



HOMOSEXUALITÉ, FAMILLE, RELIGION DIMENSIONS INCONCILIABLES OU INNOVATION SOCIALE ?

Martine Gross

► To cite this version:

Martine Gross. HOMOSEXUALITÉ, FAMILLE, RELIGION DIMENSIONS INCONCILIABLES OU INNOVATION SOCIALE ?. Sociologie. EHESS - Paris, 2016. Français. NNT : . tel-01683271

HAL Id: tel-01683271

<https://hal.science/tel-01683271>

Submitted on 15 Jan 2018

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

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

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

HOMOSEXUALITÉ, FAMILLE, RELIGION
DIMENSIONS INCONCILIABLES OU INNOVATION SOCIALE ?

Martine Gross

THÈSE DE DOCTORAT SUR TRAVAUX EN SOCIOLOGIE SOUS LA DIRECTION DE

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

Membres du Jury :

Danièle Hervieu-Léger, EHESS Paris, directrice de thèse

Céline Béraud, Université de Caen

Agnès Fine, EHESS Toulouse

Claude Martin, Université de Rennes

Séverine Mathieu, Université de Lille I

Irène Théry, EHESS Paris

20 septembre 2016

Remerciements

La liste est heureusement longue et ne peut être malheureusement qu'incomplète.

Cette thèse est l'aboutissement de 15 ans de recherches menées au sein du Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR). Je tiens avant tout à remercier Danièle Hervieu-Léger non seulement pour la direction de ce travail qu'elle a assurée avec amitié et rigueur, mais aussi pour son accueil au sein du CEIFR lorsqu'elle en était la directrice. Sans la confiance qu'elle m'a accordée alors que je venais d'un tout autre univers, mes travaux de recherche n'auraient jamais vu le jour.

Merci à Irène Théry qui m'a d'abord connue comme militante et a largement contribué à mon devenir de sociologue, en encourageant mes travaux de terrain et en m'invitant à intervenir dans de nombreux colloques et conférences. Preuve de sa confiance, nous animons ensemble la séquence II du séminaire de l'EHESS sur l'approche relationnelle du genre : personne, procréation et filiation. Grâce à Irène, j'ai accepté qu'on puisse être à la fois engagée comme citoyenne et mener un travail scientifique.

J'ai trouvé dans le groupe thématique « Conjugalités, parentalités, religions », dans la continuité du séminaire éponyme créé par Danièle Hervieu-Léger, un lieu de réflexion stimulant.

Je voudrais aussi remercier tous les chercheurs (et néanmoins amis) qui se sont intéressés à mes travaux, qui m'ont parfois relue avec une grande patience : Laurence Brunet, Anne Cadoret, Jérôme Courduriès, Geneviève Delaisi, Virginie Descoutures, Agnès Fine, Emmanuel Gratton, Séverine Mathieu, Jennifer Merchant, Sophie Nizard et Valérie Rongier. Mention spéciale pour les collègues qui travaillent avec moi dans d'autres disciplines que la sociologie : Salvatore d'Amore et Olivier Vecho.

Merci enfin à toutes celles et tous ceux qui ont permis la réalisation des travaux en acceptant de remplir des questionnaires sans fin ou/et de prendre de leur temps pour s'entretenir avec moi. Merci bien sûr aux responsables associatifs de l'ADFH, de l'APGL, d'enfants arc-en-ciel, du Beit Haverim et de

David et Jonathan sans lesquels je n'aurais jamais pu accéder à une grande partie des personnes concernées.

Pour finir, je voudrais exprimer ma reconnaissance à Patricia qui n'a jamais cessé de croire en moi.

Résumé

Les travaux sélectionnés pour cette thèse de sociologie (4 ouvrages et 14 articles ou chapitres de livre) explorent deux thématiques différentes : les familles homoparentales et le vécu de croyants homosexuels.

En dépit de leur éloignement du modèle exclusif de la parenté, un père, une mère pas un de plus, les familles homoparentales inscrivent leurs enfants dans une chaîne de transmission parentale, tant culturelle que généalogique. De même, les croyants homosexuels adhèrent aux valeurs de leur appartenance religieuse même s'ils contestent la légitimité de l'autorité institutionnelle de l'Eglise ou des rabbins.

Dans les deux cas, il y a à la fois ébranlement de la norme et adhésion à un modèle légèrement différent, plus inclusif. Les homosexuels deviennent parents en élargissant les représentations de la parenté. Les homosexuels croyants parviennent à intégrer leurs dimensions identitaires antagonistes en se tournant vers des églises ou des communautés plus accueillantes ou en réinterprétant les textes problématiques. Dans l'un et l'autre cas, ils contribuent à construire des modèles compatibles avec les formes nouvelles de la famille et de la socialité religieuse.

Les travaux sélectionnés pour cette thèse montrent que la réunion de dimensions *a priori* inconciliables – homosexualité et famille, homosexualité et religion - conduit à des innovations sociales non seulement à l'échelle individuelle, mais aussi à l'échelle sociale. Les institutions, qu'il s'agisse du droit de la famille ou des autorités religieuses ne peuvent rester complètement imperméables aux évolutions sociologiques auxquelles les expériences individuelles les confrontent.

Mots-clefs : Homoparentalité, homosexualité, filiation, chrétiens homosexuels, juifs homosexuels, institutions religieuses

Homosexualité, famille, religion

DIMENSIONS INCONCILIABLES OU INNOVATION SOCIALE ?

Introduction

Depuis la fin des années 1960, les formes familiales ont notablement évolué. L'époque où prévalait le modèle des époux mariés avec leurs enfants est révolue. Les mariés coexistent désormais avec les concubins et les pacsés ; les familles « père, mère, enfants » avec les familles monoparentales et recomposées. L'institution du mariage n'est plus l'unique porte d'entrée dans la famille et le « démariage » a entraîné une multiplication des recompositions familiales (Théry, 1993). L'épanouissement individuel et les liens affectifs sont devenus essentiels et conduisent à des ruptures et des séparations lorsqu'ils semblent décroître. Ces mutations sociodémographiques et culturelles, ainsi que la transformation des conditions de travail, du fait notamment de l'emploi des femmes, ont considérablement modifié « la condition parentale ». La fonction parentale est devenue un « problème public » générant l'apparition de la thématique de la « parentalité » et d'une politique explicite de « soutien à la parentalité » (Martin, 2015). Les conjugalités et parentalités contemporaines, avec le concubinage, le pacs, les recompositions familiales, l'adoption, le recours à de nouvelles techniques procréatives questionnent les définitions que la société se donne de la parentalité, de la famille, de la filiation, et finalement de sa propre continuité.

De nombreux champs des sciences humaines et sociales sont concernés par ces interrogations : droit, sociologie, psychologie, anthropologie. Mon travail se situe au carrefour de ces disciplines. Parce que ces interrogations touchent à l'élaboration des normes qu'une société s'octroie, l'exploration du champ des religions instituées et de leurs réponses aux transformations sociales contemporaines, constitue un terrain de recherche pour éclairer la manière dont une société élabore ses propres normes. Que cette société se donne une transcendance religieuse ou « républicaine » ou qu'elle refuse toute référence à une telle transcendance, les rites civils ou religieux témoignent de l'effort pour

lier les individus au collectif et relier les générations entre elles. La famille dans cette tâche de transmission et de socialisation constitue un rouage essentiel. Les familles homoparentales, où se disent parents des personnes qui n'ont pas pu concevoir ensemble leurs enfants, constituent un analyseur privilégié qui permet d'éclairer le problème général de la « dénaturalisation » de la filiation, forçant ainsi la société à questionner les logiques de sa propre reproduction, quand ce qui se transmet comme normes et valeurs ne repose plus ou pas uniquement sur l'« ordre naturel ».

Le mariage a longtemps été vécu sous l'évidence de la norme mettant en relation un homme et une femme issus de deux familles différentes pour en former une nouvelle. Il apparaissait comme une institution naturelle formalisant l'alliance et la filiation. Le doyen Carbonnier résumait dans une formule percutante sa fonction première : « Au cœur du mariage, ce n'est pas le couple, mais la présomption de paternité. » Désigner ainsi par avance le mari comme étant le père des futurs enfants d'une femme permettait de lever l'incertitude sur la paternité biologique. Cette organisation supposait alors la fidélité de l'épouse, renvoyant la femme à sa fonction de mère prenant soin des enfants et de son mari, et l'homme à son autorité paternelle sur la famille. Les rôles dévolus à chacun des conjoints semblaient directement découler des fonctions parentales que la nature aurait différemment attribuées à l'homme et à la femme. La Révolution, sans modifier fondamentalement le naturalisme du modèle familial, a bouleversé la conception de l'ordre familial reposant sur une référence théocratique, en affirmant en 1792 le caractère contractuel (donc purement social) du lien conjugal et en autorisant le divorce pour incompatibilité d'humeur, voire sans motif¹.

Aujourd'hui, qu'on le déplore ou pas, la famille, en tant qu'institution fondée par le mariage, a vécu et a cédé la place à une diversité de formes familiales. Le principe de l'exclusivité de la bi-filiation, deux parents et deux seulement, un père et une mère, est doublement mis en question. Par l'évolution des mœurs d'une part, avec la désinstitutionnalisation de la conjugalité, la

¹ Ce moment fut bref, puisque le divorce sera supprimé en 1816. Il faudra attendre 1884 pour le voir réapparaître et 1975 pour qu'il soit autorisé par consentement mutuel.

multiplication des recompositions familiales, l'émergence de l'homoparentalité, et d'autre part, par les progrès de la médecine procréative qui permettent de dissocier la parenté de la procréation. Pour autant les sondages montrent que la famille est toujours une valeur socialement plébiscitée et qu'elle est toujours investie d'une mission de socialisation des enfants et de transmission des valeurs, des noms ou des biens.

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, toutes les sexualités hors procréation, y compris la masturbation et le *coitus interruptus*, étaient considérées comme des péchés et certaines, comme la sodomie, étaient punies par la loi. La médecine en plein essor s'empare alors de la question de la sexualité. Le terme d'homosexualité est popularisé par un médecin aliéniste, Richard Von Krafft-Ebing, dans son best-seller « *Psychopathia sexualis* » paru en 1886 dans lequel il intègre l'homosexualité à la théorie de la dégénérescence. L'homosexualité est alors considérée comme une pathologie psychiatrique. Elle le reste jusqu'en 1973 aux USA. En France, l'homosexualité est dépénalisée en 1982, après l'élection de François Mitterrand. Il n'y a plus dans la loi de discrimination concernant l'âge des partenaires d'une relation sexuelle. Toutefois elle reste une pathologie mentale jusqu'en 1992. A partir de ce tournant, les revendications pour une reconnaissance des unions homosexuelles commencent à se faire entendre dans l'arène politique.

L'homosexualité n'étant plus condamnée, ni considérée comme une pathologie, la logique de l'interdit se déplace. Dans le débat sur le pacs, puis dans celui sur le « mariage pour tous », les opposants à la reconnaissance du couple homosexuel reportent leur dénonciation sur le sens « sacré » du mariage et sur le risque de délabrement civilisationnel que représenterait l'homoparentalité. L'argumentaire s'est focalisé sur la filiation, cœur du mariage selon le doyen Carbonnier. La dénonciation de l'homoparentalité s'est faite ainsi au nom de l'ordre naturel. La controverse liée à cette possible « dénaturalisation » a mis l'accent sur les menaces que l'homoparentalité ferait encourir à l'enfant ou à la société dans son ensemble. Les formulations des menaces pesant sur l'intérêt de l'enfant et celles des dangers que pourrait courir

la société, se situent à deux niveaux de discours différents. Le premier est davantage soutenu par les professionnels de la famille, psychologues, magistrats, travailleurs sociaux et psychanalystes exprimant leurs inquiétudes quant au développement harmonieux des enfants élevés dans ces familles ; le second est essentiellement soutenu par des sociologues, des anthropologues, des juristes et des psychanalystes qui ne mettent pas nécessairement en doute les compétences parentales des gays et des lesbiennes, mais qui expriment une préoccupation quant à l'ordre social et à sa continuité. Le risque majeur pointé dans l'inquiétude des opposants et mis en avant dans les manifestations est celui de « l'indifférenciation » : autrement dit, la disparition de la différence des sexes.

Ces débats concernent au plus haut point les institutions religieuses confrontés à l'acceptation croissante des couples de même sexe dans maints pays. En effet, malgré les positions défavorables que la plupart d'entre elles ont exprimées, plusieurs pays ont ouvert le mariage aux personnes de même sexe. Cette révolution met en cause leur fonctionnement même et les fondements de leur autorité, dans un contexte marqué par une désinstitutionalisation et une pluralisation du religieux, d'une part, et par l'émergence de nouvelles formes d'engagement religieux, d'autre part.

Dans les débats sur le pacs et plus récemment sur le mariage des personnes de même sexe, les argumentaires développés par les instances religieuses ont oscillé entre ces deux plans du débat : celui de l'ordre social (éventuellement requalifié en « ordre naturel ») selon lequel la famille ne peut être constituée que d'un homme et d'une femme unis par les liens du mariage d'une part ; celui, d'autre part, de l'intérêt des enfants, impossible à garantir, selon elles, hors de ce cadre.

Dans ce dernier registre, et s'agissant des catholiques, il est significatif qu'au cœur du débat conduit en France, la référence légitimatrice invoquée ait été couramment recherchée du côté des psychanalystes ou des anthropologues, bien plus que du côté des interdits scripturaires touchant à l'homosexualité en

tant que telle, ou de même du côté des textes magistériels ayant établi la discipline catholique du mariage.

La possibilité de trouver appui du côté des psychanalystes y était largement ouverte, du côté d'un courant prompt à repérer dans l'homoparentalité, l'adoption et le « mariage pour tous » une véritable « sortie de l'humanité » débouchant sur l'horreur moderne que serait l'effacement de la différence des sexes.

Michel Tort (2013) a bien souligné derrière ce discours psychanalytique, la connivence entretenue, dans l'autre sens, avec la tradition catholique du mariage comme institution sacrée.

La sacralité s'est déplacée d'une nature voulue par Dieu aux invariants issus d'une anthropologie ou d'une psychanalyse dogmatique. Si la soumission à des autorités instituées décline, le besoin d'une transcendance pour construire les normes ne décline pas et vient nicher au lieu même de la reproduction des normes sociales qu'est la famille. Au primat de la nature voulue et créée par Dieu justifiant les interdits de la contraception ou de l'assistance médicale à la procréation, a succédé un primat du biologique interdisant de penser des parents de même sexe ou plus de deux parents, c'est-à-dire la pluriparenté.

Les nouvelles possibilités fournies par l'aide médicale à la procréation entraînent un débat à l'infini pour déterminer qui sont les père et mère d'un enfant : les pourvoyeurs de gamètes ou les parents qui sont à l'origine du projet parental (Porqueres i Gené, 2009). L'« ordre naturel » de la religion interdit de séparer la procréation de la conjugalité et la procréation de la parentalité. Ce faisant, il interdit de multiplier les liens : il ne peut y avoir qu'un seul père et qu'une seule mère. Un père, une mère, pas un de plus. Les lois de bioéthique de juillet 1994 ont encadré l'usage des techniques médicales de reproduction de manière à ne pas ébranler ce système normatif. Seuls les couples hétérosexuels peuvent recourir à ces techniques en se fondant sur un principe de vraisemblance d'une union sexuelle procréatrice. Le principe de l'anonymat des donneurs de gamète permet de faire passer pour géniteur le père infertile en éliminant l'existence des tiers donneurs de gamètes. Ainsi les lois de bioéthique évitent de dissocier les aspects biologique, juridique et social de la filiation.

Comme le constate Anne Cadoret (2009, p. 155), le montage des nouvelles formes familiales (familles adoptives, familles dont l'enfant est né d'un recours à un tiers donneur, familles recomposées) respecte le principe général de notre système : un seul père, une seule mère, se conformant ainsi à la fiction qui suppose que les parents d'un enfant pourraient être ceux qui l'ont mis au monde parce qu'ils sont deux individus de sexe différent. Les géniteurs sont inconnus ou anonymisés dans les situations d'adoption ou d'AMP ; quant aux familles recomposées, le nouveau conjoint du parent divorcé est exclu de tout statut de parenté vis-à-vis de l'enfant.

Or, l'homoparentalité, situation familiale où il ne peut être question de mimer une procréation biologique, dissocie les dimensions biologique, juridique et sociale de la filiation. Dès lors, selon ses détracteurs, elle ébranlerait les fondements de la société, porterait atteinte à l'ordre social et à sa reproduction dans les générations à venir.

Pourtant, comme le souligne Maurice Godelier (2004), partout, dans toutes les sociétés connues, il faut plus qu'un père et une mère pour faire un enfant. Partout, constate-t-il, quelque chose de plus puissant que les humains insuffle une âme au fœtus pour en faire un humain, puis c'est par le don d'un ou de plusieurs noms que l'enfant humain devient un être social. Le nom rattache l'enfant à ses ancêtres, à une lignée. La cérémonie par laquelle le nom est donné introduit l'enfant dans le groupe. Le baptême catholique par exemple constitue ainsi une nouvelle naissance qui intègre l'enfant dans la famille de Dieu. En effaçant la souillure du péché originel, il ouvre l'enfant à la vie éternelle. Agnès Fine (1994) montre que non seulement le baptême catholique constitue une nouvelle naissance, mais aussi que le parrainage institue une deuxième parenté, une parenté spirituelle qui a longtemps entraîné des interdictions sexuelles entre parrains et filleuls. À l'occasion du baptême, parrains et marraines « refaisaient » l'enfant ; en tant que deuxième parents, ils étaient censés lui transmettre une part de leur hérédité et, via les prénoms, certains traits de leur personnalité. Aujourd'hui dans les sociétés occidentales, les baptêmes civils et religieux, la circoncision des garçons juifs, les fêtes d'accueil ou de naissance

sont autant de cérémonies où un nom est attribué à un petit d'homme pour le rattacher à une lignée, une communauté de croyants ou tout simplement à la société des humains. L'« âme » insufflée à l'enfant pour le rendre humain, devient avec la sécularisation et le déclin de la croyance en Dieu, une métaphore pour la transmission de valeurs qui viennent de plus loin que les parents eux-mêmes ou même leurs ancêtres. Ces valeurs font l'identité d'une culture ou d'un groupe et leur transmission dépasse la simple volonté individuelle.

La reproduction de la société passe par la socialisation des enfants et la transmission des valeurs des générations précédentes : « *La société est une production humaine. La société est une réalité objective. L'homme est une production sociale* » (Berger & Luckmann, 1994). Repérer comment les familles homoparentales, confrontées à une société qui leur est hostile, à des institutions religieuses dont elles transgressent les interdits, s'acquittent de cette tâche, peut éclairer plus généralement la question de la transmission, alors que religion et valeurs semblent devenir de plus en plus un choix individuel ou en tout cas doivent être assumées personnellement avant que d'être transmises. « *Les croyants modernes revendiquent leur « droit au bricolage » en même temps que « celui de choisir leurs croyances »* » (Hervieu-Léger, 1999).

Les familles homoparentales questionnent, interpellent, renouvellent nos conceptions de la parenté. Peuvent-elles transmettre, elles aussi, l'essence de la culture et de la société ? Peuvent-elles contribuer à la construction sociale ? Le veulent-elles ? Si oui, comment s'y prennent-elles ? Sinon, pourquoi ?

À travers mes travaux sur les homosexuels chrétiens ou juifs² ou ceux portant sur l'homoparentalité, je voudrais montrer que la réunion de dimensions *a priori* inconciliables conduit à une innovation sociale non seulement à l'échelle individuelle, mais aussi à l'échelle sociale. Les institutions, qu'il s'agisse du droit de la famille ou des autorités religieuses ne peuvent rester complètement imperméables aux évolutions sociologiques auxquelles les expériences individuelles conduisent.

² A l'époque de la réalisation de ces travaux, il était difficile d'atteindre les homosexuels musulmans car il n'existait pas d'association permettant d'avoir accès à eux. C'est pourquoi mes travaux se limitent aux chrétiens et aux juifs. Aujourd'hui de telles associations existent et une enquête sur le vécu des homosexuels musulmans est tout à fait envisageable.

