donneur) ainsi que pour les adoptions internationales, l'optique traditionnelle visant à donner aux couples involontairement sans enfant le droit d'avoir une descendance est progressivement remplacée par le droit de chaque être humain à connaître sa composition génétique, censée renseigner sur son identité propre. Afin de pouvoir léguer des histoires généalogiques véritables aux fils et filles à venir, l'anonymat du don de gamètes est sérieusement mis en question, au point que des pays comme la Norvège (Melhuus & Howell, 2009) ont interdit ces formes de don et qu'en France, depuis quelques années, un fort mouvement d'opinion s'exprime en ce sens (Théry, 2010 ; Delaisi de Parseval,

2008). De même, les efforts déployés au niveau international par les personnes adoptées qui revendiquent l'accès à leurs origines génétiques manifestent une préoccupation croissante et largement partagée (Legrand, 2004 ; Carsten, *op. cit.*)². Avec Jérôme Wilgaux (Porqueres i Gené & Wilgaux, 2009), nous avons tiré, par l'analyse des prohibitions d'inceste présentes dans ce contexte, les conséquences théoriques de la relationnalité patente de l'être de la PMA. Les dispositions qui empêchent de donner ses gamètes à des consanguins proches, ou alors la limitation du nombre de fois qu'un donneur de sperme, et par voie de conséquence, qu'une donneuse d'ovocytes peuvent faire don d'un potentiel de vie en raison du risque d'une rencontre sexuelle fortuite entre « frères » et « sœurs », ou entre « parents » et « enfants », nous confrontent avec la prégnance du corps relationnel qui, dans les cadres de la PMA comme dans l'ensemble des contextes étudiés par les anthropologues, continue d'être la base de la parenté. Véritable plus petit dénominateur commun de la parenté, l'inceste et sa gestion renvoient à l'inscription de ce qui rend semblable dans des fluides, ou alors dans des programmeurs incorporés comme les gènes. C'est par là que l'accouplement ou la collaboration de deux corps dans la procréation sont rendus possibles ou impossibles³.

La parenté et sa (difficile) définition

Depuis les origines de la discipline, la nature des liens de parenté a retenu l'intérêt des anthropologues. En fonction des positions théoriques des auteurs, le champ des études sur la parenté s'est vu accorder des contenus variés, souvent contrastés.

² Le contexte des restitutions de filiation des enfants de disparus en Argentine ou Uruguay atteste autrement de la force de cette vérité (Gatti, 2012).

³ Pour une bonne description des peurs d'inceste chez de potentiels utilisateurs des nouvelles techniques reproductives, voir Edwards (2004). Chantal Collard et Françoise Zonabend sont revenues plus récemment sur ces questions, notamment au sujet des embryons adoptés aux États-Unis (2013).

Récemment, Marshall Sahlins (*op. cit.*) définissait la parenté comme étant un réseau relationnel entre personnes et entre groupes de personnes qui se reconnaissent solidaires dans leur être, dans le monde, dans une mutualité de l'être. En soulignant que la parenté n'est pas à confondre avec la biologie, Sahlins s'inscrit dans toute une lignée d'anthropologues qui, se réclamant des enseignements de Durkheim, montreraient l'irréductibilité des faits de parenté à un quelconque fondement biologique universel. Certains bémols sont à émettre à ces propos. La référence à la biologie, science occidentale qui s'affirme comme telle uniquement à partir du XIX^e siècle, peut difficilement constituer la base de la parenté dans des contextes non occidentaux. Cependant, tant nos représentations biologiques ou génétiques que l'ensemble des systèmes de parenté se fondent sur la référence à un corps relationnel qui, de la sorte, s'érige en horizon indépassable pour concevoir ce qu'est la parenté. Les justifications locales des prohibitions d'inceste, ou alors les justifications des unions au plus près, comme chez les Mazdéens pratiquant le *xwedodah*⁴ et qui considèrent que le meilleur mariage est celui avec la fille que l'on aurait eue avec sa propre mère (Levy, 2013), accordent toujours une place nodale aux arguments corporels. C'est par eux que l'on explique la distance nécessaire, ou alors le besoin de la proximité maximale, des corps dans la sexualité. Bien que l'inceste ne se réduise pas aux seules relations exprimées à travers le corps et son langage, comme les interdits dans la parenté spirituelle nous le rappellent parfaitement, il réfère toujours, en dernière instance, à des positions généalogiques et à des vecteurs de transmission identitaire qui, n'étant certes pas forcément biologiques, n'en sont pourtant pas moins corporels.