Avant de passer en revue les travaux présentés dans cette thèse, je souhaite évoquer mes identités de chercheure et de militante, deux qualités habituellement considérées comme incompatibles. J'ai en effet été particulièrement active pendant une vingtaine d'années dans une association : l'association des parents et futurs parents gays et lesbiens (APGL) qui a constitué le nid de mes recherches ultérieures. Je souhaite démontrer comment loin d'être polluée par l'activisme militant c'est grâce à celui-ci que la production scientifique sur l'homoparentalité a pu voir le jour et comment en retour il a nourri ma propre carrière scientifique. Là aussi, la réunion improbable de dimensions divergentes a conduit à l'innovation, la création d'un champ de recherche autrefois inexistant.

Détour biographique, militant

Plusieurs voies m'ont amenée aux thématiques qui ont nourri mes travaux de recherche sur les familles homoparentales et le vécu des juifs et des chrétiens homosexuels. Ma formation pluridisciplinaire universitaire et professionnelle (informatique, mathématiques, psychologie clinique et thérapie familiale) m'a conduite à m'intéresser à l'approche systémique des fonctionnements familiaux.

J'ai été recrutée au CNRS en tant qu'ingénieure d'étude en Informatique en 1984. Je suis passée de l'informatique documentaire au Centre de documentation scientifique et technique (qui deviendra par la suite Institut national de l'information scientifique et technique) à la bibliométrie à l'Unité des indicateurs de la politique scientifique (UNIPS) de 1997 à 2001, en passant par l'intelligence artificielle et la sécurité informatique au Laboratoire de Recherche en Informatique (1988-1997). En 1997, avoir mis en œuvre une politique de sécurité suite à un piratage informatique de grande ampleur sur le réseau informatique m'a valu de passer ingénieure de recherche en Informatique lors d'un concours interne.

Parallèlement, j'ai travaillé pendant une quinzaine d'années comme psychologue clinicienne et thérapeute familiale dans une structure rattachée à

l'hôpital psychiatrique de Villejuif. J'avais suivi en plus de mon DESS de psychologie clinique en 1982-1983 une formation de thérapeute familiale. J'étais passionnée par l'approche systémique de la famille et par des auteurs tels que Gregory Bateson³ ou Paul Watzlawick⁴. Cette approche me semblait réconcilier deux domaines a priori étrangers, la logique mathématique et la psychologie. Lors de ma formation de thérapeute familiale, j'ai été stagiaire chez un psychiatre, Jacques Miermont, qui était intéressé par mes doubles compétences (mathématiques et psychologie clinique). J'ai travaillé par la suite avec lui pendant plusieurs années et c'est avec lui que j'ai publié pour la première fois : il s'agissait d'items d'un dictionnaire des thérapies familiales publié chez Payot en 1987⁵.

En 1997, à cause d'un problème administratif, je me suis vue dans l'obligation de cesser mon activité de psychologue clinicienne. Ne pouvant me contenter de programmer en langage SAS diverses études bibliométriques menées dans le cadre de l'UNIPS pour évaluer les chercheurs de différentes disciplines, les contacts humains propres à mon métier de psychologue me manquant dans le cadre des statistiques qui faisaient dorénavant mon quotidien professionnel, j'ai commencé à m'impliquer et à prendre des responsabilités au sein de l'association des parents et futurs parents gays et lesbiens (APGL) à laquelle j'avais adhéré quelques années plus tôt lors de l'arrivée de mes enfants formant avec ma compagne, une famille que l'on ne qualifiait pas encore d'homoparentale.

Il est d'usage dans le monde scientifique de se méfier de l'activité militante. Dire d'un/e auteur/e qu'il est militant est en général utilisé pour invalider ou disqualifier ses travaux. Or, l'activité militante en soi ne décrédibilise un travail de recherche que si ce dernier manque de rigueur. En ce qui me concerne, c'est mon activité militante qui m'a menée sur le chemin de la recherche en sciences sociales. En effet, mon activité au sein de l'Association des Parents et futurs parents gays et lesbiens (APGL) m'a amenée à m'intéresser à

³ Bateson G. & Birdwhistell R. (1984), *La Nouvelle Communication*, Paris : Seuil. Et Bateson, G. (1995), *Vers une écologie de l'esprit*, Paris : Seuil

⁴ Watzlawick, P. (1981) *Changements*, Paris : Seuil et Watzlawick, P & Weakland, PACS. (2004) *Sur l'interaction : 1965-1974, une nouvelle approche thérapeutique*, Paris : Seuil

⁵ Miermont, J. (1987). *Dictionnaire des thérapies familiales*. Paris : Payot.

l'état de la recherche sur les familles contemporaines et à initier à partir des années 1997 un véritable champ de recherche en France sur le sujet totalement inexploré des familles homoparentales dans une période traversée par les débats houleux sur le pacs.

Cette association, fondée en tant qu'Association des parents gays (APG) en 1985 par Philippe Fretté, devient APGL en 1996. Elle est la principale association, et la seule en France jusqu'en 2007, regroupant les familles homoparentales. L'APG réunissait quelques dizaines d'adhérents jusqu'en 1995 et offrait à ses adhérents des activités conviviales et des conseils notamment pour les parents homosexuels affrontant les suites problématiques d'une union hétérosexuelle. Elle connaîtra un essor fulgurant à partir des débats autour des différents contrats d'union civile passant de 75 en 1995 à 300 en 1997, 600 en 1999 puis à plus de 2000 à la fin des années 2000. L'association regroupait en 2015 entre 1500 et 2000 adhérents. Il y a aujourd'hui deux autres associations importantes défendant les familles homoparentales : l'association des familles homoparentales (ADFH) et Enfants arc-en-ciel (EAC).

Revenons un peu sur l'histoire des revendications homoparentales :

La question de l'homoparentalité émerge au carrefour de l'évolution du regard porté sur l'homosexualité, des progrès scientifiques en matière de reproduction assistée et de la transformation du regard social sur la famille. Parallèlement à l'évolution de la condition des femmes, due à l'accès à la contraception et à la légalisation de l'avortement, avec le divorce par consentement mutuel en 1975, la famille évolue pour devenir un espace privé destiné à l'épanouissement de chaque individu (de Singly, 1993). C'est le début d'une pluralisation croissante des configurations familiales. Les années 1980 voient se développer les procréations médicalement assistées (PMA). Il devient possible non seulement d'avoir des relations sexuelles sans procréer grâce à la contraception, mais également de procréer sans relation sexuelle. Dans les premières fécondations in vitro, la transgression des lois naturelles tient dans le lieu de la rencontre des gamètes du couple, une éprouvette. Même si elle existait bien avant hors laboratoire, l'insémination artificielle avec donneur représente

une révolution plus grande encore puisque les gamètes du partenaire de la mère ne sont pour rien dans la conception. Dominique Mehl (1999) constate dans son analyse des débats qui ont mené aux lois bioéthiques de 1994, une vaste mise en cause des relations et hiérarchies entre filiation biologique et filiation sociale : « *Les parents d'un enfant sont-ils ses géniteurs ou ceux qui accompagnent sa maturation et assurent son éducation ? Le lien parental se définit-il par le lien biologique ou par le lien affectif ?* » (p. 74). Jusqu'en 1994, l'accès aux PMA n'était pas juridiquement encadré. Une femme célibataire pouvait par exemple se faire inséminer par un donneur anonyme. Quelques couples de femmes conçurent des enfants par insémination artificielle avec ou sans l'aide d'un médecin. Les lois de bioéthique votées en juillet 1994 en réservant l'accès des PMA aux seuls couples hétérosexuels, mettent fin à cette pratique. L'Association des Parents gays, encore trop peu organisée, ne put faire connaître son point de vue ni s'opposer à l'adoption de ces lois qui interdirent aux couples de lesbiennes et aux femmes seules de recourir à la procréation médicalement assistée. En 1997, le collectif pour le contrat d'union civile refusait systématiquement d'englober la question du mariage et de la filiation dans son programme de crainte de faire échouer le projet de reconnaissance légale du couple homosexuel. À la suite de débats acharnés et de l'échec de nombreux projets⁶, le législateur français finit par reconnaître le concubinage homosexuel et adopter le pacs le 15 novembre 1999⁷. Les revendications homoparentales discrètes jusqu'alors peuvent commencer à se faire entendre.

Les opposants au pacs brandissaient comme un épouvantail le risque de voir survenir après la reconnaissance du couple homosexuel, des revendications quant à l'adoption, la filiation et la procréation médicalement assistée. Lors des débats, les politiques convoquèrent la psychanalyse et les sciences sociales, notamment une anthropologie dogmatique. On invoqua à l'Assemblée Nationale Lévi-Strauss et les *Structures élémentaires de la parenté* pour asseoir les certitudes que toute innovation familiale serait impensable (E. Fassin, 1999).

⁶ Contrat d'Union Civile (CUC), Contrat de Vie Sociale (CVS), Contrat d'Union Sociale (CUS), Contrat d'Union Civile et Sociale (CUCS), Pacte d'Intérêt Commun (PIC). Sur ces propositions, *Ibid*, p. 48 et s.

⁷ Loi n° 99-944 du 15 novembre 1999 relative au Pacte Civil de Solidarité.

Les argumentaires portèrent et continuent de porter en 2012-2013 sur le changement anthropologique majeur qu'une modification du droit de la filiation permettant aux couples de même sexe de s'unir ou d'être parents ferait encourir à notre société. On avançait alors l'absence d'études et de recul quant aux troubles dans les processus psychiques de l'enfant, qu'occasionnerait la parenté homosexuelle. Conséquence de cette "panique morale" des politiques, une publicité inespérée pour les familles homoparentales existantes et l'APGL, du fait de l'intérêt des médias. L'APGL, utilisant la visibilité comme facteur majeur de changement des mentalités accueillit favorablement les demandes des médias. De nombreuses familles acceptèrent de montrer leur réalité quotidienne de parents gays et lesbiens et leurs enfants.

J'ai été coprésidente de cette association de 1999 à 2003⁸, et ai continué à être auditionnée en tant que présidente d'honneur par diverses commissions parlementaires ou gouvernementales⁹ jusqu'en 2005. C'est devant le groupe « Droit de la famille », présidé par Françoise Dekeuwers-Defossez en 1999 qu'a lieu la première de ses auditions. Avec Eric Dubreuil, nous présentons ce qui constituera pendant plusieurs années le socle des revendications de l'association : « Ce qui fait la famille c'est l'enfant et ceux qu'il entraîne dans son sillage dans des prises d'engagement et de responsabilités. En adoptant ce point de vue sur la famille, on décrit une palette de formes familiales diverses où se côtoient familles traditionnelles, familles monoparentales, familles recomposées, familles à beau-parent, familles ayant recours aux PMA, familles adoptives, etc. Les familles homoparentales sont l'une des pièces de ce puzzle »¹⁰. S'appuyant sur un principe d'égale protection de tous les enfants, quel que soit son environnement familial, l'APGL revendique alors un statut pour le parent social, c'est-à-dire pour ceux-celles qui élèvent un enfant qu'ils

⁸ D'abord avec Eric Dubreuil de 1999 à 2001 puis avec Eric Verdier en 2001-2002 puis avec Eric Garnier en 2002-2003

⁹ notamment auprès de la mission d'information sur la famille et le droit des enfants en 2005 et auprès du Conseil d'État en 2008 dans le cadre des révisions des lois de bioéthique

¹⁰ Audition de l'APGL, par le groupe de travail « Droit de la famille » présidé par Françoise Dekeuwers-Defossez, 1999, in Ashveen PEERBAYE, *L'invention de l'homoparentalité*, mémoire pour l'obtention du DEA de Sciences sociales, sous la dir. de Jacques Commaille vol. II, p. 110.

n'ont pas mis au monde, sans reniement du couple procréateur. Il s'agit de fonder la filiation sur l'engagement et la responsabilité sans nier qu'un enfant est toujours né d'un homme et d'une femme et qu'il peut être élevé par des personnes qui sont ses géniteurs, ses parents légaux ou des beaux-parents. Considérant que la diversité familiale commande de distinguer les dimensions biologique (être né-née de), juridique (être fils-fille de) et sociale (être élevé-e par) du droit de la famille, l'APGL se montre favorable à ce que les enfants conçus à l'aide d'un don de gamète puissent, s'ils le souhaitent, accéder à la connaissance de leurs origines¹¹. Une filiation juridique pérenne ne saurait être contestée par la connaissance des origines biologiques, car seul le lien institué fondé sur un engagement irrévocable constitue la filiation. L'enfant peut être fils ou fille de deux personnes de même sexe à condition de dissocier la filiation de la procréation. S'il est élevé par d'autres personnes que ses parents légaux, l'APGL plaiderait pour qu'une palette de dispositions permette aux parents sociaux de témoigner de leur engagement. Auditionnée par la mission parlementaire sur la bioéthique en 2001, puis par différentes instances compétentes lors de la révision de ces mêmes lois en 2009 et 2011, l'APGL a pu donner son point de vue sur une révision des lois de bioéthique. Elle souhaite faire évoluer la loi sur trois points qui la concernent particulièrement : l'accès des femmes seules ou en couple à la PMA, un encadrement légal de la gestation pour autrui (GPA), la liberté de disposer de ses capacités reproductives¹².

Au-delà de l'argument fondé sur l'égalité des citoyens, ces revendications constituaient un ensemble de propositions pour une réforme globale du droit de la famille. Ces propositions concernaient la pluralité des familles contemporaines, les familles homoparentales n'en constituant qu'un élément. L'APGL s'est appliquée à élaborer une définition de la filiation qui s'applique à toutes les familles. Mais pour que cette définition soit acceptée par l'opinion publique puis par le législateur, il faudrait combattre des représentations

¹¹ Voir A. Cadoret, G. Delaisi, D. Mehl, P. Verdier, M. Gross, « Bioéthique : la loi du silence », *Libération*, 11 décembre 2003

¹² Voir le chapitre 5 de la réédition du *Que sais-je ? L'homoparentalité* dans M. Gross. (2012) , *Qu'est ce que l'homoparentalité ?* Paris : Payot.

encore très majoritairement partagées pour lesquelles parenté et procréation vont de pair. Par ailleurs, la proposition de l'APGL de rendre accessible aux enfants qui le souhaiteraient les informations sur leurs origines, a été mal perçue par des intellectuels acquis à la cause homoparentale¹³. Pourquoi se mêler, se demandaient-ils, de la problématique de l'accès aux origines au lieu de s'en tenir à des revendications d'égalité ?

Du militantisme à la recherche : quand connaître c'est reconnaître

Au milieu des années 1990, alors que les débats autour des différents contrats d'union civile précédant ce qui sera le pacs, commencent à brandir comme un épouvantail les familles que voudraient bientôt constituer les couples de même sexe si la reconnaissance légale de leur union leur était accordée ; alors que les médias mettent en avant des scénarios d'homosexuels cherchant à devenir parents qui scandalisaient le public, l'absence de publications scientifiques en France est criante.

Constatant en 1995 l'inexistence d'études scientifiques en France sur la question des enfants élevés par des parents de même sexe, un groupe « documentation » auquel j'ai activement participé s'est mis en place à l'APGL et a collecté plus de 200 références bibliographiques nord-américaines, britanniques, belges ou néerlandaises. Cette recension de références bibliographiques, avec leur résumé traduit en français, de publications scientifiques a été publiée par l'APGL en 1997 dans « le petit guide à l'usage des familles homoparentales et des autres » (APGL, 1997a). C'est à cette occasion que le néologisme « homoparental » dont je suis à l'origine, a été créé. Le terme « homoparentalité » désigne toute situation familiale où au moins un parent s'auto-désigne comme homosexuel. Malgré le titre de l'ouvrage, l'association

¹³ Voir Eric Fassin, "Du sacré dans les sociétés démocratiques: le mariage aux États-Unis, la filiation en France" in Anne Cadoret et al. (sous la dir.) *Homoparentalités, approches scientifiques et politiques*, PUF, 2006, p. 359-361 et Daniel Borrillo, *Mariage entre personnes du même sexe et homoparenté*, <http://www.lautre campagne.org/article.php?id=86> ainsi qu'un débat avec Marcela Iacub dans *Libération* du 10 août 2004 « Légaliser la gestation pour autrui » http://www.liberation.fr/tribune/2004/08/10/legaliser-la-gestation-pour-autrui_488824 et « Séparer les trois volets de la filiation » http://www.liberation.fr/tribune/2004/08/10/separer-les-trois-volets-de-la-filiation_488825

souhaitait stimuler, avec la publication de cet ouvrage, le monde de la recherche en soulignant l'absence de publications scientifiques françaises sur ce sujet. L'invention du néologisme avait pour objectif de faire exister dans les représentations sociales, une catégorie de familles en se donnant les moyens de les nommer et de les désigner malgré leur grande diversité. Le souhait était qu'un jour l'INSEE compte les familles homoparentales, comme elle l'a fait et continue de le faire pour les familles monoparentales à partir du moment où l'expression « foyer monoparental » avait été introduite dans l'usage public. Il s'agissait aussi plus généralement d'inscrire les familles homoparentales dans la réalité juridique et sociale du pays.

Le mot « Homoparentalité » et les adjectifs déclinés « homoparental » au féminin, au masculin, au pluriel ont été très vite adoptés par les médias. Le *Grand Robert* en décembre 2001 puis rapidement les autres dictionnaires l'ont intégré. Seuls les tenants d'une famille dont le fondement serait immuable, voire divin, mettent des guillemets à l'adjectif « homoparental ». Les médias et les sciences sociales s'en sont emparés.

Malgré son adoption par le plus grand nombre, cette terminologie fut critiquée. Pour certains, l'usage du mot homoparentalité ferait le jeu des homophobes en isolant les parents et les enfants ainsi désignés des familles dites « normales »¹⁴. L'ethnologue Anne Cadoret utilise plus volontiers le terme « homoparenté » que le terme « homoparentalité ». En effet, « parentalité » évoque les soins aux enfants, l'éducation et les fonctions parentales mises en œuvre au quotidien. Anne Cadoret s'attache à décrire non pas les pratiques éducatives, mais les manières de construire la filiation des pères gays et des mères lesbiennes et à montrer que ces manières ne diffèrent guère de celles déjà adoptées par les autres parents (Cadoret, 2002). Les promoteurs du néologisme, quant à eux, estimaient qu'avant la promulgation de la loi du 17 mai 2013, l'homoparenté n'existait pas encore. Ils appelaient de leurs vœux son avènement en tant que se rapportant à la possibilité légale pour un enfant d'avoir deux parents de même sexe. Cette acception du terme « homoparenté »

¹⁴ Verdier, E. (2008). L'homoparentalité, une alterparentalité? *PREF Mag*, 19 (mars/avril 2007). <http://www.altersexualite.com/spip.php?article360>

implique qu'on prenne le terme « parenté » dans un sens restrictif qui l'identifie à la filiation juridique. Or, du point de vue anthropologique, la parenté ne désigne pas seulement les parents selon le droit, mais bien tout un ensemble de personnes reliées à l'enfant : ascendants, oncles, tantes, cousins, cousines, etc. parenté spirituelle éventuelle. Pour Jérôme Courduries et Agnès Fine (2014), le terme « homoparenté » ne serait pas approprié parce qu'il induit l'idée que la parenté des homosexuels serait spécifique. De fait, des opposants, tels que Jean-Pierre Winter, utilisent le terme d'homoparenté pour mettre en avant une prétendue rupture anthropologique (Winter, 2010). Or, les enquêtes de terrain montrent qu'il n'en est rien. Une autre critique dénonçait la polysémie du terme. Le mot désigne en effet des situations très diverses : des familles recomposées dont les enfants sont issus d'une union antérieure, des familles monoparentales, adoptives, ayant recours à une procréation assistée avec tiers donneur ou à une gestation pour autrui, en coparentalité, avec donneur connu. Les familles homoparentales recouvrent toute la diversité des familles présentes en France, y compris aujourd'hui des couples mariés avec enfant. Les sociologues qui s'intéressent aux familles homoparentales parlent volontiers à leur sujet d'un véritable laboratoire social qui permet de rendre visibles toutes les transformations contemporaines de la famille.

À l'époque de l'invention du néologisme (1997), j'étais convaincue qu'il fallait mettre le monde de la recherche au travail en France pour faire reculer les préjugés. Seule la production de connaissances pourrait faire avancer la cause des familles homoparentales auprès des politiques.

À la même époque, travaillant au siège du CNRS, et ayant accès de ce fait aux annuaires des unités de recherche, j'ai interpellé les directeurs de celles dont les axes de recherche concernaient la famille, les enfants, l'éducation, le droit de la filiation, dans un courrier leur faisant part de notre étonnement quant au silence scientifique sur la question des parents gays et lesbiens. Didier Le Gall, professeur de sociologie à l'université de Caen et Anne Cadoret, ethnologue au CNRS répondirent positivement à cette sollicitation. Le premier se penchera sur les recompositions homoparentales féminines (Le Gall, 2000) dans la prolongation de son projet de recherche et la seconde produira une

œuvre importante sur les parents de même sexe (Cadoret, 2000 a, 2000b, 2002, 2007, 2011). Pour Anne Cadoret, l'interpellation venait à point nommé pour élargir sa réflexion menée sur les familles d'accueil à d'autres entrées dans la parenté (Cadoret, 2000c). J'ai organisé avec Éric Dubreuil, un premier colloque « Familles gayes et lesbiennes en Europe » en 1997. Des chercheurs et des militants, français et étrangers, notamment belges, danois, néerlandais et britanniques ont été invités (APGL, 1997b). Les contacts pris lors de cet événement me permettent alors de créer un groupe de travail qui réunit tous les mois de 1997 à 1999, 15 universitaires, chercheurs, praticiens et intellectuels¹⁵ autour de l'adoption et de l'homoparentalité. Un travail collectif en partenariat entre le monde de la recherche, celui du droit, celui des cliniciens et celui des associations, s'est organisé. Au début, l'APGL invitait des adhérent-es à venir témoigner devant le groupe, des documents étaient distribués, des films visionnés. Rapidement, le groupe a fonctionné comme un séminaire où chacun présente l'état de ses travaux ou de ses réflexions sur les thématiques liées à l'homoparentalité : adoption, PMA, familles recomposées, etc. Il n'y avait pas d'unanimité sur tous ces sujets et c'est ce qui faisait la richesse des échanges. Comme l'écrivent Marine Boisson et Anne Verjus (2005), *« C'est sur ce plan qu'elle estime avoir le mieux œuvré pour sa cause, en diffusant une information scientifique fiable sur les familles homoparentales, en misant sur la "victoire de l'information contre le préjugé", en pariant, enfin, que la voie la plus sûre pour faire reconnaître politiquement, juridiquement, socialement une situation était d'abord de la faire connaître. Les familles homoparentales étaient là et il suffisait de les observer, de les rendre visibles pour que cesse, enfin, le préjugé à leur encontre : telle était la position de M. Gross et, derrière elle, de l'APGL. Les chercheurs ont permis que soit révélée une réalité ; leur rôle a été celui de traducteurs d'un réel supposé indépendant d'eux. »*

¹⁵ La liste des participants montre la grande diversité des scientifiques et professionnels invités par l'APGL : des sociologues (Éric Fassin, Nadine Lefaucheur, Didier Le Gall, François de Singly), des ethnologues (Anne Cadoret, Marie-Elisabeth Handman), une politologue (Jeanine Mossuz-Lavau), une psychanalyste (Geneviève Delaisi de Parseval), des professionnels du droit (Mathieu André-Simonet, Marie-Christine Le Boursicot, Flora Leroy-Forgeot, Caroline Mécary, Marie-France Nicolas-Maguin, Marianne Schulz), et enfin une figure du monde associatif (Pierre Verdier, président de la Coordination des actions pour le droit à la connaissance des origines, CADCO).

Certains universitaires du groupe, comme François de Singly ou Didier Le Gall, commencèrent à diriger des étudiants sur le terrain de l'homoparentalité. Pour clore ces 2 années, à partir de ce petit noyau, un colloque intitulé « Parentés et différence des sexes » a été organisé en 1999 qui rassemblait des scientifiques reconnus : sociologues, anthropologues et spécialistes du droit. J'étais convaincue que l'homoparentalité gagnerait en légitimité par la démonstration de son sérieux, tant lors des diverses auditions auxquelles l'APGL était conviée, que par l'ouverture de débats contradictoires. L'invitation d'une sociologue comme Irène Théry, réservée à l'époque sur certains aspects de l'homoparentalité, m'a été sévèrement reprochée, mais la scientificité des débats que l'APGL voulait mettre en place était à ce prix. Le recours aux chercheurs en sciences sociales, qu'ils soient ou non partisans de la cause homoparentale, était un élément essentiel de la stratégie de l'APGL. Les actes du colloque de 1999 ont été publiés sous ma direction en 2000 dans l'ouvrage « Homoparentalités, État des lieux ». Pour manifester leur désaccord avec la présence d'Irène Théry, plusieurs intervenants ont par la suite refusé que leur contribution soit publiée dans cet ouvrage.

Selon Marine Boisson et Anne Verjus (2005, p. 8 et 9), « L'APGL aurait trouvé dans la sphère scientifique, et en particulier les sciences sociales, le moyen, en se et en les faisant connaître, de faire reconnaître la légitimité de ses revendications. [...] L'“ouverture” de l'APGL démontre ici une réelle efficacité dans la sensibilisation à la “condition homoparentale” et à l'urgence d'une législation enfin adaptée. »

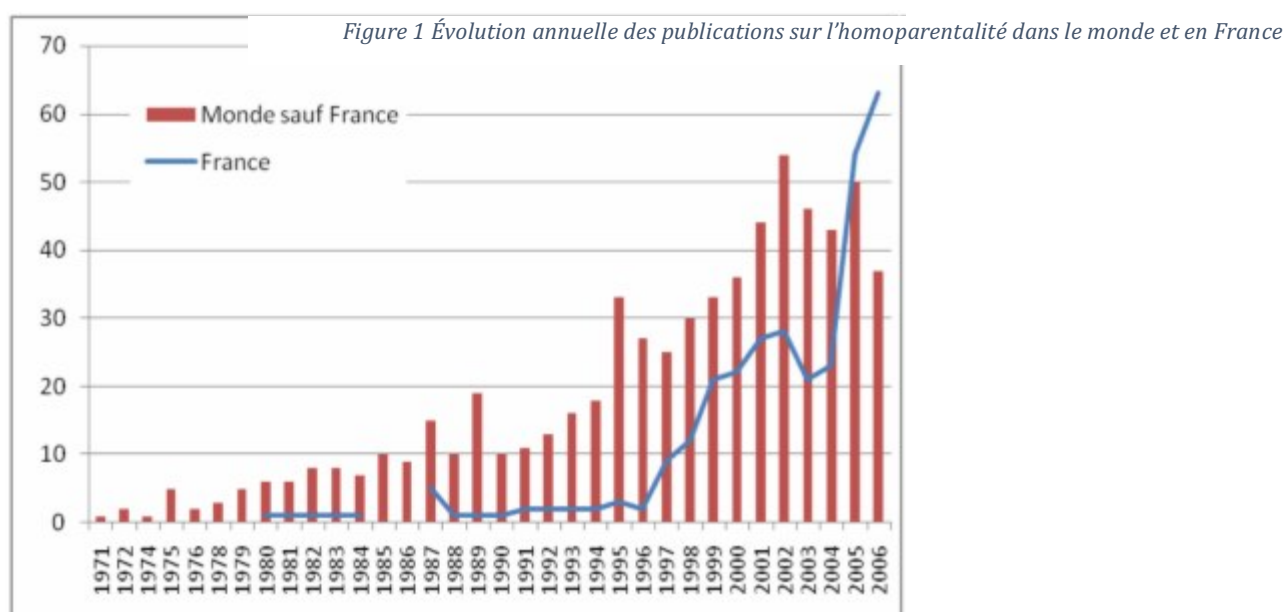
Si une décennie plus tôt, la France ne comptait aucune publication, en 2007, la nouvelle édition du guide bibliographique de l'homoparentalité (APGL, 2007) publié par l'APGL, recensait 319 publications françaises. Parmi celles-ci, sept thèses¹⁶ et onze mémoires de DEA/DESS/Master en sciences sociales ou en

¹⁶ Stéphane Nadaud (2000). *Approche psychologique et comportementale des enfants vivants en milieu homoparental*. Thèse pour l'obtention du doctorat de médecine. Université de Bordeaux 2. Santé. Médecine. Psychiatrie

Wilfried Rault (2005). *Donner sens au pacs*. Thèse pour l'obtention du doctorat de sociologie. Université Paris 5 – René Descartes.

Olivier Vecho (2005). *Développement socio affectif des enfants de familles homoparentales : une approche écologique*. Étude exploratoire auprès de 20 enfants âgés de 6 à 16 ans et nés

psychologie du développement ont été ou sont en passe d'être soutenus (Gross, 2007a).



Si j'ai régulièrement été auditionnée en tant que présidente d'honneur de l'APGL devant diverses commissions parlementaires, notamment plusieurs fois par la mission d'information sur la famille et les droits des enfants présidée par Patrick Bloche et Valérie Pécresse¹⁷ et par le Conseil d'État dans le cadre de la révision des lois de bioéthique en 2008¹⁸, mes activités associatives ne se sont plus limitées à partir de 2010 qu'à la responsabilité de la commission recherche de l'APGL et ce jusqu'en février 2015. Les missions principales de cette commission étaient d'une part d'aider les étudiants qui souhaitaient entreprendre un travail de master recherche ou de doctorat sur l'homoparentalité à prendre contact avec les familles homoparentales et d'autre part d'organiser des séminaires ouverts au public où les étudiants et chercheurs

dans un contexte hétéroparental. Thèse pour l'obtention du doctorat de psychologie du développement. Université de Toulouse II Le Mirail, UFR de Psychologie.

Emmanuel Gratton (2006). *L'homoparentalité, côté Père*. Thèse pour l'obtention du doctorat de sociologie clinique. Université Paris 7 - Denis Diderot. UFR de Sciences Sociales.

Virginie Descoutures (2007). *Les mères lesbiennes. Contribution à une sociologie compréhensive de la parentalité*. Thèse pour l'obtention du doctorat de sociologie. Université Paris V.

Martha Mailfert (2007 à soutenir). *Les familles homoparentales : réalités, enjeux, défis*. Thèse pour l'obtention du doctorat de sociologie. Institut d'Etudes Politiques (Paris).

Emmanuelle Bouvier (2008). *L'homoparentalité*. Thèse pour l'obtention du doctorat de sciences juridiques. Université Paris VIII - Faculté de Droit.

¹⁷ Rapport n°2832

¹⁸ La révision des lois de bioéthique, Conseil d'Etat, La documentation française, 2009

pouvaient communiquer à propos de leurs travaux. Mon activité scientifique a ensuite pris le dessus et je n'ai aujourd'hui plus aucune responsabilité au sein d'une association homosexuelle.

Mon engagement citoyen pour la cause homoparentale et au-delà de cette cause pour une réforme du droit de la filiation qui distinguerait les origines biologiques de la filiation instituée (Gross, 2006 a) et qui prendrait en compte la diversité familiale contemporaine, m'a conduit à participer à plusieurs groupes de travail. J'ai ainsi pris part au groupe de travail sur la bioéthique de Terra Nova, présidé par Geneviève Delaisi de Parseval (psychanalyste) et Valérie Sebag-Depadt (juriste) dont le rapport a été publié en 2010 en prévision de la révision des lois de bioéthique. J'ai également participé au groupe de travail « Filiations, origines, parentalité », présidée par Irène Théry (directrice d'études en sociologie à l'EHESS) et Anne-Marie Le Royer (professeur de droit à l'université Paris I) à la demande de la ministre de la Famille qui avait reçu mission d'élaborer un projet de loi sur la famille. Le rapport a été publié en 2014. Dans le cadre des débats autour de l'ouverture du mariage des couples de personnes de même sexe, j'ai été auditionnée le 8 novembre 2012, en tant que sociologue par la commission des lois à l'Assemblée Nationale.

C'est la publication du livre « Homoparentalités, état des lieux » (2000) qui m'a permis de légitimer ma demande de passer de l'Informatique qui ne m'intéresse plus guère, aux sciences sociales.

C'est ainsi que j'ai intégré le CEIFR début 2001 où Danièle Hervieu-Léger alors directrice de cette unité m'a proposé de contribuer aux travaux de recherche du laboratoire notamment en travaillant sur les discours des institutions religieuses sur l'homosexualité et l'homoparentalité pour mettre en évidence les transformations induites par les nouvelles configurations familiales et conjugales dans les sphères religieuses, et en continuant d'explorer les enjeux scientifiques et politiques liés à l'homoparentalité.

C'est que mon intérêt pour les nouvelles familles se doublait de celui de bien plus longue date pour la transmission et la continuité de l'identité juive, lorsque celle-ci est détachée des pratiques religieuses. En effet, étant de issue d'une famille juive, de parents non pratiquants, mais chacun issu d'une famille où les fêtes, les prières et les rituels émaillaient la vie quotidienne, seuls survivants de la *Shoah* et tenant à transmettre un sentiment d'appartenance et une identité juive, j'ai été scolarisée dans une école juive de la 6^e à la terminale. L'enseignement prodigué des matières religieuses émanait du courant orthodoxe consistorial. Adolescente, j'ai alors traversé une période de « retour » qui a duré environ deux ans, imposant même à mes parents de modifier leurs habitudes alimentaires. Après avoir « testé » la dimension pratiquante du judaïsme, j'ai ensuite fait l'expérience de la « montée » en Israël où j'ai vécu pendant 2 ans, ce qui m'a permis d'apprendre l'hébreu avant de revenir en France au décès de mes parents. Je me suis rapprochée du *Beit Haverim*, un petit groupe encore informel réunissant une douzaine de juifs homosexuels au milieu des années 1975. Lorsque ce groupe a déposé ses statuts d'association en préfecture en 1980, j'ai accepté d'en être la présidente, sans pour autant m'investir dans des activités militantes. Lorsque j'ai adopté mes enfants, la question de la transmission de la judéité est devenue cruciale, comme elle l'a été pour les enquêtés de Sophie Nizard (2012). Comment transmettre une identité juive détachée de toute croyance religieuse? Comment sans fréquenter une communauté juive donner un sentiment d'appartenance ? Ma rencontre avec les rabbins du Consistoire pour obtenir que mes enfants adoptés soient considérés comme juifs, sans même parler de mon homosexualité, m'a obligée à considérer d'autres courants du judaïsme qui m'étaient jusqu'alors inconnus.

L'intégration au CEIFR, m'a permis en prenant précisément le lieu — le religieux — dans laquelle l'exclusion sociale de l'homosexualité et de l'homoparentalité est fondée en « nature » de la façon la plus violente, de me placer là où il est possible de suivre au plus près et en même temps les stratégies et les négociations des individus en prise à des conflits identitaires, parce qu'à la fois homosexuels et religieux, et les réponses des institutions

religieuses en prise aux mutations sociales de l'ultra-modernité (Hervieu-Léger, 2003).

Ultra modernité, changements familiaux, changements religieux¹⁹

L'ultra-modernité, terme préféré par Jean Willaime (1998) et Danièle Hervieu-Léger (2003) à celui de postmodernité pour bien signifier qu'il ne s'agit pas de dépassement de la modernité, mais d'une période d'amplification de cette dernière, désigne la période actuelle depuis les années 1950, marquée par la montée inexorable de l'individualisme. Celui-ci est repérable à travers la valorisation de l'accomplissement de soi, de l'authenticité et de l'autonomie et « l'exigence que tout lien social repose sur le consentement des individus » (Hervieu-Léger, 2003). Dans les sociétés modernes, la religion est devenue l'affaire de l'individu qui peut librement s'y engager, en changer, ou s'en passer. Les institutions religieuses s'en trouvent sévèrement affaiblies. Sous les effets des processus d'individualisation et de laïcisation de l'activité sociale, le devenir de la religion au sein de la modernité a pu être pensé selon le paradigme de la sécularisation, annonçant son recul progressif et inéluctable. Pourtant, à partir des années 1980, le développement de mouvements intégristes, des nouveaux mouvements religieux, des mouvements évangéliques et pentecôtistes protestants, ou des charismatiques catholiques a contredit cette idée d'un déclin du religieux. Selon Lambert (2000) loin de décliner, le religieux s'est privatisé et pluralisé au point qu'on peut parler d'un marché de l'offre religieuse. En dehors des institutions religieuses, s'impose une religiosité mobile et flexible, selon les deux figures idéales-typiques du « pèlerin » et du « converti » (Hervieu-Léger, 1999). La recherche d'authenticité de l'individu conduit celui-ci à prendre ses distances avec les autorités religieuses pour développer une relation plus personnelle à Dieu. Toutefois, comme l'écrit Irène Théry « Nous sommes à la fois plus libres et plus exposés, plus responsables et plus incertains, plus autonomes et plus fragiles »

¹⁹ « Changements familiaux, changements religieux » est le sous-titre de l'ouvrage collectif *Sacrées familles* que j'ai codirigé avec Severine Mathieu et Sophie Nizard et l'intitulé éponyme d'un colloque que nous avons organisé à l'EHESS en juin 2009

(Théry, 1993, p.376). Dès lors, il peut devenir nécessaire de trouver avec d'autres les moyens de renforcer la légitimité de ses convictions et de ses pratiques en partageant une expérience communautaire ou/et émotionnelle.

On peut dire ainsi que l'individualisme moderne n'exclut ni le lien familial ni la religiosité. Il les recompose.

La sécularisation, le fait « que la religion cesse de fournir aux individus et aux groupes l'ensemble des références, des normes, des valeurs et des symboles qui leur permettent de donner sens aux situations qu'ils vivent et aux expériences qu'ils font : la religion ne constitue plus le code de sens global qui s'impose à tous » (Hervieu-Léger, 1996, p.13) a eu pour conséquence principale une perte de pouvoir social des institutions religieuses et un reflux du religieux dans la sphère privée. Ces changements ont produit une sécularisation interne, c'est-à-dire à la fois la reconnaissance par les institutions religieuses elles-mêmes, que certaines activités leur échappent. Ils ont induit une remise en question du mode de fonctionnement de la religion elle-même. Du côté du catholicisme, le Concile Vatican II a pu être analysé comme l'amorce d'une stratégie de résolution des tensions avec une société qui s'éloigne inexorablement de l'Église. La révolution ecclésiologique engagée au Concile a permis de passer d'une Église pensée comme une hiérarchie et une société inégale à une Église pensée comme une communauté de baptisés accompagnés par les clercs. Sur le plan rituel, un profond « travail de mise à jour » a été réalisé qui ne se limite pas à l'abandon du latin. Enfin, concernant l'exégèse, l'Église reconnaît désormais la nécessité de la critique textuelle.

Les positionnements successifs de l'Église catholique à l'égard de la contraception et des pratiques sexuelles témoignent d'une tension entre la nécessité de répondre aux demandes d'autonomisation et l'exigence du maintien de structures d'autorité, et de référents communs. Définissant la procréation comme la finalité principale du mariage, l'Église a affirmé le principe de l'ouverture nécessaire à la fécondité des relations sexuelles, lesquelles ne pouvaient évidemment être acceptables que dans le cadre du mariage. Toute pratique contraceptive était condamnée par elle-même au nom du principe supérieur du respect des desseins divins. Pourtant en 1951, l'Église

légitima la "continence périodique" comme moyen de régulation des naissances. Une commission nommée par le pape Jean XXIII lors du concile Vatican II prit ensuite une position très libérale en laissant aux époux le choix des moyens pour limiter les naissances. Le pape Paul VI désavoua les travaux de la commission. Ceci illustre le mouvement continu de négociation, les allers et retours, les hésitations et les tensions que connaît tout dispositif religieux institutionnel entre deux exigences : d'un côté l'ajustement à la réalité du monde ; de l'autre l'affirmation de son autorité et le rappel au sacré dont il se déclare le seul détenteur.

Avec la modernité politique qui l'a obligée à renoncer à investir directement la sphère politique, l'Église a reporté l'essentiel de son attention à la famille et à la sexualité, terrain d'où elle pouvait continuer d'exercer une influence sociale. Dans la mesure où la famille constitue le point d'ancrage ultime à partir duquel l'Église organise sa propre reproduction institutionnelle et idéologique et produit les références symboliques susceptibles de soutenir la plausibilité de son message, la pluralisation des modèles familiaux et conjugaux a des implications majeures pour la survie même du catholicisme (Hervieu-Léger, 2003, p.170).