Émile Durkheim (1912), et avant lui William Robertson Smith (1889), participants actifs aux débats de leur époque sur le totémisme, avaient parfaitement compris que même si la biologie ne rendait pas compte des faits de parenté, celle-ci s'enracinait toujours

⁴ Le *xwedodah* est l'union entre parents et enfants, pratiquée chez les Mazdéens.

dans des corps poreux et, à travers ceux-ci, dans des généalogies. De l'avis de ces auteurs, trop souvent cités de façon parcellaire, c'est par là que toute une série de prédicats sur l'ordre, non seulement des groupes de personnes se reconnaissant apparentées entre elles, mais aussi de la constitution du cosmos et de ses parties trouvait sa légitimité et son efficacité. La prise en compte des moyens rituels de fabrication de la personne apparentée, tout comme l'attention qu'ils portaient aux jeux des correspondances entre le corps et la constitution d'un tout cosmique, font des auteurs cités des prédécesseurs clairs des critiques de la raison généalogique qui, dans notre discipline, ont marqué les années 1960 et 1970 (Porqueres i Gené, 2012). En effet, sans qu'ils soient explicitement cités, les débats les plus récents viennent les rejoindre, au moins depuis les ouvertures théoriques opérées par Rodney Needham (1973) et Françoise Héritier (1995). Ces auteurs, rappelons-le, réclamaient le décentrement par rapport à la grille généalogique afin de produire des analyses comparatives permettant d'éviter l'ethnocentrisme. Ils poussaient à une vigilance épistémologique accrue en vue de restituer les champs sémantiques des notions identifiées comme appartenant à la parenté. Les tremblements de terre ou les sécheresses dérivant des incestes, tout comme les équivalences établies entre mariage et émergence du monde dans beaucoup de systèmes à échange généralisé apparaissaient à ce moment comme objets d'une anthropologie de la parenté en rupture avec le formalisme généalogique. À mon sens, la prise en compte de ces développements, tout comme le dialogue avec certaines des propositions théoriques de l'anthropologie classique, offre un gain heuristique important. Cet exercice permet notamment de mieux construire les objets que la discipline se donne dans le monde globalisé et hautement technologique d'aujourd'hui, sans isoler les contextes culturellement proches des réalités plus fréquemment abordées par les anthropologues. Le statut et l'évolution de l'être *in utero* est en ce sens parlant : immiscé dans la parenté et dans la définition de l'humanité, l'embryon de procréation médicalement assistée nous rapproche des dimensions cosmologiques du corps de la parenté.

Embryon : un corps transcendant

Dans une synthèse importante, Maurice Godelier (2004) soutient avec brio que « nulle part un homme et une femme ne suffisent pour faire un enfant ». Comme le montrent les nombreux exemples fournis par l'auteur, des entités transcendant la corporéité de la parenté sont partout nécessaires pour former un humain digne de ce nom. En effet, dans l'ensemble des cultures humaines, des entités métaphysiques s'immiscent systématiquement dans les corps de la parenté qu'elles transforment en futurs interlocuteurs humains. Cependant, dans le contexte occidental actuel, l'affirmation de Godelier semble ne plus valoir. Les descriptions des anthropologues au sujet des contextes contemporains n'accordent que peu de place au transcendant. C'est ainsi que l'on peut en toute légitimité se demander si nulle part un homme et une femme ne suffisent à faire un enfant sauf chez nous. À mon avis, l'acceptation de ce postulat vient conforter une vieille distinction inscrite dans la division disciplinaire qui, au sein des sciences sociales, a établi une barrière entre les contextes occidentaux et le reste des expériences culturelles du monde, entre *the West and the Rest*. Alors que la plupart des sociétés humaines seraient régies par la parenté, les nôtres reconnaîtraient la seule famille. Alors qu'ailleurs la personne est conçue comme un être relationnel façonné dès le départ par des portions d'autres personnes et des relations, le contexte biotechnologique nous confronterait à l'existence de purs individus. Un tel contraste est à revoir dans les deux sens. Il convient ainsi de mettre au jour les dimensions relationnelles et transcendantes de l'individu contemporain tout comme il faut insister sur la création de niches de subjectivation dans d'autres cadres culturels.