La question du mariage et de la famille permet de mettre en évidence les affrontements violents qui opposent le système de normes et de valeurs de l'Église au système de normes et de valeurs en train d'émerger dans l'ultra-modernité. Le facteur décisif du basculement se trouve dans l'affirmation montante de l'autonomie des individus et la contractualisation générale des relations sociales à laquelle répond la mobilité des couples contemporains. L'engagement personnel des partenaires prime sur l'idée d'obligation. La recherche personnelle de l'authenticité dans les relations vécues l'emporte sur le devoir d'assurer la continuité du lien institutionnel contracté. Face à ce changement social, le catholicisme constitue un pôle de résistance, en mettant en avant un modèle conjugal et familial présenté comme universel et anhistorique, modèle qu'il a pourtant très largement façonné au cours de l'histoire et dont l'institution civile du mariage a été imprégnée (Hervieu-Léger, 2003, p179).

La gravité de cette crise tient à ce qu'elle touche, au-delà du déphasage des pratiques, à la question de la validité proprement morale de ces normes à l'intérieur de l'univers contemporain des valeurs conjugales et familiales. Est-il moral de rester uni à quelqu'un lorsque le lien affectif est rompu ? Les positions de l'Église sur le divorce, la contraception, l'avortement, le préservatif, la procréation médicalement assistée et l'homosexualité constituent les points de cristallisation d'une incompréhension croissante des individus – fidèles compris – à l'égard de la norme religieuse. Le discours de l'Église sur la sexualité est socialement perçu comme un discours de l'interdit qui disqualifie. Le modèle idéal du couple et de la famille que promeut ce discours, condamne, de façon détournée, les normes différentes de vie de couple et d'organisation familiale qui se multiplient dans nos sociétés (Hervieu-Léger, 2003). Une amorce de réconciliation émerge dans l'Église catholique avec les débats autour du remariage des divorcés et de la reconnaissance de l'authenticité et de la fidélité comme valeurs. Ainsi, sans remettre en cause l'indissolubilité du mariage sacramentel, Mgr Vesco (2015), Évêque d'Oran, dans le cadre du Synode sur la famille, plaide pour que les portes ne soient pas fermées et que l'accès au sacrement de la confession soit autorisé pour ceux qui entrent dans une nouvelle alliance après l'échec d'un premier mariage : « Au nom de l'indissolubilité, l'Église n'a pas le pouvoir de demander de se séparer à des personnes qui ont scellé une deuxième alliance fidèle [...] L'Église assimile à un adultère toute autre relation après le divorce. Pour moi ces mots sont terribles. Une doctrine vraie ne peut pas entrer en contradiction avec la vérité des personnes »²⁰. Il n'est pas le seul à porter cette orientation nouvelle. Le théologien allemand Walter Kasper, cardinal de la Curie, a proposé une voie permettant sous conditions aux divorcés remariés d'accéder à la communion²¹. Certains prêtres proposent des temps de préparation et des formes de célébration pour des remariages. Le site internet « croire.com » passe en revue les pistes proposées par plusieurs évêques pour l'accompagnement des

²⁰ B. Bouvet, C. Hoyeau, « Mgr Jean-Paul Vesco : " les divorcés remariés ne devraient plus être un sujet pour l'Église " », *La Croix*, 2 mars 2015

²¹ C. Hoyeau, « Synode sur la famille, les enjeux, les défis.. Les clés du Synode sur la famille », *La Croix*, 3 octobre 2010

divorcés remariés²². Le pape lui-même lors d'un discours prononcé à l'aube du nouveau Synode sur la famille en octobre 2015 a demandé que cette assemblée se penche aussi sur « les relations blessées et défaites d'où surgissent malaises, ressentiments et ruptures ». Il a également averti : « Si nous ne savons pas unir la compassion à la justice, nous finissons par être inutilement sévères et profondément injustes »²³. Or, il existe une porosité entre la question du remariage des divorcés et celle de la bénédiction des unions homosexuelles. Dans les deux cas, des couples « irréguliers » font valoir des qualités d'amour, de fidélité pouvant aller jusqu'au sacrifice de soi. Qu'est-ce qui fonde dès lors du point de vue religieux la régularité d'un mariage ? Le formalisme doit-il l'emporter sur la qualité de la relation ? Le théologien Antoine Guggenheim invoque une possibilité de reconnaissance (non sacramentelle), dans le contexte d'une théologie de la rencontre et de l'écoute dont parle le Pape François. Il argumente pour une réflexion sur un accompagnement chrétien des personnes homosexuelles²⁴. « La reconnaissance d'un amour authentique entre deux personnes homosexuelles, quel que soit leur degré concret de chasteté, me semble une hypothèse étudiée par le Catéchisme de l'Église Catholique. (2357-2359) Toute personne a besoin d'une bénédiction de Dieu et de l'Église pour faire le bien »²⁵. Les valeurs telles que l'authenticité, la rencontre de l'autre, la fidélité, sont autant d'arguments mobilisés pour l'un et l'autre débat. Bénir le mariage civil des couples où l'un ou les deux conjoints ont divorcé d'une première union ou bien bénir l'amour que se vouent deux personnes de même sexe procèdent de la même démarche consistant à prendre en compte la valorisation des qualités proprement spécifiques à l'individualisme et à l'ultra-modernité et notamment l'authenticité. Mais s'agissant des couples de même sexe, nul doute qu'il faudra d'abord attendre un assouplissement du côté des couples remariés.

²² <http://mariage.croire.com/Questions-de-couple/Une-celebration-pour-des-divorces-remaries>

²³ S. Maillard, « Synode sur la famille, le pape appelle l'Église à être "une maison ouverte" », *La Croix*, 4 octobre 2010

²⁴ S. Lieven et C. Lesegretain, « L'Église peut-elle "reconnaître" les couples homosexuels ? », *La Croix*, 7 octobre 2014

²⁵ S. Lieven, « Le pape François veut libérer la parole du Synode.. Des accompagnants témoignent : Peut-il y avoir une forme de reconnaissance pour les couples homosexuels dans l'Église ? P. Antoine Guggenheim théologien », *La Croix*, 7 octobre 2014

Pour autant, même si la pratique pastorale est susceptible d'assouplissements, la norme résiste. Dans les domaines touchant à la vie, qu'il s'agisse de morale sexuelle, de conception, de procréation assistée, de fin de vie, le catholicisme continue d'assimiler « l'ordre naturel » à « l'ordre biologique », sacralisé, dans lequel s'inscrirait la cohérence d'un plan divin pour l'homme. Or, l'émergence des revendications de reconnaissance des unions homosexuelles et des familles homoparentales remet précisément en cause la nature comme ordre (Hervieu-Léger, 2003).

Dans ce système normatif, l'homosexualité demeure une conduite dite « intrinsèquement désordonnée » et condamnée à ce titre, par l'Église, parce qu'elle sort précisément de cet « ordre naturel » sacralisé. D'où une tension permanente entre la condamnation des actes et l'accompagnement des personnes. La *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle (Persona humana, 29 décembre 1975)* réaffirme l'illicéité des actes homosexuels tout en promouvant une attitude d'accueil vis-à-vis des personnes. On retrouve cette position ambiguë des autorités catholiques jusque dans les débats les plus récents. D'un côté, la congrégation romaine entend rappeler qu'il « *ne peut y avoir de vraie promotion de la dignité de l'homme que dans le respect de l'ordre de la nature* » et que cet ordre transcende « *les contingences historiques* ». Se trouvent dès lors condamnés les relations sexuelles hors mariage, la masturbation et les actes homosexuels décrits comme « intrinsèquement désordonnés » et ne pouvant « en aucun cas recevoir quelque approbation ». D'un autre côté, et du point de vue pastoral, les homosexuels doivent être accueillis et soutenus « dans l'espoir de surmonter leurs difficultés personnelles et leur inadaptation sociale ». Le point de vue institutionnel catholique compassionnel sur l'homosexualité postule que cette condition ne peut être que douloureuse. Si l'inclination homosexuelle n'est plus un péché (lettre sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles, 1986), et appelle une « sollicitude pastorale particulière », elle constitue une tendance vers un comportement mauvais. L'oscillation entre un discours de compassion et un discours qui condamne ne laisse pas de place pour l'union homosexuelle heureuse. L'émergence des revendications de reconnaissance des unions

homosexuelles bouscule l'institution religieuse qui n'a pas d'autre choix que de présenter de telles unions comme une grave menace pour la famille. En 1992, la lettre de la congrégation pour la doctrine de la foi (observations au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles », affirment que l'orientation sexuelle ne saurait être mise sur le même plan que l'origine ethnique en ce qui concerne la non-discrimination. L'application de ce principe risquerait de mettre en danger les « familles véritables » et la société dans son ensemble. Les projets de loi de reconnaissance du couple homosexuel suscitent un raidissement de l'épiscopat français qui, face au sida, avait développé une pastorale compassionnelle de l'homosexualité. Le pacs a marqué l'entrée dans un « combat moral » (Buisson-Fenet, 2004, 48-52) qui s'est rejoué à propos du « mariage pour tous ». Il importe de préciser que si l'Église, en sa hiérarchie, est unie dans la réprobation du projet, il n'en va pas de même, ni au niveau des pratiquants, ni au niveau des groupes organisés (Béraud et Portier, 2015)

Ces enjeux de la famille et du mariage redistribuent les positionnements des institutions religieuses dans le débat public. L'ouverture du mariage aux couples de même sexe a marqué un retour des catholiques en politique autour de cette question du mariage et de la filiation, mais aussi autour des questions de genre, de la bioéthique, notamment l'euthanasie et les questions de fin de vie (Memmi, 2003, Pelletier, 2010, Béraud et Portier, 2015). Lors de la mobilisation contre l'ouverture du mariage aux personnes de même sexe, les évêques français ont réinvesti le politique après une longue période de retrait de cette sphère depuis les années 1960-1970. Béraud et Portier l'expliquent par un changement de la structure ecclésiale. La composition de l'épiscopat s'est modifiée au cours des pontificats de Jean-Paul II et de Benoît XVI : les évêques de la génération précédente, issus de l'Action catholique, soucieux d'accompagner la course de l'histoire ont laissé place à une autre génération, plus attachée à une conception identitaire de la foi en résonnance avec le courant conservateur (Béraud et Portier, 2015, p.10). Les auteurs soulignent toutefois l'existence de courants latéraux d'ouverture qui tentent de moderniser le catholicisme, courants laissés dans l'ombre par l'intérêt médiatique porté aux

opposants à la loi. Malgré le souci de l'épiscopat de ne pas manifester de divergences en son sein, dès l'automne 2012 certaines prises de position des évêques ont donné à voir des différences qui sont largement passées inaperçues. Derrière sa cohérence affichée, l'institution est travaillée par des contradictions et une pluralité interne (Clanché, 2014). Elle est par exemple capable d'accommodements lui permettant de répondre discrètement aux demandes d'accompagnement rituel émanant de couples homosexuels ou de familles homoparentales (Gross, 2004 ; Béraud, à paraître). Lors de la mobilisation anti « mariage pour tous », les courants d'ouverture ont été largement minoritaires, mais le rapport de force entre les « catholiques d'identité » et les « catholiques d'ouverture²⁶ » s'est trouvé redéfini par l'élection du pape François en 2013 . Celui-ci déclarait, dans un entretien accordé fin août 2013 aux revues jésuites, qu'il considérait devoir « ne pas insister seulement sur les questions liées à l'avortement, au mariage homosexuel et à l'utilisation de méthodes contraceptives », mais au contraire s'efforcer de « trouver un nouvel équilibre » sous peine de voir « l'édifice moral de l'Église... s'écrouler »²⁷, ajoutant dans une interview, « *Si une personne est gay et cherche le Seigneur avec bonne volonté, qui suis-je pour juger ?* ».

Le rapport d'étape du synode sur la famille réuni à Rome par le pape François (reproduit dans le journal La Croix du 15 octobre 2014) précise que « *Les personnes homosexuelles ont des dons et des qualités à offrir à la communauté chrétienne* » (§50) , « *La question homosexuelle nous appelle à une réflexion sérieuse sur comment élaborer des chemins réalistes de croissance affective et de maturité humaine et évangélique en intégrant la dimension sexuelle: elle se présente donc comme un défi éducatif important. L'Église affirme, par ailleurs, que les unions entre des personnes du même sexe ne peuvent pas être assimilées au mariage entre un homme et une femme* » (§51), « *Sans nier les problématiques morales liées aux unions homosexuelles, on prend acte qu'il existe*

²⁶ Par « catholiques d'ouverture », Philippe Portier (2012) désigne ceux pour lesquels le Magistère n'a pas à restreindre la liberté humaine sur les questions morales telles le divorce, la contraception et l'avortement. C'est à chacun qu'il revient de discerner ce qu'il faut faire en confiance.

²⁷ Interview aux revues culturelles jésuites publiées dans *études*, octobre 2013, p14

des cas où le soutien réciproque jusqu'au sacrifice constitue une aide précieuse pour la vie des partenaires » (§52). Ces propositions n'ont finalement pas été retenues mais elles ont été approuvées par la majorité des évêques (118 voix pour et 62 contre). Le règlement du synode impose une majorité des deux tiers pour qu'un article de ce texte soit considéré comme étant l'expression du « consensus synodal » (le Figaro du 18 octobre 2014).

Ces allers et retours entre la rigueur d'une position dogmatique immuable et le rapprochement avec la réalité du monde caractérisent les processus de régulation et de négociation liés à la sécularisation interne de l'institution religieuse. Ils constituent sa réponse aux phénomènes d'individualisme, de « révolution familiale » qui risquent sinon de lui échapper complètement. L'Église catholique n'est pas la seule à user de ces mouvements de rééquilibrage. On peut analyser de la même manière le raidissement de la position du grand rabbin Bernheim, considéré jusque là comme un rabbin moderne²⁸, allant jusqu'à plagier un texte catholique pour s'opposer à l'ouverture du mariage homosexuel (Gross, 2015).

Parent et homo, croyant et homo : des trajectoires individuelles aux changements sociaux

Même si le pape François essaie d'apporter quelque réconfort aux chrétiens homosexuels en soutenant la nécessité de leur accueil, même si certains courants du judaïsme, minoritaires en France, (Gross, 2007b) et certains Imams, tel Tareq Oubrou²⁹, font montre de souplesse, les traditions monothéistes continuent de condamner sans ambiguïté l'homosexualité. Malgré des paroles apaisantes du pape François, le rapport final du Synode sur la famille confirme « il n'y a aucun fondement pour assimiler ou établir des analogies, même lointaines, entre les unions homosexuelles et le dessein de Dieu »³⁰. Dans le protestantisme, les autorités sont généralement collégiales et partagées. Elles ne

²⁸ Voir G. Bernheim (1997), *un rabbin dans la cité*, Paris : Calmann-Lévy.

²⁹ Voir notamment son interview <http://rue89.nouvelobs.com/2010/10/11/oubrou-imam-de-bordeaux-lhomosexualite-est-un-choix-170494>

³⁰ Rapport final du Synode ordinaire des évêques sur la famille en 2015. La Croix, La documentation catholique

sont pas le fait d'une hiérarchie centralisée, mais émanent d'instances élues telles que conseils, assemblées ou synodes. Cependant dans les églises issues de la Réforme, une grande importance est attachée à l'Écriture sous l'autorité de laquelle sont placés conseils, synodes et autres appareils démocratiques. Chaque église protestante décline différemment son rapport à l'autorité de l'Écriture et use d'une plus ou moins grande liberté d'interprétation à son égard. L'Église de Suède a par exemple approuvé le mariage des homosexuels dans les Églises (avec effet civil) quelques mois après son autorisation légale le 1^{er} mai 2009. Il apparaît cependant que la majorité des Églises protestantes d'Europe ne sont pas prêtes à bénir des unions entre personnes du même sexe ni à ordonner des homosexuels qui revendiquent publiquement leur homosexualité³¹. En France, les questions relatives à l'homosexualité opposent les églises luthéro-réformées plus accommodantes et les églises évangéliques plus intransigeantes. Toutefois Jean-Paul Willaime (2013) souligne qu'il y a une minorité d'évangéliques tout à fait ouverts à la bénédiction des couples homosexuels et des luthéro-réformés qui, au contraire, sont radicalement contre. Au sein même des églises luthéro-réformées, le débat sur le mariage des personnes de même sexe a donné lieu à des prises de position très diversifiées mobilisant des arguments autour de l'interprétation des écritures bibliques, l'accompagnement pastoral des personnes homosexuelles et le souci des enfants. La Fédération protestante de France a adopté le 13 octobre 2012 une déclaration modérée qui reconnaît pleinement à l'État sa légitimité à légiférer sur le mariage, mais qui affirme que « *considérer toutes les formes de sexualité comme indifférentes reviendrait en fait à empêcher toute rencontre véritable* » et refuse de dissoudre la distinction entre hétérosexualité et homosexualité. Les protestants français sont donc aujourd'hui dans une phase circonspecte face à des évolutions qui relativisent l'institution familiale (Willaime, 2013). Leurs positions exprimées pendant le débat sur l'ouverture du mariage aux personnes de même sexe illustrent finalement une quasi-unanimité des 3 religions monothéistes. Comme l'écrit Céline Béraud (2015b), « *À partir de l'été 2012, les*

³¹ Églises protestantes et homosexualité,
<http://www.protestants.org/faq/ethique/htm/homosexualite.htm>

autorités religieuses (de l'épiscopat au Consistoire en passant par la Fédération Protestante de France et le Conseil Français du Culte Musulman) ont unanimement exprimé leur opposition au projet de loi ouvrant aux couples de même sexe le mariage et l'adoption, d'abord de leur propre initiative puis à l'invitation des pouvoirs publics lors des auditions parlementaires.» Dès le 13 octobre 2012, le Conseil de la Fédération protestante de France fait une déclaration à propos du « mariage pour tous » pour s'y opposer.

La position de l'Église Catholique a si bien inspiré le Grand Rabbín de France, Gilles Bernheim, représentant du judaïsme consistorial, que celui-ci a mis en ligne le 18 octobre 2012 un essai plagé d'un ouvrage du père Joseph-Marie Verlinde³² s'opposant de manière virulente au projet de loi et usant d'un vocabulaire presque belliqueux pour qualifier les homosexuels (Gross, 2015)

Pour l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), il est question du risque de « légitimer les revendications les plus incongrues au nom du principe d'égalité. Qui pourra délégitimer la zoophilie, la polyandrie au nom du sacro-saint amour »³³.

Homos et croyants

Pourtant, nombre d'homosexuels en France ont reçu une éducation religieuse familiale et/ou scolaire. Ayant intériorisé les discours des autorités religieuses, certains gays et lesbiennes chrétiens vivent avec honte et culpabilité la découverte de leur homosexualité. Ces deux dimensions identitaires peuvent se vivre isolément ou avec d'autres. Une personne peut ainsi vivre son homosexualité dans un monde séparé du reste de ses activités ou bien au contraire l'intégrer dans son quotidien, dans une activité associative éventuelle, voire sur son lieu de travail. De même un chrétien peut s'être fabriqué une religiosité individuelle sans fréquenter ni lieu de culte ni communauté de croyants, ou bien peut au contraire participer activement à la vie d'une église. À l'instar des autres chrétiens en France, un certain nombre d'homosexuels chrétiens ne fréquentent plus de paroisse. Toutefois, la coexistence de la

³² Joseph-Marie Verlinde, *L'idéologie du Gender, Identité reçue ou choisie ?*, Paris: Le livre ouvert, 2012.

³³ Stéphanie Le Bars, Islam et « mariage pour tous » : l'UOIF met en garde contre la « zoophilie et la polyandrie », *religion.blog.lemonde.fr*, 14 novembre 2012

dimension homosexuelle avec la dimension religieuse ne mène pas nécessairement à une religiosité individuelle ou à une homosexualité vécue dans la honte. De plus, une religiosité individuelle ne signifie pas toujours tourner le dos aux lieux de culte. L'individualisme religieux peut consister à se bricoler une religion à soi en se désaffiliant de toute communauté, mais peut aussi être une stratégie pour maintenir son appartenance et rester au sein d'une église. Les individus qui arrivent à intégrer les deux dimensions cheminent parfois vers une église dite « église inclusive » qui fait de la pleine intégration des homosexuels dans la vie de la communauté non seulement un choix pastoral, mais un horizon ecclésiologique (Gross, 2008b, 2008c).

Le militantisme des associations telles que David et Jonathan qui ont opté vers la stratégie "Voice" (Hirschman, 1970) espère au travers du dialogue avec les représentants de l'Église catholique infléchir le discours qu'elle tient sur les homosexuels. Au sein des mouvements religieux LGBT³⁴, l'histoire religieuse et la tradition théologique peuvent faire l'objet d'une relecture pour inventer une imagination religieuse qui évacue l'homophobie et promeut la pleine inclusion des gays et lesbiennes au sein de la communauté religieuse. Les gays et les lesbiennes peuvent aussi s'approprier certains rites, par exemple des rites matrimoniaux, ou comme dans l'utilisation de la Haggadah de Pâque réécrite dans un courant très libéral du judaïsme pour célébrer la libération *queer* lors du Sabbat précédent la Gay Pride) ou encore en inventant de nouveaux rituels, comme « l'heure du gospel » (Gray & Thumma, 1997), véritable rite de réparation face à l'expérience de l'exclusion ou les cérémonies de coming-out proposées par Rebecca Alpert (1997).

Homos et parents

Il y a 20 ou 30 ans, se découvrir homosexuel signifiait renoncer à avoir des enfants ou alors si on souhaitait fonder une famille, on se mariait avec une personne de l'autre sexe et on vivait son homosexualité de manière cachée. Jusque dans les années 1970, choisir de vivre sa sexualité en accord avec ses désirs profonds, c'était s'interdire la paternité ou la maternité ; choisir d'être

³⁴ Le sigle LGBT signifie Lesbienne, Gay, Bisexuel, Trans

parent, c'était s'obliger à taire son homosexualité. Aujourd'hui cette équation se vérifie moins même si les homosexuels qui pensent que l'homosexualité implique de renoncer à fonder une famille sont encore nombreux (Verdrager, 2007). Les témoignages que le sociologue a recueillis illustrent le fait qu'être homosexuel est considéré par ses enquêtés comme antinomique avec le fait d'avoir des enfants. Ils reprennent à leur compte l'idée selon laquelle des parents ne peuvent être qu'un couple hétérosexuel ayant donné la vie aux enfants qu'ils élèvent ensemble. Aujourd'hui, le nombre d'homosexuels qui s'engagent dans une première étape de vie dans les liens hétérosexuels a fortement diminué. Cette évolution prend sa source dans la reconnaissance sociale de l'homoconjugalité qui a entraîné une évolution des mentalités non seulement dans la société, mais aussi chez les homosexuels eux-mêmes. La visibilité des familles homoparentales a ébranlé les convictions et permet de plus en plus aux jeunes gays et lesbiennes de se construire sans renoncer d'emblée à fonder une famille. Cette visibilité homoparentale a pu se développer au carrefour de plusieurs évolutions liées au mouvement d'individualisation et de laïcisation des mœurs : l'amélioration notable de la condition des femmes (contraception, interruption volontaire de grossesse), la pluralisation des formes familiales notamment à partir de la fin des années 1970 avec le divorce par consentement mutuel, les progrès de la médecine procréative.

Fonder une famille homoparentale nécessite de s'affranchir de normes naturalistes très présentes (Fine et Martial, 2010) qui définissent ce que sont une famille, un parent, un père, une mère, la parenté, la filiation.

Le vif débat sur l'homoparentalité qui s'est notamment illustré par les discours entendus lors des débats autour du mariage des couples de même sexe, ne porte pas tant sur l'homosexualité des parents que sur l'existence d'un couple parental unisexué. En effet, un tel couple révèle ce que le droit tente de dissimuler au moyen de diverses fictions juridiques, à savoir la possible disjonction entre la procréation et la filiation. Deux parents de même sexe, qui peuvent depuis la loi de mai 2013 exister du point de vue de la filiation juridique, mettent à mal le modèle exclusif de la filiation « un père, une mère,

pas un de plus»³⁵. L'incompatibilité entre homosexualité et parentalité est surtout exprimée par les défenseurs de ce modèle, psychanalystes et représentants religieux. Ces derniers préfèrent d'ailleurs user d'arguments séculiers plutôt que religieux afin de ne pas apparaître homophobes, objectif qu'ils n'atteignent pas toujours. Dans ce modèle, les parents sont ceux dont l'union sexuelle est — ou peut passer pour — procréatrice. C'est un modèle dans lequel conjugalité, procréation et parentalité s'incarnent dans les mêmes personnes. Il s'appuie sur la conception dite euro-américaine de la parenté selon laquelle nos parents seraient (devraient pouvoir passer pour) nos géniteurs. Admettre l'homoparentalité est unimaginable par rapport à ce modèle qui impose la réunion de la sexualité, de la conjugalité, de la procréation et de la parentalité. La sexualité non procréatrice d'un couple de personnes de même sexe leur interdit selon ce modèle d'être des parents. Or, ce modèle bioconjugal (Gratton, 2008) est mis à mal par la multiplicité des formes familiales contemporaines. Les familles monoparentales, les familles recomposées ne font pas coïncider conjugalité et parentalité. Les familles adoptives, les familles ayant eu recours à une procréation médicalement assistée ne font pas coïncider sexualité et procréation, ni parentalité et procréation. On peut être parent sans donner la vie. On peut être parent sans être en couple. Mais les parents hétérosexuels qui ne sont pas les géniteurs de leurs enfants peuvent passer, « ni vu ni connu » selon l'expression d'Irène Théry, (2011) pour tels au prix de fictions laborieusement construites par le droit. Les géniteurs disparaissent purement et simplement dans l'anonymat des lois de bioéthique qui interdisent aux enfants d'obtenir une réponse à leurs éventuelles questions sur leurs origines. Les homoparents, de leur côté, font éclater au grand jour les déliaisons entre sexualité, conjugalité, parentalité et procréation, puisqu'ils ne peuvent, eux, faire comme s'ils avaient procréé ensemble.

De l'ébranlement de la norme à l'innovation

Fonder une famille homoparentale représente une rupture avec un certain modèle de parenté dans lequel les parents sont un père et une mère qui

³⁵ Guy Braibant. (1988). Rapport au Conseil d'Etat *sciences de la vie : de l'éthique au droit*.

élèvent ensemble les enfants issus de leur sexualité (ou qui peuvent passer pour en être issus), et demande à reconstruire les représentations de la transmission. Particulièrement sensible sur le terrain religieux, en raison de la condamnation religieuse de l'homosexualité et aussi en raison de l'utilisation des invariants anthropologiques pour étayer la prescription des normes familiales, on pourrait penser que les homosexuels désinvestiraient le terrain de la transmission religieuse. Or, malgré la condamnation, ceux parmi les homosexuels chrétiens et juifs qui tiennent fortement à leur identité religieuse, veulent la transmettre. Bien plus, ils sont même portés non seulement à reproduire à l'identique, mais parfois à surjouer la transmission qu'ils ont eux-mêmes connue.

Les familles homoparentales ne constituent pas une révolution de la parenté (Courduries & Fine, 2014). Elles s'acquittent des fonctions dévolues à la famille, notamment la transmission des valeurs et des identités. (Gross, 2005). Leurs enfants s'inscrivent dans les lignées de leurs parents, ont des grands-parents, des oncles et des tantes.

De même, les croyants homosexuels adhèrent aux valeurs correspondant à leur appartenance religieuse même s'ils contestent la légitimité de l'autorité institutionnelle de l'Église ou des rabbins.

Dans les deux cas, il y a à la fois ébranlement de la norme et adhésion à un modèle légèrement différent, plus inclusif. Les homosexuels deviennent parents en élargissant les représentations de la parenté. Les homosexuels croyants parviennent à intégrer leurs dimensions identitaires antagonistes en se tournant vers des églises ou des communautés plus accueillantes ou en réinterprétant les textes problématiques (Yip, 2005). Dans l'un et l'autre cas, ils contribuent à construire des modèles compatibles avec les formes nouvelles de la famille et de la socialité religieuse. De tels modèles ne bouleversent pas la donne, mais décalent le point de vue.

Les dispositifs religieux/séculiers sont aujourd'hui ébranlés par l'avènement d'une conception individualiste et relationnelle de la famille. Le droit aujourd'hui protège davantage les individus et les relations qu'ils

entretiennent entre eux au sein de la famille, mais les règles qui définissent la filiation, ébranlées par l'ouverture du mariage et de l'adoption aux couples de même sexe, sont encore organisées autour d'un modèle procréatif inspiré de « l'ordre naturel ». La politisation de la sexualité à l'occasion de la légalisation de formes d'unions civiles pour les personnes de même sexe ou du mariage dans certains pays ont un impact sur les différents courants des religions monothéistes, en stimulant des mouvements de sécularisation internes.

Présentation des travaux

Les travaux présentés, répartis en deux grandes parties, religion et homosexualité d'une part, parenté et homosexualité d'autre part, illustrent la problématique dessinée.

1) Religion et homosexualité

Dans cette partie, nous verrons comment des chrétiens homosexuels, des juifs homosexuels et des rabbins confrontés aux nouvelles configurations familiales, réagissent à des injonctions émanant d'univers contradictoires.

A. Les chrétiens homosexuels

Gross, M. (2004). Baptêmes catholiques en contexte homoparental. In E. Dianteill, D. Hervieu-Léger, & I. Saint-Martin (Eds.), La modernité rituelle (Vol. Religions en questions, pp. 179-194). Paris : L'Harmattan.

Une de mes toutes premières enquêtes menées après mon intégration au CEIFR a concerné les familles homoparentales chrétiennes qui souhaitent faire baptiser leur enfant. Si les familles homoparentales ne forment pas des familles « légitimes » du point de vue de la normativité catholique, les individus homosexuels qui les composent et leurs enfants sont pourtant des sujets religieux lorsqu'ils se présentent pour un baptême. Cet article présente un début d'exploration des significations du baptême catholique en contexte homoparental et l'un des aspects qui lui sont liés, le parrainage. Le besoin de reconnaissance, de confirmation de cette famille hors-norme et son désir d'intégrer les enfants à la communauté religieuse donnent lieu à des réappropriations du rituel, voire à de nouvelles fonctions du rituel. De

nombreux parents demandent ce sacrement pour que leur enfant soit « comme les autres ». Le baptême représente pour les familles homoparentales qui veulent en célébrer un, l'intégration religieuse et sociale « ordinaire » dans la communauté. Les familles rencontrées veulent alors le même baptême que pour tous les autres enfants. L'entrée dans la « famille de Dieu » est une entrée dans la commune humanité. Deux nouvelles significations émergent pour ces familles. D'une part, l'entrée d'un enfant dans la « famille ecclésiale » peut, en l'absence de cérémonie possible d'union, tenir lieu de rite d'alliance entre les familles d'origine. C'est l'occasion de publiciser les liens et parfois de se rencontrer pour la première fois. La célébration de la parentalité permet de célébrer en même temps la conjugalité. D'autre part, pour certains, le baptême donne lieu à la reconnaissance de la modalité familiale constituée par des parents de même sexe. Soit que le prêtre accepte volontiers de désigner les deux personnes de même sexe comme les parents de l'enfant qu'il baptise, soit qu'il recherche dans la tradition des éléments lui permettant d'intégrer le parent social, tout en ne validant pas la situation. Même si le prêtre se défend de légitimer ce type de famille, la cérémonie si elle tient compte de l'existence d'un parent social, conforte indéniablement le groupe familial dans la définition qu'il se donne de lui-même. La liberté laissée aux prêtres pour s'ajuster à la demande, permet de passer d'une famille « non naturelle », « non légitime » aux yeux de l'institution catholique, à la reconnaissance de la famille homoparentale, comme famille spirituelle. Le baptême devient l'avènement public d'une famille. Le parrainage étroitement associé au baptême peut devenir l'occasion d'une reconnaissance officielle de l'alliance des familles lorsque le choix du parrain ou de la marraine a lieu dans la fratrie du parent social, comme manière d'institutionnaliser les liens entre les deux familles. Le parrainage peut aussi contribuer à la reconnaissance du parent social, lorsqu'il est choisi comme parrain ou marraine. La parenté spirituelle tient alors lieu de statut parental. Enfin le parrainage peut être l'occasion d'introduire de l'hétéroparentalité au sein de la famille homoparentale. Il s'agit de donner à l'enfant des référents parentaux de l'autre sexe. Certaines familles choisissent de célébrer baptême religieux et baptême civil dans le but de multiplier cet hétéro-parrainage. Du côté des

hommes d'Église, prêtres ou diacres, on voit apparaître des adaptations dans la manière de célébrer. La confrontation avec ces configurations familiales inhabituelles peut conduire à une ré-interprétation de la notion de famille pour y intégrer un parent de même sexe, ou bien à rechercher dans la tradition des éléments liturgiques qui permettront de construire une cérémonie dans laquelle les convictions et la place de chacun seront respectées.

Tant du côté des familles homoparentales que du côté des hommes d'Église, l'intégration de ce qui peut apparaître contradictoire à souhaiter faire entrer un enfant dans la communauté religieuse chrétienne alors que l'homosexualité est réprouvée conduit à donner des significations nouvelles au rituel et à innover pour construire une cérémonie adaptée.

Gross, M. (2008). Être homosexuel et chrétien en France. Sociétés contemporaines, 71 (3), 67-93.

Pour explorer comment les gays et les lesbiennes chrétiens gèrent les deux dimensions identitaires, être homosexuel et être chrétien, les données utilisées dans cet article sont issues de trois sources : des témoignages rédigés par les membres d'églises inclusives³⁶, une enquête par questionnaire diffusée de décembre 2005 à février 2006³⁷, et des entretiens semi-directifs avec quelques répondants de cette enquête. L'enquête consistait en un questionnaire de 250 questions dont certaines, ouvertes, permettaient aux enquêtés de témoigner librement ou d'exprimer plus largement leurs opinions tant sur leurs croyances et pratiques que sur leurs attitudes, leur implication au sein du monde gay et lesbien ou au sein d'une paroisse. Initialement conçu par Andrew

³⁶ Les églises inclusives sont des églises qui, même si elles sont ouvertes à tous, accueillent spécifiquement les minorités sexuelles. Elles sont différentes des églises dites *gay-friendly* qui sont seulement bienveillantes à leur égard mais qui restent avant tout des églises traditionnelles, telles l'église Saint-Merri, à Paris. Une église inclusive aide spécifiquement les fidèles à réconcilier homosexualité et identité chrétienne. Les églises inclusives en France sont regroupées sous le nom de Carrefour des Chrétiens Inclusifs (<http://cci.blogspirit.com>) et rassemblent les associations et communautés chrétiennes suivantes : Le Centre du Christ Libérateur, le groupe Chrétiens LGBTH 31, la Communion Béthanie, l'Église MCC de Montpellier, le groupe fraternel de Lille, le groupe Lambda de la cathédrale Américaine de Paris, Présence 75 de Paris, Rendez-vous Chrétien de Lille.

³⁷ Le CEIFR avait financé l'envoi postal de 4000 questionnaires dans les groupes chrétiens accueillant des personnes homosexuelles tels que *David et Jonathan*, *Devenir un en Christ*, *Centre du Christ libérateur*, *Rendez-vous Chrétiens*, *Gays anglicans*, etc. ainsi que dans les groupes tels que le Centre Gay et lesbien susceptibles d'accueillir des chrétiens et les médias gays et lesbiens

Yip, sociologue à l'université de Nottingham Trent pour explorer ces thèmes au Royaume-Uni, le questionnaire a été adapté à la France. 395 personnes, dont la grande majorité était catholique, ont complété un questionnaire (89 %). Les résultats décrivent une population beaucoup plus pratiquante que la moyenne des Français, au moment de l'enquête³⁸. Dans un pays où la religion marque un fort déclin, il peut paraître étonnant que les chrétiens homosexuels montrent une telle religiosité. Il est probable que ceux qui ont tourné le dos à la religion ou ceux pour lesquels la religion n'a jamais été essentielle n'ont pas répondu au questionnaire et ce d'autant plus que la longueur du questionnaire (plus de 250 items) nécessitait un investissement de temps considérable et donc une motivation importante. Plusieurs résultats méritent d'être cités. Tout d'abord, moins de la moitié (44 %) des personnes interrogées disaient ne pas ou ne plus fréquenter l'église. L'évitement du lieu de culte ne marquait cependant pas un déclin de la foi, car seules 3 personnes indiquaient qu'elles avaient perdu la foi et la plupart mentionnaient entretenir un rapport personnel avec Dieu ou préférer un autre type de communauté de croyants. Ainsi ne pas fréquenter d'église traduisait avant tout la possibilité de maintenir intacte leur foi sans pour autant refouler leur orientation sexuelle et non un déclin de la foi qui s'exprime alors à travers une construction religieuse individuelle. Ensuite, les 2/3 de ceux qui disaient fréquenter un lieu de culte ne se contentaient pas d'assister à la messe dominicale : ils participaient à la vie de leur paroisse et déclaraient lui consacrer beaucoup de temps. Un point intéressant : ceux qui disaient participer à la vie de leur paroisse étaient un peu moins nombreux que ceux qui disaient se contenter d'aller à la messe sans s'impliquer davantage, à avoir mal vécu la découverte de leur homosexualité. Ils étaient aussi plus nombreux à déclarer que leur homosexualité renforçait leur foi. Participer activement à la vie de l'église semble renforcer le maintien de la foi et faciliter la

³⁸ L'étude du sondeur Jérôme Fourquet du démographe Hervé le Bras publiée en 2014 révèle un déclin de la pratique catholique en France particulièrement fort sur les cinquante dernières années. Les auteurs mesurent l'importance de ce déclin à partir entre autres du nombre des baptisés et de la fréquentation des églises. En 2012, seuls 65% des 18-24 ans sont baptisés contre 88% des plus de 65 ans. Seuls 72% des personnes baptisées déclarent avoir fait ou vouloir faire baptiser leurs enfants, contre 89% en 1961. Seuls 2% des catholiques déclarent aller à la messe « le plus souvent possible » et 5% y vont « tous les dimanches ». En 1961, ils étaient respectivement 13% et 25%.

gestion des deux dimensions identitaires malgré la condamnation officielle de l'homosexualité. De fait, participer à la vie de la paroisse permet d'être reconnu en son sein autrement qu'en tant qu'homosexuel. Mais c'est au prix de laisser une partie de soi dans l'ombre, car près de la moitié n'avait révélé à personne son orientation sexuelle. La participation active gomme les aspects insoutenables des discours officiels au profit d'un sentiment d'appartenance à une communauté de croyants. L'invisibilité quant à elle maintient l'identité sexuelle de la personne dans des espaces et des temps différents de ceux de l'église. Participation active au sein de la paroisse et invisibilité sont donc deux stratégies facilitant la gestion du vécu identitaire conflictuel.

Quelle que soit la signification attribuée au mot « église », qu'elle soit un lieu de culte, une métaphore pour le « rassemblement des croyants », ou qu'elle soit prise comme l'institution dont émanent la doctrine et les discours officiels, nombreux sont les enquêtés qui restent affiliés à l'église, malgré ce qu'ils peuvent lui reprocher, du fait d'un sentiment d'appartenance qui ne peut se défaire sans peine.

Ils ne désertent donc pas les églises traditionnelles soit que leur loyauté les empêche de chercher ailleurs dans un contexte culturel où la religion catholique est fortement légitimée, soit que finalement l'accueil qu'ils y trouvent leur convient. Il se peut en effet que les homosexuels dans les églises traditionnelles soient mieux accueillis que le discours de l'église institution ne le laisse présager. Hélène Buisson Fenet (2004, p. 72) montre en particulier comment une marge de manœuvre est laissée à l'action pastorale face aux énoncés prescriptifs du magistère de manière à garantir l'institution religieuse contre le risque qu'elle se marginalise face à des groupes qui pourraient se transformer en églises de substitutions. Toujours est-il que peu de chrétiens homosexuels se tournent vers les églises inclusives (seulement 20 sur les 395 enquêtés) par comparaison avec ceux qui continuent de fréquenter une église traditionnelle.

En France, il n'y a pas ou peu de travaux consacrés aux catholiques homosexuels se tournant vers une église inclusive. Quelques travaux³⁹ francophones se sont consacrés aux débats concernant les bénédictions d'union ou l'ordination de pasteurs homosexuels dans les églises protestantes. Seul Jean Vilbas s'est penché sur les communautés inclusives⁴⁰. En revanche, de nombreux témoignages ont vu le jour⁴¹ et des blogs fleurissent quotidiennement sur internet⁴².