En ce qui concerne la place de la transcendance dans la constitution de l'Ego de la parenté contemporaine, il faut d'une part considérer le poids relationnel de cet être vu à la lumière de ce que nous savons de l'émergence de la vie dans notre planète. La biologie contemporaine décrit l'évolution du vivant sur terre à partir des premières bactéries surgies sur notre planète il y a 3,5 milliards d'années environ, stabilisées pendant la période cambrienne

(Jacob, 1997 : 132). La structure héréditaire, l'ADN de ces premiers êtres vivants terrestres, se trouve au fondement de l'apparition de toutes les espèces ayant vécu sur terre. Mutant au fur et à mesure d'une interaction avec un milieu changeant, l'ADN bactérien constitue ainsi la toile de fond d'une grande chaîne de l'être, au sein de laquelle une relation généalogique lie tous les vivants. L'homme se voit de la sorte défini à travers des liens de parenté qui disent sa place particulière dans le monde (Bellah, 2011 : 49). Le hasard des mutations sur un fonds d'hérédité se trouve à l'origine de notre espèce qui ne cesse d'entretenir des liens forts avec les autres. Les expérimentations thérapeutiques sur certains animaux dont les résultats pourraient être appliqués ensuite à l'humain dramatisent et confortent cette hypothèse désormais admise par presque tous. Le récit évolutionniste esquissé trouve des échos significatifs, qui attirent l'attention de l'anthropologue. Le hasard qui se trouve à l'origine de notre existence comme espèce réapparaît dans la définition de l'humain au sein de la sphère de l'ontogenèse.

Comme j'ai pu l'analyser ailleurs (Porqueres i Gené, 2014), les débats sur le clonage font apparaître avec éclat la dimension transcendante de la constitution corporelle de l'être humain. L'interférence avec le hasard qui préside à la constitution d'une personne unique – unique vraie personne – est ainsi amplement considérée dans les comités de bioéthique comme incompatible avec la dignité humaine⁵ (Pulman, 2005 : 435-436). Le caractère non naturel de la fabrication d'un humain *via* le clonage modifierait la signification des relations familiales parce que, comme le pose le Comité nord-américain d'éthique sous la direction de Léon R. Kass, les « enfants clonés seraient les premiers êtres humains dont le *makeup* génétique entier serait sélectionné à l'avance. Ils pourraient être considérés davantage comme les produits d'un processus de

⁵ Sur les débats lors de la préparation de la déclaration de l'ONU sur le clonage humain, cf. Arsanjani (2006).

fabrication que conçus comme des "cadeaux" que les parents sont prêts à accepter tels qu'ils sont⁶ ».

La dichotomie établie entre une reproduction fondée sur le hasard et une autre sur le choix, qui transparaît, outre dans le clonage, dans les débats actuels sur la sélection d'embryons et sur l'application du diagnostic préimplantatoire, illustre assez clairement l'élément transcendant présent dans l'embryologie contemporaine telle qu'elle est traitée par les scientifiques et les personnes chargées de réfléchir sur la reproduction humaine⁷. La matérialité ou, plus précisément, la réalité informationnelle transmise par le patrimoine génétique des parents, ne suffit de toute évidence pas à définir une personne à l'heure actuelle. Il est clair que, dès le début de son existence, l'être humain est conformé par un hasard transcendant, le même hasard qui est au centre des discours scientifiques sur l'apparition de l'homme dans la suite de l'évolution des espèces. Le symbole de l'unicité de la personne relié au principe de l'avenir ouvert de l'humanité semble être bien inscrit au sein de notre connaissance scientifique de l'être humain tout en se faisant l'écho de nos récits des origines.

Embryon, socle d'individuation et niche de subjectivité

Il a précédemment été question d'insister sur les corrélations existant entre mythes d'origine et discours sur l'embryogénèse (Porquieres i Gené, 2004 & 2009). Les Aranda australiens, les Samo du Burkina Faso, les Touaregs de l'Azawagh, les Macha andins, les débats scolaires autour de la fabrication de l'embryon ont fourni des matériaux permettant d'illustrer l'articulation toujours présente

⁶ Voir : <http://www.bioethics.gov/reports/cloningreport/fullreport.html>.

⁷ Il est tout de même important de signaler que les usagers des nouvelles technologies reproductives n'excluent pas ce type de traitement de l'infertilité comme le montrent les travaux de Corinne Fortier sur le CECOS (communication personnelle). De même, il a été fait état de l'espoir que le clonage représente pour des couples de gays et de lesbiennes qui veulent faire passer une partie de leur corps dans leur descendance (Pulman, *op. cit.* : 427).

entre, d'une part, le corps de la parenté soumis aux règles de la sexualité, qui se développe *in utero*, souvent marqué par des discontinuités ontologiques et, d'autre part, des instances transcendantes indispensables à la fabrication d'une personne. Pour exister comme telle, ainsi que l'illustre dans le monde contemporain l'importance accordée au hasard dans la combinaison des informations génétiques du géniteur et de la génitrice, la personne a en effet besoin de quelque chose en plus de ce que père et mère lui apportent. Afin de mieux comprendre comment fonctionne cette articulation entre corps et transcendance, nous avons lancé, avec le professeur Alejandro Bilbao, un programme de recherche se donnant pour but d'explorer les systèmes embryologiques dont la connaissance nous est aujourd'hui accessible. Dans les différents contextes explorés (Inuit, Trobriandais, Australien, médecine ayurvédique, Afrique de l'Ouest), outre les parallélismes entre ontogénèse et phylogénèse que je ne peux aborder ici (Porqueres i Gené, 2004), nous avons repéré une thématisation particulièrement forte de ce que la littérature anthropologique sur les nouvelles technologies reproductives (Strathern, 1992 & 2005 ; Franklin, *op. cit.*) indique être une particularité de la modernité technologique contemporaine : la fabrication d'individus ayant une dimension morale depuis l'étape embryonnaire.

Marcel Mauss, tout en parlant du « moi », défini comme la personnalité consciente en tant que telle, et des liens de cette instance avec l'utilisation des pronoms personnels, avait insisté, dans son texte fondateur sur la notion de personne, sur le fait d'évidence que jamais il n'aurait existé un être humain « qui n'ait pas eu le sens, non seulement de son corps, mais aussi de son individualité spirituelle et corporelle à la fois » (1989 : 335). Il est difficile, même pour des anthropologues insistant sur les écarts entre notre notion de la personne et celle d'autres peuples, de douter de cette affirmation. Bien entendu, l'ethnographie est pleine de responsabilités partagées, collectives, rapportées souvent aux clans, considérés souvent comme étant des personnes morales et politiques, par exemple dans le contexte des luttes liées au prix du sang. Cependant, l'usage du pronom

personnel « je », qui attribue dans son sens ordinaire une action à un individu précis, est un fait ethnographique à mettre en rapport avec ce que la philosophie du langage appelle un fonds commun d'humanité, *common bedrock of humanity*. Quand quelqu'un dit « j'ai mangé l'igname », « j'ai mis mes chaussures » ou « j'ai tué mon frère », il est clair que l'action décrite est attribuée à l'individu qui prononce une telle phrase (Descombes, 2004). Les retombées collectives, voire cosmologiques, de cet acte de langage, telles qu'elles ont pu être décrites pour la Polynésie n'interfèrent pas avec la base même de toute communication possible. Le niveau indexical est toujours premier par rapport à celui anaphorique : l'attribution d'un fait à la personne qui énonce, par l'usage du pronom « je » ou d'une désinence équivalente, être le sujet d'un tel fait est immédiate alors que les « je » collectifs ont besoin d'une introduction rhétorique (Rumsey, 2000).

Dans l'expérience courante, la seule interaction explique l'existence d'un sujet au sens grammatical du terme. Nous attribuons automatiquement la qualité de sujet susceptible d'un échange linguistique à celle ou celui que nous avons en face de nous. Mais allons au-delà de cette affirmation pragmatiste. La possibilité même de l'interaction est rendue possible par une assomption fondamentale qui consiste à créditer de compétence linguistique quiconque se trouve en situation d'échange : la condition humaine de l'interlocuteur est systématiquement assumée (*taken for granted*), dans l'interaction. À mon sens, cette attribution automatique repose sur un fondement ontologique. Les théories locales nous offrent des clés pour comprendre. Elles nous présentent une phase cruciale dans la construction de la personne, ensuite complétée par l'éducation, les rites d'initiation et la vie sociale en général. Les ethnothéories de l'embryogenèse insistent de manière systématique sur le caractère complémentaire de deux types de composantes qui, combinées, posent les fondements de la personne. D'une part, il y a le corps, en grande partie produit par le corps des parents *via* leurs fluides sexuels et la nourriture qu'ils fournissent, principalement la mère. D'autre part, ce corps défini par des liens de parenté matériels est