Ce que nous désignons ici par églises inclusives correspond à ce que Jean Vilbas désigne par « dénominations de substitution ». Certains ont choisi de se séparer des institutions pour vivre leur foi en toute liberté, c'est ainsi que sont nées des églises indépendantes, parfois répliques des Églises traditionnelles. La plus structurée de ces communautés indépendantes est évangélique. Il s'agit de *l'Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches (UFMCC)* parfois désignée par l'expression *Gay Churches*. En France, le Centre du Christ Libérateur a rejoint cette dénomination de 1992 à 1997. L'église œcuménique MCC de Montpellier en fait partie⁴³. Le monde des églises catholiques indépendantes est difficile à cerner et il n'est pas évident d'y déceler une église inclusive. Les églises inclusives dont nous parlons ici ne cherchent pas à demeurer dans le dialogue avec l'Église officielle contrairement aux deux associations de chrétiens homosexuels les plus importantes, David et Jonathan et Devenir un en Christ. Les églises inclusives célèbrent l'Eucharistie, elles concurrencent de ce fait l'Église institutionnelle et constituent des églises

³⁹ Citons Jean Vilbas *Des homosexuels dans les Églises ?* Mémoire de maîtrise de théologie protestante, Université de Strasbourg, 2001. Pierre Bühler, Isabelle Graesslé et Christoph Muller, *Qui a peur des homosexuel-les ? Evaluation et discussion des prises de position des Églises protestantes de Suisse*, Labor et Fides, 2001. Pierre Le Fort, *questions sur le pluralisme : les fruits d'une récente polémique en protestantisme belge*, Alliance, 1999. Déborah et Judith, *L'amour entre femmes dans l'Église catholique : et si le ciel parlait ce serait l'enfer ?* ADA, 1999.

⁴⁰ Jean Vilbas, *Des églises pour les homosexuels ?* Mémoire de DEA de Théologie protestante, Université de Strasbourg, 2004

⁴¹ Citons *Dieu nous aime gays*, Communauté du Christ Libérateur, 1993; *Une nuée de témoins*, Edition Croix Arc en Ciel, avril 2006.

⁴² Par exemple <http://cathogay.skynetblogs.be>, <http://dieunousaimechretiensetgay.blogspot.com>, <http://benoit-catho-homo.skynetblogs.be>, <http://20six.fr/homocatho> et bien d'autres

⁴³ En France, les responsables de ces églises ont choisi l'adjectif "inclusive" plutôt que « gay » pour les désigner. La raison de cette appellation doit être rapprochée du contexte français. Les groupes désignés en fonction de l'identité de ses membres courent le risque d'être délégitimés en tant « communautariste ». L'universalisme à la française s'oppose aux revendications des minorités, qu'elles soient ethniques, religieuses, sexuelles ou autre.

indépendantes. Se tourner vers une église inclusive en France s'apparente donc à un parcours de conversion dans lequel on quitte une appartenance antérieure pour adhérer à une nouvelle communalisation.

Adhérer à une telle église s'apparente à un processus de conversion vers une autre forme de religion (le christianisme inclusif en quelque sorte) et c'est encore plus vrai pour les catholiques.

Les témoignages rédigés par les membres d'églises inclusives viennent confirmer l'hypothèse d'un vécu du type conversion. Les récits, en effet, font part de différents moments qui sont toujours plus ou moins présents dans tout récit de conversion (Hervieu-Léger, 1999) : le chaos, la rupture, la remise en sens, enfin la transmission de la bonne parole. Si la modernité se traduit par la transformation des identités religieuses en identité privée et par l'accent mis sur l'affirmation de l'autonomie du sujet, ceci n'implique pas que ce dernier puisse faire l'économie d'un partage collectif du sens. Comme le souligne Danièle Hervieu-Léger (2001), le mouvement d'individualisation de la modernité ne contredit nullement la recherche d'une communauté de la part d'individus en quête de validation de leur expérience spirituelle « bricolée ».

La loyauté des gays et des lesbiennes chrétiens envers leur église et les stratégies dont ils usent pour exprimer cette loyauté, peuvent probablement être rapportées à la légitimité du Catholicisme dans le contexte culturel français et à la structure hégémonique du catholicisme comme un tout. Il n'y a pas de dénominations pluralistes dans la religion catholique, elle est une. De sorte que changer pour une église plus accueillante est vécu comme une rupture plus dramatique que dans les pays où le « marché religieux » est diversifié.

Gross, M., & Yip, A. (2010). Living Spirituality and Sexuality: A Comparison of Lesbian, Gay and Bisexual Christians in France and Britain. Social Compass, 57 (1), 40-59.

S'appuyant sur deux enquêtes identiques conceptuellement et méthodologiquement parlant, menées en Grande-Bretagne et en France, cet article éclaire les croyances, les pratiques et les orientations religieuses de gays, lesbiennes et bisexuels chrétiens. L'étude britannique a impliqué 565 participants. La majorité d'entre eux étaient affiliés à la *Church of England*.

L'étude française a impliqué 395 participants pratiquement tous catholiques. Les traditions religieuses diffèrent considérablement entre ces deux pays. De plus les échantillons ne sont pas représentatifs et les résultats ne doivent pas être généralisés. Néanmoins, la comparaison peut éclairer les pratiques de cette minorité religieuse dans chacun des deux pays. Les échantillons présentent en effet quelques différences et similitudes remarquables. Si les participants sont généralement tout à fait en désaccord avec les positions officielles des églises sur l'homosexualité et la bisexualité, l'échantillon britannique semble plus critique que l'échantillon français. Les enquêtés français vivent un niveau plus élevé de dissociation psychologique et sociale. Quelques personnes des deux échantillons restent au sein de structures religieuses homophobes, en tentant de faire évoluer celles-ci de l'intérieur. Leur effort pour intégrer foi et sexualité s'étaye sur (i) l'idée d'un Dieu aimant chacune de ses créatures ; (ii) du vécu personnel positif ; (iii) une certaine délégitimation de l'autorité de l'Église dans l'univers moral individuel ; et (iv) l'augmentation du capital théologique, social et politique.

Nous avons trouvé la typologie utilisée par Hirschman (1970) très utile pour analyser les diverses réponses des participants. Selon cette typologie, les réactions des individus contrariés dans leurs choix économiques et politiques, peuvent être classées en trois grandes catégories : la défection, c'est-à-dire quitter l'institution (Exit) ; se faire entendre, exprimer son mécontentement ou des revendications pour une transformation de l'institution (Voice) ou rester fidèle, la loyauté (Loyalty). De plus, nous avons repéré les significations plurielles accordées au mot « église » telles qu'elles sont utilisées dans les discours des enquêtés. L'église peut ainsi désigner la paroisse locale, la communauté de croyants ou encore l'église institution, l'autorité. Nous avons rencontré dans le cadre de ces études menées en France et au Royaume-Uni, des chrétiens homosexuels qui ont effectivement "quitté" la communauté religieuse dans le sens qu'ils ne fréquentent plus l'église locale. Néanmoins, certains d'entre eux exprimaient une forme de « loyauté » envers ce qu'on peut qualifier d'espace spirituel symbolique évoqué par des expressions telles que « communauté de croyants », « enfants de Dieu », et par tout un lexique partagé,

des symboles, des rituels et la parenté spirituelle. Cette réponse nuance une compréhension trop simpliste qui diviserait les choix des individus entre — "Exit" (partir) ou "loyauté" (rester). Les données montrent que ces deux réponses ne sont pas mutuellement exclusives. Certains enquêtés pouvaient rejeter l'autorité de l'église ou ne pas légitimer ses positions sur l'homosexualité, mais continuer de fréquenter une église locale ou bien décrire une appartenance à une communauté de croyants. En effet, la sortie de l'église institutionnalisée ne signifie pas nécessairement la sortie de l'espace spirituel symbolique. Au lieu d'accepter les positions officielles de l'église, certains sont restés dans leur église locale et ont exprimé (« Voice ») leur opposition et le désir d'une communauté religieuse plus inclusive. Ces personnes expérimentent un vécu positif au sein de leur communauté et sont convaincues d'être une créature aimée de Dieu, parmi les autres. Comme dans l'étude de Dillon, « Des idéaux d'émancipation sont avancés non en coupant les liens avec l'institution qui les marginalise dans sa doctrine officielle, mais en réinterprétant la tradition d'une manière qui valide un catholicisme plus inclusif » (Dillon, 1999 : 244). Cela nécessite évidemment d'accroître ses connaissances théologiques pour être en mesure de discuter « d'égal à égal » avec les autorités.

B. Les juifs homosexuels

Gross, M. (2011). Désir de transmission chez des juifs homosexuels. In M. Gross, S. Mathieu, & S. Nizard (Eds.), Sacrées familles! Changements familiaux, changements religieux. Toulouse : Eres.

Et

Gross, M. (2015). Juif et homosexuel, invisibilité ou affirmation identitaire. In C. Bordes-Benayoun (Ed.), Socio-anthropologie des judaïsmes (pp. 277-290). Paris : Honoré Champion

Ces deux articles rendent compte d'une étude réalisée auprès de juifs homosexuels, en France, en 2009, au moyen d'une enquête par questionnaire (136 réponses), d'une observation participante lors de plusieurs soirées du groupe gay et lesbien juif de France, le *Beit Haverim* et 18 entretiens avec des

personnes juives et homosexuelles parents ou désireux de le devenir. L'étude révèle que malgré l'incompatibilité apparente entre leurs deux dimensions identitaires (religieuse et sexuelle), de nombreux juifs homosexuels se comportent sur un certain nombre de points de manière tout à fait identique aux juifs non homosexuels. Même si près des deux tiers des enquêtés se définissent comme non pratiquants, « être juif » est toutefois une dimension importante. Un quart seulement mange régulièrement cashère, mais presque tous célèbrent les fêtes juives. Pour plus de la moitié de ceux qui fréquentent une synagogue, cette dernière appartient à un courant orthodoxe. Quant à l'entourage amical, seuls 11 % ont des amis uniquement ou principalement juifs. Les enquêtés rejoignent ainsi ceux de *La condition juive en France* (Schnapper *et al.* 2009) également peu nombreux à réduire leurs relations amicales au seul monde juif. Les auteurs de cette même enquête notent que plus l'observance religieuse est stricte, plus elle tend à affecter les échanges sociaux et à réduire l'environnement non juif. De fait, la minorité des personnes enquêtées qui ne fréquente que des juifs est de 17 % ce qui est légèrement plus important que pour les juifs homosexuels. La différence traduit le fait que les stricts observants sont absents de mon étude. Pour les auteurs de *La condition juive en France*, le fait qu'une majorité de juifs ne cantonnent pas ses relations au seul monde juif témoigne de leur intégration effective en France et du refus d'un entre-soi exclusif. La même remarque peut s'appliquer en ce qui concerne « l'entre soi homosexuel » : les enquêtés homosexuels ont majoritairement des amis homosexuels et hétérosexuels (55 %), ou des amis principalement hétérosexuels (25 %). Les juifs homosexuels de mon étude ne restent ni exclusivement entre juifs, ni exclusivement entre homosexuels. Ils partagent avec eux la même diversité dans la définition de ce qu'est pour eux personnellement le judaïsme, les mêmes représentations de ce qu'est une famille, de ce que devraient être des parents juifs. Le sentiment d'appartenance à un peuple ou la conviction que le judaïsme c'est d'abord une mémoire, un héritage, une histoire obtiennent les scores les plus élevés. De plus, lorsque le désir d'enfant est présent, il est fondamentalement lié à un désir de transmission du judaïsme. Ce désir de transmission de l'identité juive est

unanime. Même chez les moins religieux, les traditions familiales et religieuses sont le support privilégié pour transmettre le judaïsme.

Pour les enquêtés de cette étude, il ne s'agit pas de modeler un nouveau monde juif, mais de tenter de reproduire celui dans lequel on a baigné. Il ne s'agit pas non plus de remise en cause ou de révolte contre un monde juif dans lequel l'homoparentalité n'aurait pas sa place. Si la confrontation est trop épineuse, on évitera cette confrontation en donnant une apparence de compromis avec la norme ou en cantonnant le judaïsme à la sphère familiale, pour pouvoir transmettre au plus près de ce qu'on a soi-même reçu.

Malgré l'entorse à la tradition que représente l'homosexualité, les juifs homosexuels se veulent fidèles au devoir de reproduction et de transmission, peut-être même encore davantage que les autres. Tout comme certains couples mixtes juif-non juif (Mathieu, 2009) ou les parents adoptifs (Nizard, 2012), ils veulent transmettre l'identité juive. La famille, support privilégié des rites de transmission, peut être celle généalogique de laquelle on a reçu, celle homoparentale au sein de laquelle on transmettra à ses propres enfants, ou encore celle d'élection constituée par le *Beit Haverim*, grâce à laquelle l'identité se trouve renforcée.

La question de la transmission de l'identité juive est omniprésente chez de nombreux juifs. Elle est également centrale pour les juifs homosexuels.

C. Les rabbins face à l'homoparentalité

Gross, M. (2007). Les rabbins français et l'homoparentalité. Discours et attitudes. Archives de Sciences Sociales des Religions, 137.

Cet article examine les discours tenus en France par des rabbins des différents courants du judaïsme à propos de l'homosexualité, du pacs, des bénédictions d'union de couples de même sexe, de l'ordination de rabbins homosexuels, de la judéité d'un enfant élevé dans une famille homoparentale et de la possibilité de célébrer une cérémonie religieuse pour un tel enfant. La confrontation des homosexuels juifs et des institutions religieuses génère une tension particulière pour les individus entre la sphère privée et la sphère « semi-publique » religieuse, en particulier, lorsqu'ils souhaitent publiciser leurs

liens conjugaux ou intégrer un enfant dans la communauté. L'analyse des discours nous permet de décrire les niveaux de tensions public/privé et de repérer la logique des contradictions vécues d'un côté par les individus attachés à leurs identités juive et homosexuelle ; de l'autre par les rabbins pris entre la fidélité aux textes et les représentations modernes de l'homosexualité. Confrontées à une demande éventuelle de la part de couples homosexuels ou de familles homoparentales, les réponses des représentants des différents courants du judaïsme en France ne s'appuient pas uniquement sur des éléments religieux. Ces réponses prennent en compte des aspects de la modernité : représentations sociales de l'homosexualité qui aujourd'hui interdisent l'homophobie ; réticence à utiliser officiellement des arguments transcendants religieux, du fait de la contrainte laïque ; utilisation de la référence à l'anthropologie et à la psychanalyse comme nouvelle transcendance non religieuse. Ces aspects de la modernité se manifestent dans des contradictions exprimées au fil des discours. Pour les résoudre, les rabbins utilisent des stratégies analogues à celles des individus pris dans une dissonance cognitive :

- le rejet d'un des termes de la contradiction : c'est l'individu homosexuel qui est responsable de son état (courant orthodoxe)
- la réinterprétation des textes (courant libéral)
- la compartimentation : le représentant religieux s'adapte au public auquel il pense s'adresser. Le communiqué officiel des rabbins libéraux contre le pacs s'adresse au Consistoire et à une communauté de fidèles dont le rabbin pense qu'elle n'accepterait pas une autre position, le billet radiophonique s'adresse aux homosexuels.

L'essai d'intégration : les positions officielles s'accordent aux positions privées (courant Massorti). Les homosexuels, s'ils sont membres réguliers de la communauté, ne sont pas tenus à la discrétion du « placard ».

Gross, M. (2015) *Le rapprochement du Grand Rabbin et de l'Église catholique contre « la théorie du genre » : union sacrée ou stratégie politique ?* Sextant, 31, 145-158 in D. Paternote, V. Piette, S. Van der Dussen (Eds.) *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, Éditions de l'université de Bruxelles : Bruxelles.

L'Église catholique a cru trouver dans le judaïsme orthodoxe un allié de poids dans sa dénonciation de la « théorie du genre ». Benoit XVI dans son discours de vœux adressé à la curie romaine le 21 décembre 2012, cite le grand rabbin de France, Gilles Bernheim. On n'en sera pas étonné puisqu'on apprendra par la suite que celui-ci avait non seulement repris sans citation de la source, une interview donnée par Béatrice Bourges en février 2010, mais également plagié l'ouvrage *l'Idéologie du Gender, Identité reçue ou choisie ?* du prêtre catholique Joseph-Marie Verlinde. Les années qui ont précédé et suivi l'élection de Gilles Bernheim au grand rabbinat l'ont fait apparaître comme un rabbin moderne, proches des préoccupations des fidèles. Au-delà de l'épisode du plagiat, ce texte analyse les rapprochements opérés dans les discours du Vatican et les durcissements ré-orthodoxisés des discours du grand rabbin comme une contribution au renforcement de la légitimité du grand rabbinat de France et du consistoire israélite en tant qu'instances représentatives du culte israélite devant la République, toutes deux confrontées à une pluralisation de plus en plus visible du judaïsme religieux en France.

2) Parenté et homosexualité : Les familles homoparentales

Les travaux présentés dans cette partie sont répartis en trois grandes thématiques : les familles homoparentales et ce qu'elles nous apprennent sur les mutations contemporaines de la famille ; les familles homoparentales et leur intégration dans la parenté ; réflexions pour une réforme du droit de la famille.

A. Les familles homoparentales : laboratoire social

Gross, M. (2012b). *Qu'est-ce que l'homoparentalité ?* Paris : Payot. (Réédition de *L'homoparentalité, Que sais-je ?*, PUF 2003, 2005, 2007)

Cet ouvrage constitue une version actualisée du *Que sais-je L'homoparentalité*, qui était ma première publication d'auteur sur cette question

de l'homoparentalité. Il s'agissait dès 2003 de donner des repères et des informations sur les familles homoparentales, tant du point de vue de leur vécu, que du point de vue des limites légales auxquelles elles font face, des travaux scientifiques, ou des discours tenus à leur sujet. En 2012, l'ouvrage paraît alors que le projet de loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe, est à l'étude. Il présente l'état de la situation et permet aux lecteurs de mesurer les enjeux du débat, notamment avec un résumé des jurisprudences les plus éclairantes qui montrent le décalage entre les travaux scientifiques, le vécu des familles homoparentales et les exigences juridiques. Selon Isabelle Corpart (2012), tout l'intérêt de cet écrit réside dans l'approche pragmatique de la question.



TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
CHAPITRE PREMIER. Repères	13
<i>Données démographiques</i>	13
<i>Familles plurielles/homoparentalités</i>	19
Un peu de vocabulaire, 20. – Familles homoparentales à structure biparentale, 23. – Familles homoparentales à structure pluriparentale, 28.	
<i>Quelques données issues des enquêtes menées au sein de l'APGL</i>	30
Données socioprofessionnelles (âge, vie de couple, profession, revenus, études), 30. – Modalités de constitution des familles homoparentales, 31.	

204 / Qu'est-ce que l'homoparentalité ?