intimement uni à une série d'instances extracorporelles actives dans la pleine humanisation de la personne. De fait, l'union des éléments provenant des parents avec ce qui vient d'ailleurs est, de façon systématique, ce qui confère une identité unique au futur humain tout en l'insérant en même temps dans un réseau de relations de parenté. L'être solidaire d'autres êtres apparaît ainsi en même temps comme unique, susceptible de prendre légitimement la parole en tant que « je » du langage. Séparer ces deux instances, tel que le propose Marshall Sahlins (*op. cit.*), reviendrait à supposer que l'être mutuel de la parenté n'a pas besoin d'existence linguistique, qu'il n'est pas pleinement humain. Cette position semble clairement inacceptable.

Nous avons déjà considéré comment la combinaison au hasard du matériel génétique à provenance du géniteur et de la génitrice rend unique et en même temps fort relationnel l'Ego de la parenté contemporaine liée aux savoirs scientifiques. Je propose de considérer brièvement d'autres systèmes embryologiques pour illustrer les avantages de ne point séparer l'Ego de la parenté d'ego tout court. La médecine ayurvédique, notamment dans ses traités *Sharaka* et *Susrutha Samhita*, considère en détail l'évolution de l'être utérin. À l'instar du paradigme génétique, cette tradition considère que les humains partagent des constituantes fondamentales avec le reste des êtres dans le monde. Les *Mahabutas* sont cinq en nombre : espace, air, feu, terre et eau. L'Ayurveda insère les êtres dans des cycles de réincarnations, plus ou moins prestigieuses en fonction des actions réalisées. *Atman* est la partie de la personne qui suit la ligne de la transmigration, idéalement orientée, une fois la perfection morale accomplie dans ce monde, vers l'abolition complète des réincarnations, vers le *Nirvana*. *Atman* est, à différents titres, inséré dans l'historicité. En premier lieu, avant l'arrivée d'*Atman*, les liquides sexuels de père et mère se mélangent dans le ventre de celle-ci et, en lien avec l'alimentation, le climat et la situation des astres, acquièrent une série de caractéristiques qui marqueront la personne. C'est alors qu'*Atman* descend pour commencer sa nouvelle vie sur terre. Quand l'embryon prend la forme humaine, il devient conscient de ses vies passées et, de façon

très déterminée, décide de ne plus revenir. Logé dans le milieu nauséabond de l'utérus, entouré de défécations et de pourriture, il mène une vie parfaitement consciente, en lien étroit avec les pensées de sa mère. Ensuite, la violence qui accompagne l'accouchement finit par effacer les souvenirs d'*Atman* et sa détermination de ne plus se réincarner est oubliée. À partir de ce moment, uniquement les faits à venir du nouveau-né assureront la qualité de son *karma*. En tout état de cause, la mémoire et le désir imputés par les *Samhitas* ayurvédiques désignent une niche de subjectivité, proche et en même temps profondément différente de celle inscrite dans le discours génétique.

Depuis *The Native Tribes of Central Australia* (Spencer & Gillen, 1899) l'idée d'une transmission des identités totémiques suivant les chemins de la filiation entre en crise et un récit mythique est situé à la base des célèbres « esprits-enfants » qui déclenchent des grossesses dans beaucoup de groupes aborigènes en Australie. Les êtres du rêve, lors de leurs promenades des temps des origines qui façonnent le monde tel que nous le voyons encore, laissent des bribes d'eux-mêmes sur leur passage. Certaines de ces traces sont les « esprits-enfants » qui viendront au monde des humains après avoir pénétré le corps de la femme adéquate et avoir annoncé leur venue, normalement lors d'un rêve de la femme ou de l'un de ses proches. Des clés sont données à cette occasion quant à l'identité de ces êtres commençants. Et les discussions peuvent alors s'engager au sein de la communauté quant à l'assignation de l'individu à tel ou tel autre totem ou groupement culturel, donnant souvent accès à des terres précises.

Même s'ils reconnaissent souvent la nécessité de rapports sexuels ouvrant la voie à l'incarnation de l'esprit-enfant, et même si les apports corporels des père et mère sont décrits dans l'ethnographie, les aborigènes n'en soulignent pas moins que ce sont ces entités liées aux temps des origines qui rendent possible l'arrivée d'un enfant. Outre l'impact de ces représentations sur la compréhension du lien entre personne et parenté, c'est la caractérisation de ces entités qui me semble intéressante. De fait, qu'ils habitent sur les

traces paysagères des êtres du rêve ou encore sur certaines baies, les « esprits-enfants » sont systématiquement présentés comme étant toujours à l'affût. Cherchant à s'incarner, ils guettent les femmes qui passent pour, le moment venu, s'insérer dans leur corps et provoquer une grossesse.

Une situation assez proche est, depuis Malinowski (1916), décrite pour les habitants des îles Trobriand. Les « esprits-enfants », *waiwaia*, sont ici des avatars des esprits des morts, régénérés après une vie à Tuma, l'île d'où, à l'instar des premiers habitants du monde, immortels comme eux-mêmes, sont émergés les « esprits-enfants » liés à une chaîne de réincarnations. Le plus souvent, le *waiwaia*, qui s'annonce en rêve, voyage sur l'écume de la mer d'où il guette les femmes de son propre clan matrilineaire, porteuses du sang du groupe. Le moment venu il pénètre un de ces corps féminins pour venir au monde des humains.

La réincarnation apparaît sous un jour particulier chez les Inuit étudiés par Bernard Saladin d'Anglure (1986). Dans ce contexte, les parents, qui font des apports substantiels au corps de leur enfant, décident de rappeler un proche récemment disparu en donnant son nom à celui qui doit naître, dont le traitement de parenté correspond à celui du défunt. Cependant, plusieurs défunts peuvent être appelés sur le corps d'un même enfant et, surtout, il est possible qu'au moment de la naissance le sexe du nourrisson contredise les vœux de ses parents. Dans ce dernier cas, l'enfant est tout de même élevé en fonction du sexe de la personne décédée homonyme, portant les vêtements propres à l'autre sexe. Les individus dans cette situation ambiguë développent souvent des capacités shamaniques et épousent des personnes de sexe opposé de même condition. Les membres du « troisième sexe », selon l'expression de Saladin, entrent plus facilement en contact avec certaines entités du cosmos, invisibles depuis l'apparition de la distinction des sexes et de la mort. À l'origine, existaient uniquement deux hommes nés de la terre. Suite à leurs rapports, un d'eux tomba enceinte. Ne pouvant pas accoucher, c'est uniquement par l'intermédiaire de chants rituels qu'il perd son pénis et développe une vulve lui permettant d'accoucher. Comme les

hommes primordiaux, les fœtus sont tous de sexe masculin et ont la capacité de choisir leur sexe juste avant leur naissance. De la sorte, s'ils ont été contrariés par l'attitude de leurs parents, ils peuvent décider de prendre le sexe opposé à celui de la personne apparentée qu'ils sont censés faire revivre. Ainsi, ils vont lâcher, ou au contraire vont retenir leur pénis entre les mains dépendant de la décision prise.

Pour terminer, j'aimerais évoquer certaines cultures d'Afrique de l'Ouest, vrai classique de la vie subjective prénatale, au moins depuis les travaux de Meyer Fortes (1981). Dans ces contextes, marqués par des discours élaborés sur les substances transmises d'une génération à une autre (Héritier, 1995), une décision importante est prise pendant la phase anténatale de l'être. Confronté à une instance divine, ou alors à un *trickster*, l'entité prénatale doit répondre à une série de questions concernant son destin : nombre d'enfants, richesse, mariage sont ainsi considérés. Parfois, celui qui choisit s'engage à rendre certains services, normalement rituels, à l'entité qui le questionne. Mais voilà que tous ces dialogues prénataux, utérins et parfois pré-utérins comme chez les Bassar du Togo actuellement étudiés par Stéphan Dugast (2012), sont oubliés au moment de la naissance. Ainsi, face à une vie particulièrement malheureuse c'est le recours à un spécialiste rituel qui, seul, permet d'améliorer la situation. Moyennant la restitution du contexte d'énonciation des paroles prénatales on peut alors espérer pallier des parcours vitaux malheureux.

Que ce soit en contexte biotechnologique ou au sein des systèmes embryologiques étudiés traditionnellement par les anthropologues, la dramatisation d'un processus d'individuation prélinguistique fournit des clés de compréhension intéressantes. Tel que les prohibitions d'inceste le signalent, l'Ego de la parenté inscrit sa relationnalité dans un corps qui est lieu de relations constituantes. Cependant, pour qu'il puisse habiter le système de parenté, cet Ego doit être aussi accueilli en tant que futur « Je » du langage. Peu importe que la notion de la personne à tel ou tel autre endroit du monde nous confronte à des logiques de coresponsabilité et de

consubstantialité des membres d'une parentèle, l'entrée comme utilisateur légitime dans le langage est la condition *sine qua non* pour toute expérience humaine, *a fortiori* donc pour celle de la parenté.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ARSANJANI M. H., 2006. « Negotiating the UN Declaration on Human Cloning », *The American Journal of International Law*, 100(1) : 164-179.