CHAPITRE II. Droit et homoparentalité ..	35
<i>Autorité parentale</i>	36
Pratiques des magistrats face à l'homosexualité d'un parent, 37. – Quelques dispositions de la loi de mars 2002, 40. – Délégation d'autorité parentale, 42. – Statut du beau-parent, 48. – En cas de séparation d'un couple de même sexe, 50. – Tutelles testamentaires, 53. – Conventions et chartes de coparentalité, 54.	
<i>Filiation</i>	55
L'adoption, 58. – Adoption simple et homoparentalité, 64.	
<i>Lois de bioéthique</i>	68
Assistance médicale à la procréation, 68. – Gestation pour autrui, 71.	
<i>Pacs et mariage</i>	76
<i>Politique familiale</i>	78
<i>Congés parentaux</i>	80
<i>Droit comparé</i>	81
Adoption et autorité parentale, 81. – Exéquatsurs..., 83. – Assistance médicale à la procréation (AMP), 84. – Gestation pour autrui (GPA), 85.	
<i>Conclusions</i>	87
CHAPITRE III. Vécus des familles homoparentales	91
<i>Familles biparentales</i>	92
Adoption, 93. – Recours à l'AMP, 95. –	

Table des matières / 205

« Donneur connu » ou « père identifié », 97. – Gestation pour autrui (GPA), 99.	
<i>Familles pluriparentales</i>	100
Familles recomposées, 100. – Familles composées en coparentalité, 102.	
<i>Termes d'adresse</i>	107
<i>Prénoms et noms de famille</i>	109
CHAPITRE IV. Paroles d'experts ?	113
<i>Les travaux scientifiques anglo-saxons</i> .	113
Le développement de l'identité sexuée des enfants, 115. – Le développement émotionnel des enfants, 118. – Le développement social des enfants, 121. – Le risque d'abus sexuel, 123. – Au-delà de l'absence de différences, 125. – Critiques des études, 129.	
<i>Les travaux scientifiques en France</i>	133
<i>Le point de vue des psychologues</i>	136
À propos des études, 136. – Les discours normatifs, 138. – Autres paroles de psychologues, 145.	
CHAPITRE V. Les revendications	149
<i>La réforme du droit de la famille proposée par l'APGL</i>	152
L'application sans discrimination de la loi, 153. – Vers une évolution de la loi, 153.	
<i>L'APGL et les lois de bioéthique</i>	159
L'accès aux techniques d'assistance	

206 / Qu'est-ce que l'homoparentalité ?

médicale à la procréation (AMP), 160. – Les maternités et gestations pour autrui, 161. – L'anonymat du don, 161. – La liberté de disposer de ses capacités reproductives, 162.	
CONCLUSION	163
<i>L'intérêt de l'enfant</i>	163
<i>L'ordre social</i>	165
<i>L'universalisme de la République</i>	169
ANNEXE. L'homoparentalité en quelques dates	173
SOURCES DOCUMENTAIRES	177
SITES WEB	183
NOTES	185

Gross, M. (2006). Désir d'enfant chez les gays et les lesbiennes. Terrain (46), 151-164.

À l'aide d'une enquête de terrain auprès d'adhérents de l'APGL, cet article entend éclairer les points communs et les différences dans l'expression du désir d'enfant chez les hommes et chez les femmes lorsque ce désir est détaché, comme c'est le cas dans le projet homoparental, du désir hétérosexuel pour le parent de l'autre sexe. L'analyse porte particulièrement sur l'articulation de la conjugalité et du désir d'enfant. Désire-t-on un enfant comme prolongement de l'amour conjugal ou bien désire-t-on un enfant individuellement indépendamment de la vie de couple ? Bien sûr, les deux options ne s'excluent pas mutuellement. Toutefois, les résultats de l'enquête de terrain menée il y a une dizaine d'années indiquent que les femmes semblent davantage souhaiter devenir mères dans le cadre d'un projet conjugal, tandis que les hommes, même en couple, décrivent un projet individuel.

Gross, M. (2012 a). Choisir la paternité gay. Paris : Eres.

Adossé à une enquête de terrain auprès de 71 hommes, dont 50 sont déjà pères et 21 en projet de le devenir, l'ouvrage dépeint la réalité des situations d'hommes qui décident d'accéder à la paternité dans un contexte homoparental. La méthodologie s'inscrit dans le champ de la sociologie compréhensive et repose sur des entretiens centrés sur la vision subjective des hommes de leur paternité. Les femmes peuvent aisément devenir mères sans père, car un don de sperme suffit. En revanche, les hommes ont besoin qu'une femme accepte de porter l'enfant et s'ils ont recours à une GPA, d'un don d'ovocyte. Ce travail rend compte du parcours complexe de ces hommes pour accéder à la paternité. Le recours à l'adoption, la coparentalité ou la GPA dépend de leurs représentations de la parentalité et notamment de la place de la mère dans la configuration familiale, mais aussi des limites que le droit leur impose.

Rappelons que pour le droit français au moment de l'enquête, deux personnes de même sexe ne peuvent être les deux parents légaux d'un même enfant ; dans ce contexte, le compagnon qui n'est pas le père légal se trouve réduit à une fonction de père social sans statut légal. Il ressort de cette étude que l'absence de reconnaissance légale de la dimension familiale de leur couple contribue d'une part à fragiliser leurs liens et, d'autre part, les amène à se poser,

en amont de leur projet d'enfant, nombre de questions sur ce qui fonde une famille et sa fonction pour un enfant. En plus de la confrontation à la non fertilité de leur union, choisir la paternité gay nécessite de transgresser l'hétéronormativité et de s'interroger sur les définitions de la paternité et de la maternité. Un géniteur est-il un père ? Peut-on être père sans lien biologique ? Est-ce le lien affectif qui définit la paternité ? Qu'est ce qu'une mère ? Une femme qui a porté un enfant est-elle toujours une mère ? Une femme qui n'a pas porté l'enfant peut-elle être mère ? Une femme qui porte un enfant, mais ne l'élève pas est-elle mère ? Si oui, a-t-elle abandonné l'enfant ? Peut-on être père sans mère ? Une mère est-elle nécessaire au bien-être de l'enfant ? C'est à partir des réponses à ces questions que s'élabore le projet parental de ces hommes. Certains hommes ont souhaité donner une mère à leur enfant en optant pour une coparentalité. La question qui se pose à ces familles, comme aux familles recomposées, est celle de l'articulation du parental et du conjugal. La dyade parentale et les couples de même sexe peuvent être mis en concurrence et se fragiliser mutuellement. De plus, les représentations sociales donnant beaucoup d'importance au lien maternel, les risques de tensions entre le foyer maternel et le foyer paternel sont accrus lorsque les pères sont désireux d'un partage égalitaire avec les mères. Les hommes désireux d'être pères à temps complet se tournent vers l'adoption ou vers la GPA.

La place à accorder aux liens biologiques dans la filiation est en effet une des questions majeures qui traverse l'ensemble du livre. Dans la gestation pour autrui, il faudra définir lequel des deux futurs pères sera le géniteur, définir la place à accorder aux femmes qui les aident à donner la vie : sont-elles des mères ? L'enfant aura-t-il une mère, deux mères ou aucune ?

Selon Anne Thevenot (2011), « l'ouvrage est d'une grande richesse pour ceux que les questions familiales interrogent ; la diversité et la complexité des situations présentées nourrissent les questionnements actuels en nous donnant un panorama diversifié des familles "gays" ».

Martine Gross

Choisir la paternité gay



Table des matières

INTRODUCTION	
Diversité des configurations familiales	13
L'enquête	16
1. SE DÉCOUVRIR GAY	
Se découvrir et s'assumer, un chemin complexe	19
Une prise de conscience et une acceptation peu précises	19
Des expériences amoureuses avec l'autre sexe avant de se tourner exclusivement vers les hommes	23
Un coming-out relativement tardif	27
Des réactions familiales contrastées	31
Lorsque le coming-out se solde par un rejet ou une rupture	31
Des parents pas vraiment fiers d'avoir un fils gay	33
Stigmatisation, inquiétudes, soulagement et beaucoup d'émotions pour d'autres	35
Le choix du silence	37
2. DÉCIDER DE DEVENIR PÈRE	
Leur expérience commune est d'abord celle du renoncement	46
Vivre la paternité	49

« À la limite, si j'avais pu porter un enfant, je l'aurais porté »	49
Paterner	51
Transmettre	53
Le rapport au lien biologique	55
Réaliser un projet de couple	58
3. CHOISIR LA COPARENTALITÉ	
Pourquoi la coparentalité ?	69
La plupart ont considéré les autres possibilités avant de les exclure	69
La nécessaire présence d'une mère	71
Avoir une descendance biologique	73
Un récit accessible des origines	74
Préserver le couple	77
Un certain pragmatisme	78
Être père biologique ou ne pas être père statutaire	79
La rencontre avec la future mère	82
Le rôle de l'État	82
Avec une amie de longue date, des projets qui n'aboutissent pas	84
Avec une femme ou un couple de femmes inconnues	87
Enfin, le moment de la conception	92
4. LA COPARENTALITÉ, ET APRÈS ?	
Une configuration inédite : la pluriparentalité	97
Témoignages de coparentalité sereine	99
L'incidence de la (co)parentalité sur la vie de couple	105
Témoignages de coparentalité conflictuelles	111
Les tensions de la coparentalité sont un révélateur du désir de paternité des hommes gays	119
5. DEVENIR PÈRE ADOPTIF	
En quoi consiste la démarche ?	123
Les obstacles rencontrés par les candidats homosexuels	126
Pourquoi l'adoption ?	128
« Être relié biologiquement à l'enfant, ce n'était pas important »	128

Table des matières

Un projet de couple	129
Souhait d'une paternité à temps plein et refus de la coparentalité	133
Refus de la GPA	135
Le « parcours du combattant »	136
Adopter, c'est possible pour un homme	140
Relations avec les parents de naissance	143
6. CHOISIR LA GPA	
En quoi consiste la démarche ?	149
La GPA, une modalité choisie de plus en plus souvent par les gays pour fonder une famille	153
La GPA est rarement choisie d'emblée	155
Ils ont pensé à l'adoption et l'ont écartée, pourquoi ?	157
Ils ont exclu la coparentalité, pourquoi ?	160
La réticence	162
La réprobation familiale	165
Le rôle des psy dans l'aide à la décision	167
Pourquoi la GPA ?	169
Être père à temps plein : « J'ai envie d'être mère plus que père »	169
Un projet de couple	172
Être à la fois père et géniteur	175
7. PATERNITÉS EN GPA	
Qui sera père biologique ?	177
Le père biologique est généralement le porteur du projet	178
Le père non biologique est celui qui attache le moins d'importance à cette dimension	179
Il arrive que le porteur du projet ne soit pas père biologique	181
Deux pères légaux, c'est possible, dans certains États de l'Union	183
Deux pères sans distinction (biologique)	184
Comment se font-ils appeler ?	188
Papa pour l'un, le prénom pour l'autre	188
Papa et daddy	188

01 int. Choisir la paternité?04 A la 12 page 4/11/11 17:04 Page 290	01 int. Choisir la paternité?04 A la 12 page 4/11/11 17:04 Page 291
290	291
<i>Choisir la paternité gay</i>	<i>Table des matières</i>
<i>Papa pour l'un, un petit nom pour l'autre</i>..... 189 <i>Papa suivi du prénom pour les deux</i>..... 191 <i>Papa et papa</i>..... 191 Comment se répartissent-ils les tâches au sein du couple ?..... 192 8. PERES GAYS EN GPA ET MATERNITÉS GPA ou MPA..... 195 <i>Ne pas dissocier : le choix de la simplicité pour l'enfant</i>..... 196 <i>Dissocier pour qu'aucune ne soit une mère</i>..... 198 Des pères sans mère ?..... 203 Deux pères et pas de mère..... 205 <i>Presque qu'une mère</i>..... 207 Deux mères ou plus..... 210 L'accompagnement de la grossesse..... 212 Naissances et séparations..... 214 Maintenir des liens après la naissance..... 216 <i>Pouvoir répondre aux questions des enfants</i>..... 219 <i>Des liens quasi familiaux</i>..... 221 Motivations du don..... 222 <i>Entretien avec une gestatrice</i>..... 224 Pères sans mère au quotidien..... 226 <i>Pour certains cependant, des mairaines et des référents féminins</i>..... 228 <i>Que dire aux enfants ?</i>..... 228 CONCLUSION Pères gays/mères lesbiennes..... 239 Couples d'hommes et couples hétérosexuels : le recours à la GPA..... 242 Le droit de la famille, les lois de bioéthique et l'homoparentalité..... 245 <i>Partager l'autorité parentale</i>..... 245 <i>Établir la filiation</i>..... 248 <i>Pouvoir</i>..... 252 Les enjeux du débat autour de la GPA..... 254	<i>La GPA, contraire au principe de la dignité de la personne humaine ?</i>..... 254 <i>La GPA, un abandon ?</i>..... 258 <i>La GPA, contraire à l'ordre social ?</i>..... 259 ANNEXE METHODOLOGIQUE Tableaux récapitulatifs des enquêtes par configuration familiale..... 267 <i>Adoption</i>..... 268 <i>Coparentalité</i>..... 269 GPA..... 270 Guides d'entretien..... 272 <i>Questions pour tous</i>..... 272 <i>Questions spécifiques aux projets d'adoption</i>..... 272 <i>Questions spécifiques aux projets de coparentalité</i>..... 273 <i>Questions spécifiques aux projets de GPA ou MPA</i>..... 274 BIBLIOGRAPHIE..... 275 REMERCEMENTS..... 285

Gross, M. (2014). *Les tiers de procréation dans les familles homoparentales. Recherches familiales*, 11, 19-30.

Cet article s'attache à explorer les représentations de la parenté vis-à-vis du tiers de procréation à l'œuvre chez les hommes et les femmes qui fondent une famille homoparentale. Après un bref état des lieux de la diversité des configurations homoparentales, deux questions sont examinées. La première est celle des termes d'adresse et de désignation des liens. Dans la mesure où, jusqu'en 2013, il n'était pas envisageable d'être deux parents de même sexe du point de vue du droit, comment se désigne-t-on et comment se fait-on appeler quand on n'est pas un parent statutaire ? La deuxième concerne les termes utilisés quand on parle des personnes, donneur et/ou donneuse de gamètes, gestatrice, ces tiers de procréation qui contribuent à donner la vie à un enfant sans en être un parent. Les enquêtes de terrain sur lesquelles s'appuie cet article révèlent que les discours tenus à propos des tiers de procréation ne sont pas indépendants des termes d'adresse ou de désignation du lien utilisés au quotidien. Ainsi, lorsque le donneur est désigné par un terme de parenté (père, parent, papa), il semble que les deux femmes en couple se fassent rarement appeler maman toutes deux. En revanche, lorsqu'un couple d'hommes dit que la femme porteuse ou la donneuse d'ovocyte est une mère, cela n'a pas d'impact

sur la manière dont ils s'auto-désignent tous les deux en tant que père. Pour conclure, l'article se penche sur les différences mises en évidence des hommes et des femmes dans la manière de désigner ou de considérer ces tiers de procréation que sont les donneurs d'engendrement (gamètes ou gestation). En considérant l'implication corporelle des donneurs de sperme, des donneuses d'ovocyte et des femmes porteuses, le texte conduit à s'interroger également sur l'articulation des liens biologiques et sociaux qui semble différente chez les couples hétérosexuels infertiles.

Gross, M. (2015). Homoparentalité, transparentalité au prisme des sciences sociales. Enfances, familles, générations, 23, p. i-xxxviii.

Ce long texte est l'introduction du numéro spécial de la revue *Enfances, Familles, Générations* consacrée à l'homoparentalité et à la transparentalité, dirigé par Marie-France Bureau et moi-même (2015). Il est pour moi, plus d'une décennie après, le pendant du *Que sais-je* dont un chapitre analysait les travaux scientifiques sur la question.

Compte tenu des développements rapides tant des progrès scientifiques en matière de procréation que des pratiques sociales, l'homoparentalité et la transparentalité ont cristallisé de nombreuses interrogations portant sur la parenté ainsi que sur les définitions de la paternité et de la maternité dans plusieurs disciplines. L'homoparentalité et la transparentalité remettent en question le modèle biologique et biparental (une mère et un père) dans lequel les parents ont procréé leurs enfants ou peuvent passer pour l'avoir fait, et sont au plus au nombre de deux. Au-delà des inquiétudes concernant le développement psychologique des enfants nés dans ces types de famille, auxquelles de nombreuses études en psychologie ont tenté d'apporter une réponse, les familles homoparentales et transparentales offrent de nouvelles possibilités de questionnements et réflexions – que ce soit en sociologie, anthropologie, en droit de la famille et de la filiation. En effet, ces familles rassemblent dans leur diversité des situations de désintrication de la conjugalité, la procréation, la filiation et la parenté. Cette désintrication, qui met à mal le modèle dans lequel les dimensions procréative (être né-e de), légale (être fils/fille de) et affective (être élevé-e par) sont confondues, est aujourd'hui

présente également dans plusieurs autres configurations familiales, notamment les recompositions familiales, le recours à la procréation assistée avec tiers donneur ou l'adoption.

Cet article introductif est l'occasion de rappeler ce qu'on entend par homoparentalité et transparentalité, et fait dialoguer des travaux issus de disciplines différentes autour des enjeux soulevés par ces thématiques. Une revue de la littérature rassemble ensuite les travaux menés sur l'homoparentalité depuis les années 1990, selon trois approches principales : psychologique, socio-anthropologique et socio-juridique. Enfin, les travaux sur la transparentalité, moins nombreux et plus récents, sont regroupés dans une partie distincte. Cet article s'achèvera par une présentation des articles constituant le numéro spécial.

B. Des familles comme les autres, des familles inscrites dans la parenté

Cette partie regroupe des travaux qui montrent que malgré sa relative nouveauté dans le paysage social, l'homoparentalité ne constitue pas une rupture anthropologique majeure. Les familles homoparentales s'acquittent en effet de leur mission de socialisation et de transmission d'une manière sensiblement identiques aux autres familles. Dès lors qu'on se penche sur leur entourage familial, on ne peut que constater que les familles homoparentales s'intègrent dans leur parenté élargie et qu'au-delà de la famille nucléaire, les enfants qui y sont élevés s'inscrivent dans les lignées de leurs parents, ont des grands-parents, des oncles et des tantes, des cousins et des cousines comme tous les autres enfants.

Gross, M. (2009). Les familles homoparentales : entre conformité et innovation. Informations sociales, 4 (154), 106-114.

Cet article montre qu'en dépit des débats passionnés dont les revendications homoparentales font l'objet et des innovations familiales qu'elles supposent, le choix de fonder une famille à deux parents ou dans le cadre d'une coparentalité s'inscrit en conformité avec certaines normes du modèle parental majoritaire. L'article montre également, à partir d'une comparaison entre les résultats d'une enquête sur les valeurs des Français et les résultats d'une

enquête menée auprès de familles homoparentales, que dans ces dernières, les pratiques éducatives ne diffèrent pas fondamentalement des autres familles.

Innovantes, parce qu'elles s'éloignent du modèle dominant caractérisé par la reproduction biologique et la conjugalité hétérosexuelle, elles répondent pourtant à un souhait de conformité à ce modèle. En effet, le choix de fonder une famille à deux parents (par adoption, IAD ou GPA) mettant au cœur du projet parental, le couple répond à la norme conjugale (deux parents pas un de plus). Le choix de fonder une famille en coparentalité répond à la norme de l'altérité sexuelle. Donner un père et une mère à l'enfant est la motivation la plus fréquente pour opter pour la coparentalité. De plus, le paradigme dominant de la filiation biocentrée n'est pas contesté lorsque les parents gays et lesbiens incorporent du biologique qui recrée une asymétrie là où l'adoption instaure le mieux une pratique égalitaire.

Gross, M. (2009). Les grands-parents dans les familles homoparentales : entre lien biologique et lien social. Politiques sociales et familiales, 97, 41-50.

Dans le monde occidental, le modèle de la famille le plus courant sur lequel repose le droit de la filiation est celui dans lequel les liens biologiques, les liens juridiques et les liens affectifs coïncident. Les parents possédant le statut légal de parents sont réputés avoir donné naissance aux enfants qu'ils élèvent. Il s'agit d'un modèle « bioconjugal » (Gratton, 2008) qui se caractérise par la conjugalité hétérosexuelle et la reproduction biologique. L'homoparentalité s'éloigne de ce modèle. L'article examine les conséquences de cet éloignement du modèle bioconjugal sur le sentiment de légitimité à se dire parent et sur les liens intergénérationnels. Il montre que les réactions des grands-parents face à l'homo — sexualité de leur fils ou de leur fille peuvent évoluer lorsque la famille homoparentale qu'il ou elle a fondée peut se rapprocher du modèle conjugal traditionnel par l'existence même d'un petit-enfant. La sexualité « non conforme » s'efface alors au profit des représentations plus acceptables que sont le couple, puis les enfants. On peut dire que la sexualité est soluble dans la conjugalité, elle-même soluble dans la parentalité. L'arrivée d'un petit-enfant incite même certains grands-parents à révéler à leur entourage l'orientation sexuelle de leur enfant, l'homoconjugalité leur permettant justement de se

positionner en tant que grands-parents. Mais l'acceptation du couple en tant que couple parental et le positionnement des grands-parents sociaux dépendent également de la manière dont le couple homosexuel appréhende ses propres positions parentales. Si le compagnon du père ou la compagne de la mère ne sont pas très sûr-e-s d'être des parents, alors leurs propres parents auront aussi quelques difficultés à entrer en grand-parentalité. La coparentalité, comme les recompositions familiales, augmente le nombre de parents et affaiblit l'intensité et la légitimité des liens électifs de ceux qui ne sont pas reliés biologiquement. Le sentiment de légitimité à se dire grand-parent est ainsi inversement proportionnel à la distance au modèle bio — conjugal du couple formé par son fils ou sa fille.