BELLAH R. N., 2011. *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press.

BESTARD J., OROBIT G., 2009. « Le paradoxe du don anonyme : signification des dons d'ovules dans les procréations médicalement assistées », in PORQUERES I GENE E. (ed), *Défis contemporains de la parenté*. Paris, EHESS : 277-301.

BRAUDE P. R., JOHNSON M. H., 1990. « The Embryo in Contemporary Medical Science », in DUNSTAN G. R. (ed), *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*. Exeter, University of Exeter Press : 208-221.

CARSTEN J., 2004. *After Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.

CARTRY M., 2010 « Du matériel divinatoire africain comme matière à penser le destin », *Incidence*, 6 : 61-77.

COLLARD Ch., ZONABEND F., 2013. « Parenté sans sexualité. Le paradigme occidental en question », *L'Homme*, 206 : 29-58.

DELAISI DE PARSEVAL G., 2008. *Famille à tout prix*. Paris, Seuil.

DESCOMBES V., 2004. *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris, Gallimard.

DUGAST S., 2012. « Curiosidades en perspectiva : el cruce de miradas entre humanos y no humanos en la adivinación de los

Bassar de Togo », in JARAUTA F. (ed), *Historia y formas de la curiosidad*. Santander : Fundación Botín, 19 : 53-95.

DURKHEIM É., 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, F. Alcan.

EDWARDS J., 2000. *Born and Bred: Idioms of Kinship and New Reproductive Technologies in England*. Oxford, Oxford University Press.

EDWARDS J., 2004. « Incorporating Incest: Gamet, Body and Relation in Assisted Conception », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10(4) : 755-774.

FINKLER K., 2001. « The Kin in the Gene: The Medicalisation of Family and Kinship in American Society », *Current Anthropology*, 42(2) : 235-63.

FORTES M., 1981 [1959]. *Oedipus and Job in West African Religion*. New York, Octagon Books.

FORTIER C., 2009. « Quand la ressemblance fait la parenté », in PORQUERES I GENÉ E. (ed), *Défis contemporains de la parenté*. Paris, EHESS : 251-276.

FRANKLIN S., 1993. « Making Representations: the Parliamentary Debate on the Human Fertilisation and Embryology Act », in EDWARDS J. et alia, *Technologies of Procreation*. Manchester, Manchester University Press : 96-132.

GATTI G., 2012. « Les enfants parodiques : catastrophes sociales, néo-victimes et nouvelles identités dans les "mondes du détenu-disparu" », *Sociologie et Sociétés*, 44(2) : 311-335.

GODELIER M., 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris, Fayard.

HÉRITIER F., 1995. *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris, Odile Jacob.

HÉRITIER F., 1996. *Masculin, féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.

JACOB F., 1997. *La souris, la mouche et l'homme*. Paris, Odile Jacob.

LEGRAND C., 2004. *Le négoce de la parenté. De la quête de parenté dans l'Irlande contemporaine*. Thèse doctorale. Paris, EHESS.

- LEVY A., 2013. « La prescription de l'inceste dans le mazdéisme », *Incidence*, 9 : 139-166.
- MALINOWSKI B., 1916. « Baloma. The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 46 : 353-430.
- MAUSS M., 1989 [1938]. « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi », *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF : 331-362.
- MELHUUS M., HOWELL S., 2009. « Adoption and Assisted Conception: One Universe of Unnatural Procreation. An Examination of Norwegian Legislation », in EDWARDS J. & SALAZAR C. (eds), *European Kinship in the Age of Biotechnology*. Oxford, Berghahn Books : 144-161.
- NEEDHAM R., 1973. « Introduction », in NEEDHAM R. (ed), *La parenté en question*. Paris, Seuil : 15-102.
- PETCHESKY R. P., 1987. « Foetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction », in STANWORTH M. (ed), *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood and Medicine*. Cambridge, Polity Press : 57-80.
- PORQUERES I GENÉ E., 2004. « Individu et parenté. Individuation de l'embryon », in HÉRITIER F. & XANTHAKOU M. (dir.), *Corps et affects*. Paris, Odile Jacob : 139-150.
- PORQUERES I GENÉ E., 2009. « Individu et personne à la lumière des nouveaux contextes de la parenté », in PORQUERES I GENÉ E. (ed), *Défis contemporains de la parenté*. Paris, EHESS : 225-250.
- PORQUERES I GENÉ E., 2012. « Religion et parenté dans *Les Formes élémentaires* », *L'Année sociologique*, 62(2) : 409-427.
- PORQUERES I GENÉ E., 2014. « Personne et parenté », *L'Homme* 210 : 17-42.
- PORQUERES I GENÉ E., 2015. *Individu, personne et parenté en Europe*. Paris, FMSH.
- PORQUERES I GENÉ E., WILGAUX J., 2009. « Incest, Embodiment, Genes and Kinship » in EDWARDS J. & SALAZAR C. (eds), *European Kinship in the Age of Biotechnology*. New-York, Berghahn Books : 112-127.

- PULMAN B., 2005. « Les enjeux du clonage. Sociologie et bioéthique », *Revue française de sociologie*, 46(3) : 413-442.
- RUMSEY A., 2000. « Agency, Personhood and the "I" of Discourse in the Pacific and Beyond », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (n.s) 6 : 101-115.
- SAHLINS M., 2013. *What Kinship Is – And Is Not*. Chicago, Chicago University Press.
- SALADIN D'ANGLURE B., 1986. « Du fœtus au chamane la construction d'un "troisième sexe" inuit », *Études Inuit*, 10(1-2) : 25-113.
- SCHNEIDER D. M., 1980 [1968]. *American Kinship: a Cultural Account*. Chicago, The University of Chicago Press (second edition).
- SMITH W. R., 1989. *Lectures on the Religion of the Semites*. Edinburgh, Adam and Charles Black.
- SPENCER B., GILLEN F. J., 1899. *The Native Tribes of Central Australia*. London, Macmillan and Co.
- STRATHERN M., 1992. *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.
- STRATHERN M., 2005. *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives are Always a Surprise*. Cambridge, Cambridge University Press.
- THÉRY Irène, 2010. *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don*. Paris, EHESS.
- VIVEIROS DE CASTRO E., 2004. « Le don et le donné : trois nano-essais sur la parenté et la magie », *Ethnographiques.org* 6.

Résumé

L'article questionne le caractère exceptionnel souvent attribué aux contextes biotechnologiques de la parenté. Il montre que les contextes de la PMA tout comme les systèmes de parenté traditionnellement étudiés par les anthropologues insistent sur la porosité des corps à la base de la définition de l'inceste, plus petit dénominateur commun de la parenté. Outre la prise en compte des logiques corporelles, il est également question dans le texte des ancrages métaphysiques de tout système de parenté. Par ailleurs, que ce

soit en contexte biotechnologique ou au sein des systèmes embryologiques étudiés traditionnellement par les anthropologues, la dramatisation d'un processus d'individuation pré linguistique fournit des clés de compréhension : l'Ego de la parenté s'inscrit dans un corps qui est lieu de relations constituantes. Cependant, pour qu'il puisse habiter le système de parenté, cet Ego doit être aussi accueilli en tant que futur « Je » du langage. L'article montre que l'entrée comme utilisateur légitime dans le langage est la condition *sine qua non* pour toute expérience humaine, *a fortiori* donc pour celle de la parenté.

Mots clefs : parenté, PMA, inceste, personne, Ego.

Summary

Kinship and Biotechnologies

The article questions the exceptional character often awarded to the biotechnological contexts of kinship. This study shows that the context for ART insist on the porosity of bodies on the basis of the definition of incest, the minimum common denominator of kinship, just as do kinship systems. This study shows that the contexts for traditionally studied by anthropologists. Alongside the consideration of the corporal, also in question here is the metaphysical anchoring of all kinship systems. Whether in a biotechnological context or within traditionally studied embryological systems, the dramatization of a process of individuation in the pre-linguistic phase of being supplies essential keys to understanding. The Ego of kinship inscribes itself in a body that is the site of constituent relations. However, in order to take part in the kinship system, this Ego must also be culturally welcomed as a future "I" of language. The entrance as a legitimate user in language constitutes the indispensable condition for any human experience, and thus all the more so for that of kinship.

Key-words: kinship, ART, incest, person, Ego.

* * *