Gross, M. (2014). Grands-parents, paternité et gestation pour autrui en France. In A. Fine & J. Courduries (Eds.), Homosexualité et parenté (pp. 157-174). Paris : Armand Colin. Des familles qui transforment les représentations de la filiation et de la famille

Pour un nombre croissant de personnes, l'homosexualité n'est plus incompatible avec le fait d'être parent. Mais qu'en est-il des (futurs) grands-parents dans ces projets parentaux ? Comment ont-ils réagi à l'annonce de l'homosexualité de leur enfant ? Lorsque ces femmes et ces hommes annoncent leur homosexualité à leurs parents, ces derniers imaginent nécessaire de faire le deuil d'éventuels petits-enfants. Cette croyance d'une finitude de la lignée, ou au moins de l'une de ses branches, est mise à mal lorsqu'un enfant homosexuel annonce qu'il désire être parent ou qu'il va le devenir. Lorsqu'ils se retrouvent dans cette situation inattendue, les parents de lesbiennes et de gays sont donc amenés à reconsidérer le destin de leur enfant. Bien que tous les parents soient amenés à réviser les relations avec leur enfant lorsqu'il devient parent à son tour, cet événement prend un caractère particulier lorsque l'enfant en question a affirmé une orientation homosexuelle. Entre réprobation et joie, comment les grands-parents accueillent — ils les projets parentaux de leurs enfants homosexuels ? Parfois la discussion se révèle impossible et même les enfants se font dans le secret. C'est surtout le cas pour le parent qui n'a pas donné naissance directement, car à la non-acceptation de l'homosexualité, s'ajoute l'absence de lien biologique. De manière générale, les grands-

parents accueillent de manière positive la bonne nouvelle d'avoir une descendance, surtout lorsqu'ils deviennent ainsi grands-parents pour la première fois. La naissance de leurs petits-enfants oblige les grands-parents à faire eux aussi leur *coming-out* vis-à-vis de leur entourage. En cas de recours à une gestation pour autrui, les grands-parents doivent non seulement expliciter la situation familiale de leur enfant et donc son orientation sexuelle, mais également le mode de conception avec lequel ils ne sont pas nécessairement à l'aise. La période qui s'écoule entre le projet lui-même et sa réalisation, parfois longue, est donc propice à de nombreuses discussions entre les futurs parents et les futurs grands-parents. La naissance crée d'incontestables changements relationnels entre eux, comme c'est le cas dans toute famille, mais peut-être davantage dans celles-là.

Gross, M. (2013). Parent ou homo, faut-il choisir? Paris : Le Cavalier Bleu.

Ce livre est constitué de 17 petits chapitres, chacun consacré à une idée reçue sur l'homoparentalité.

Analyser les idées reçues sur l'homoparentalité permet d'appréhender tant les réalités que le terme recouvre que les représentations sociales de ce qui fait une famille, un parent, un père, une mère, etc. C'est aussi combattre des préjugés sexistes ou homophobes.

Dans cet ouvrage, sont d'abord analysées des représentations communes sur l'homoparentalité : elle se réduirait à l'adoption d'enfants par des homosexuels, ou signifierait un droit à l'enfant. Sont ensuite abordées l'éducation en contexte homoparental du point de vue de l'exercice de fonctions parentales : les hommes sauront-ils s'y prendre pour élever un enfant ? Les lesbiennes peuvent-elles élever un garçon ? Enfin, sont examinées les questions ayant trait au développement et au devenir des enfants élevés dans une famille homoparentale.



sommaire

Introductionxx

Qu'est-ce que l'homoparentalité ?

« L'homoparentalité, c'est l'adoption d'enfants par les homosexuels. »xx
 « Être homosexuel ou être parent, il faut choisir. »xx
 « Mère lesbienne passe encore, père gay ça craint ! »xx
 « Les homosexuels ont une vie sexuelle débridée incompatible avec des responsabilités familiales. »xx
 « Il n'y a pas de droit à l'enfant. »xx
 « Parler de deux parents de même sexe modifie profondément la signification des mots parents, père et mère. »xx

L'éducation en contexte homoparental

« Il y en a un qui fait le père et l'autre la mère. Les pères homosexuels sont des mères *bis*. »xx
 « Les lesbiennes détestent les hommes. Elles ne peuvent pas élever un garçon. »xx
 « Un couple d'hommes ne saura pas s'y prendre pour élever un enfant. »xx
 « Les homosexuels sont des pédophiles, il ne faut pas leur confier des enfants. »xx
 « Les enfants élevés par des parents homosexuels vivent dans un ghetto. »xx
 « Les parents homosexuels ne transmettent pas les mêmes valeurs à leurs enfants. »xx

« Il existe déjà des dispositions juridiques pour les enfants élevés par des couples de même sexe. »xx

L'enfant dans une famille homoparentale

« On n'a pas assez de recul. »xx
 « Les enfants ne feront pas leur Œdipe. »xx
 « Un enfant a absolument besoin d'un papa et d'une maman. »xx
 « Les enfants risquent de souffrir du regard porté sur l'homosexualité de leurs parents. »xx

Conclusionxx

Annexes

Glossairexx
 Pour aller plus loinxx

C. Réforme du droit de la famille

Fondés sur une analyse du décalage entre le droit de la filiation et la diversité des configurations familiales, les textes de cette partie proposent de dénouer la filiation de la procréation et d'élaborer un modèle reposant davantage sur l'engagement et la responsabilité.

Gross, M. (2006). Homoparentalités : compositions familiales, décompositions de la filiation ? Revue Cités, n° 28.

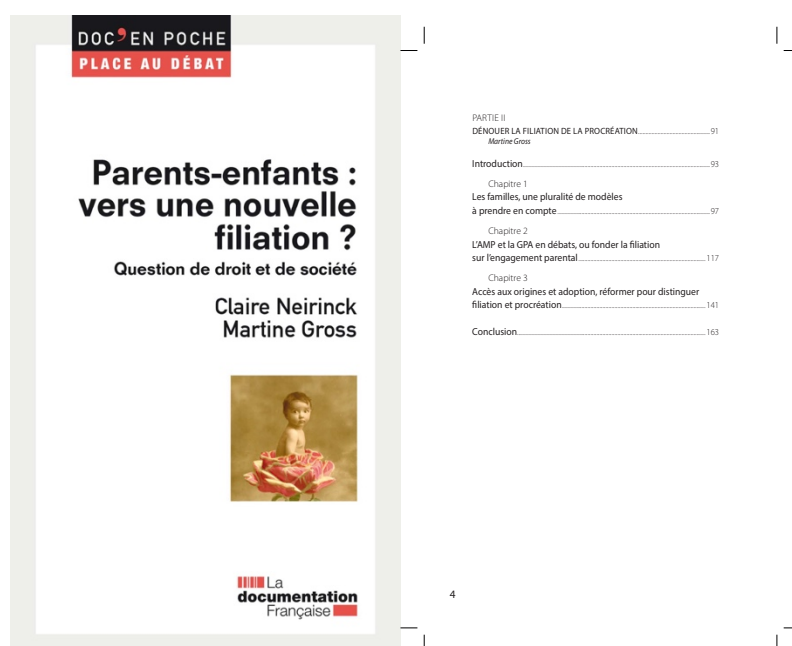
Lorsque les enfants ne sont pas nés de l'union sexuelle de leurs parents, le droit construit des fictions qui permettent de faire passer les parents pour les géniteurs de leur enfant. Les enfants adoptés sont réputés être nés de leurs parents adoptifs. Les enfants nés du recours à un don de gamètes sont réputés être nés de leurs parents infertiles. Les enfants sont de ce fait privés d'accéder à la connaissance de leurs origines. Lorsqu'ils sont nés au sein d'une famille homoparentale, ils ne peuvent bénéficier d'une filiation conforme à leur environnement parental puisque dans celui-ci les parents ne peuvent pas passer pour avoir procréé ensemble leurs enfants. Constatant l'impossibilité de penser la disjonction entre les dimensions biologiques, juridiques et sociales et l'atteinte à l'intérêt de l'enfant qui en est la conséquence, le texte propose de dissocier ces trois dimensions. Admettre que l'engendrement et la filiation ne coïncident pas, fonder le droit de la filiation sur l'engagement irrévocable plutôt que sur la vérité biologique aurait pour avantages de rendre possible l'accès à l'information sur les origines, d'offrir une filiation garantie et conforme à la réalité des engagements parentaux, de permettre le maintien des liens avec plus de deux personnes. Être né de (origines biologiques), être fils de (filiation juridique), être élevé par (parentalité) seraient des notions différentes, qui seront probablement majoritairement portées par les mêmes personnes, mais pas toujours.

Neirinck, C., & Gross, M. (2014). Parents-enfants : vers une nouvelle filiation ? : La documentation française.

Cet ouvrage constitué en réalité de deux livres en un, oppose le point de vue d'une juriste et le mien. N'ayant pas trouvé de possibilité de dialoguer, nous avons choisi d'exposer dans deux grandes parties indépendantes notre vision de la filiation. Pour Claire Neirinck, le droit pose la norme quitte à imposer la norme sociale.

En ce qui me concerne, le droit ne peut rester sans s'adapter aux évolutions de la société. Mon texte commence par décrire la diversité des modèles familiaux, consacre un chapitre aux débats et aux enjeux de l'AMP et de

la GPA, propose ensuite de réformer pour dénouer la filiation de la procréation. Notamment dans le cas de l'AMP et de la GPA, le modèle proposé prévoit comme dans le rapport Théry-Leroyer (2014) d'établir la filiation dès le consentement reçu devant le juge. Des propositions sont faites pour permettre la pluriparenté ou pour repenser la présomption de paternité en une présomption d'engagement de parenté.



À l'issue de la présentation de ces quelques travaux, deux remarques s'imposent. Premièrement, les homosexuels pour lesquels l'appartenance religieuse est importante et ceux, parfois les mêmes, qui deviennent parents, poursuivent les mêmes buts, ne modifient pas fondamentalement les significations accordées à la communauté ou à l'identité religieuses, ou se chargent des mêmes missions de soins aux jeunes enfants et de socialisation. Ensuite, les contradictions auxquelles les individus sont confrontés les amènent à revendiquer des espaces inclusifs leur permettant de réduire la dissonance en réaménageant certaines normes. Loin d'être spécifique, cette solution est également adoptée par les croyants infertiles qui se tournent vers la procréation médicalement assistée malgré les interdits religieux (Mathieu, 2012). Ce faisant, les croyants homosexuels interpellent les institutions religieuses qui doivent

alors s'interroger sur l'écart de plus en plus important entre les pratiques et les normes et peut-être la manière dont elles peuvent ou non de venir des lieux d'adaptation ou d'innovation. De leur côté, on l'a vu, ceux et celles qui fondent des familles homoparentales obligent à s'interroger sur le modèle exclusif de filiation. Ces familles, comme les autres du point de vue des comportements, des modes de vie, des valeurs et de l'insertion dans les lignées de chaque parent, ne constituent par une révolution anthropologie, mais elles sont des familles qui aident à penser la prise en compte de toutes les configurations familiales.

Bibliographie

- Alpert, R. (1997). *Like Bread on the Seder Plate. Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*. New York : Columbia University Press
- APGL. (1997a). *Petit guide bibliographique à l'usage des familles homoparentales et des autres*. Paris.
- APGL. (1997b). *Familles gayer et lesbiennes en Europe*. Paris.
- APGL. (2007). *Homoparentalités : Guide bibliographique*. Paris
- Béraud, C. (à paraître). « Catholiques pratiquant-e-s et marié-e-s en couple de même sexe ». In Bethmont, R. et Gross, M. (Eds.) *Homosexualité et traditions monothéistes*
- Béraud, C. (2015a). « Des catholiques favorables au mariage pour tous ? Retour sur la mobilisation de 2012-2013 en France ». In D. Paternotte, S. Van der Dussen, & V. Piette (Eds.), *Habemus gender! Déconstruction d'une riposte religieuse* (Vol. 31, pp. 131-144). Bruxelles : Editions de l'université de Bruxelles
- Béraud, C. (2015 b). « Un front commun des religions contre le mariage pour tous ». *Contemporary French Civilization*, 39(3), 335-349.
- Béraud, C. et Coulmont, B. (2008). *Les courants contemporains de la sociologie*. Paris : PUF.
- Béraud, C. et Portier, P. (2015). *Métamorphoses catholiques*. Paris : Éditions de la maison des sciences de l'homme.
- Berger, P. (1967) *The sacred Canopy: elements of a sociological theory of Religion*. New York: Garden City

- Berger, P. & Luckmann, T. (1994). *La construction sociale de la réalité*, Paris : Armand Colin.
- Boisson, M., & Verjus, A. (2005). « Quand connaître, c'est reconnaître ? Le rôle de l'expertise familiale dans la production d'un sens commun du parent (homosexuel) ». *Droit et société*, 60, 449-469.
- Bréchon, P. (dir.) (2000) *Les valeurs des Français, Évolutions de 1980 à 2000*. Paris : Armand Colin.
- Buisson-Fenet, H. (2004). *Un sexe problématique : l'Église et l'homosexualité masculine en France (1971-2000)*. Saint-Denis : Presses Universitaires de Vincennes.
- Cadoret, A. (2000 a). « Figures d'homoparentalité ». In M. Gross (Ed.), *Homoparentalités, état des lieux* (pp. 169-173). Paris : ESF.
- Cadoret, A. (2000b). « L'homoparentalité, construction d'une nouvelle figure familiale ». *Anthropologie et Sociétés*, 24 (3), 39-52.
- Cadoret, A. (2000c). *L'homoparentalité : un défi sociologique et juridique*, Paris, GRASS/CNRS, 2000 (Note de synthèse. Convention de recherche CNRS/CNAF, n° 99-508)
- Cadoret, A. (2002). *Des parents comme les autres*. Paris : Odile Jacob.
- Cadoret, A. (2007). « L'apport des familles homoparentales dans le débat actuel sur la construction de la parenté ». *L'Homme*, 183 (3), 55-76.
- Cadoret, a ; (2009). « Parenté et familles homoparentales. Un grand chahut ». in E. Porqueres i Gené (Ed.) *Défis contemporains de la parenté*. 152-170. Paris : Editions de l'EHESS.
- Cadoret, A. (2011). « La famille homoparentale en France ». *Enfances, familles, générations*, 15 (2011), 45-60.
- Clanché, P. (2014). *Mariage pour tous. Divorce chez les cathos*. Paris : Plon.
- Corpart, I. (2012) « Qu'est-ce que l'homoparentalité ?, Martine Gross, Petite bibliothèque Payot, 206 p., 2012.. », *Recherches familiales* 1/2013 (n° 10), p. 183-185. URL : www.cairn.info/revue-recherches-familiales-2013-1-page-183.htm.
- Courduries, J., & Fine, A. (Eds.). (2014). *Homosexualité et parenté*. Paris : Armand Colin.

- Delaisi, G., & Depadt-Sebag, V. (2010). *Accès à la parenté. Assistance médicale à la procréation et adoption*. Retrieved from Paris:
http://tnova.fr/system/contents/files/000/000/683/original/bioethique_0.pdf?1436780401
- De Singly, F. (1993). *Sociologie de la famille contemporaine*. Paris : Nathan.
- De Singly, F. (2005). *L'individualisme est un humanisme*. Paris : Éditions de l'Aube.
- Dillon, M. (1999). *Catholic Identity : Balancing Reason, Faith, and Power*. Cambridge : Cambridge University Press
- Fassin, E. (1999). « La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique » in *Au-delà du pacs*, Paris : PUF.
- Fine, A. (1994). *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*. Paris : Fayard.
- Fine, A. & Martial, A. (2010). « Vers une naturalisation de la filiation ? ». *Genèses*. 78 (mars 2010). 121-134.
- Fourquet, J., & Le Bras, H. (2014). *La religion dévoilée. Nouvelle géographie du catholicisme*. Paris : Jean Jaurès Fondation.
- Godelier, M. (2004). *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Fayard.
- Gratton, E. (2008). *L'homoparentalité au masculin. Le désir d'enfant contre l'ordre social*. Paris : PUF.
- Gray, E.R. & Thumma, S. (1997). « The Gospel Hour ». In P.E. Becker & N.L. Eisland (eds.). *Contemporary American Religion : An Ethnographic Reader*. Walnut Creek, CA : Altamira
- Gross, M. (2004). « Baptêmes catholiques en contexte homoparental ». In E. Dianteill, D. Hervieu-Léger, & I. Saint-Martin (Eds.), *La modernité rituelle* (Vol. Religions en questions, pp. 179-194. Paris : L'Harmattan.
- Gross, M. (2005). « Transmission des valeurs et des identités religieuses dans les familles homoparentales », in M. Gross (Ed.), *Homoparentalités, état des lieux*, Ramonville-Saint-Agne : Eres, p.375-385.
- Gross, M. (2007a). « Quand et comment l'homoparentalité est-elle devenue un objet « légitime » de recherche en sciences humaines et sociales? ». *Socio-logos*, 2. <http://socio-logos.revues.org/document803.html>

- Gross, M. (2007b). « Les rabbins français et l'homoparentalité ». Discours et attitudes. *Archives de sciences sociales des religions*, 137
- Gross, M. (2008b). « Être homosexuel et chrétien en France », *sociétés contemporaines*, 71 (3), 67-93.
- Gross, M. (2008c). To be Christian and Homosexual : from shame to Identity-Based Claims. *Nova Religio*, 11 (4), 77-101
- Gross, M. (2015) « Le rapprochement du Grand Rabbin et de l'Église catholique contre « la théorie du genre » : union sacrée ou stratégie politique ? » *Sextant*, 31, 145-158 in D. Paternote, V. Piette, S. Van der Dussen (Eds.) *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, Éditions de l'université de Bruxelles : Bruxelles.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*. Paris : Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris : Bayard.
- Hervieu-Léger, D. (2001). *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris : Calman-Lévy.
- Hirschman, A. (1970). *Exit, Voice, Loyalty*. Cambridge, Mass :Harvard University Press.
- Le Gall, D. (2000). « Familles à beau-parent homosexuel. les recompositions homoparentales féminines ». In M. Gross (Ed.), *Homoparentalités, état des lieux* pp. 174-192. Paris : ESF.
- Lambert, Y. (2000). « Formes religieuses de l'ultramodernité : France, Pays-Bas, États-Unis, Japon, analyses globales ». *Archives de sciences sociales des religions*. Jan-mars, 109.
- Martin, C. (2015). "Mais que font les parents?" Construction d'un problème public. In C. Martin (Ed.), *"Être un bon parent" Une injonction contemporaine*. Rennes : Presses de l'EHESP.
- Mathieu, S. (2009). *La transmission du judaïsme dans les couples mixtes*. Paris : l'Atelier.
- Mathieu, S. (2012). « Religion et assistance médicale à la procréation ». *Sociologie*. 3. 267-281
- Mehl, D (1999). *Naître .La controverse bioéthique*. Paris : Bayard Éditions

- Nizard, S. (2012). *Adopter et transmettre. Filiations adoptives dans le judaïsme contemporain*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Memmi, D (2003). *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*. Paris : éditions la découverte.
- Pelletier, D. (2010). « L'intime, le soin, la politique ». *Médecine palliative*. 9. 128-132
- Porqueres i Gené, E. (2009). Individu, modernité et parenté. In E. Porqueres i Gené (Ed.). *Défis contemporains de la parenté*. 13-32. Paris : Editions de l'EHESS.
- Portier, P. (2012). Pluralité et unité dans le catholicisme français. In C. Béraud, F. Gugelot & I. Saint-Martin (Ed.). *Catholicisme en tensions*. 19-36. Paris : Editions de l'EHESS.
- Rongier, V. (2015). *L'insaisissable famille*. Thèse pour l'obtention du grade de docteur en droit, Université le Havre, 14 décembre 2015
- Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., & Raphael, F. (2009). *La condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*. Paris: PUF.
- Tank, S. et Bobineau, O. (2007). *Sociologie des religions*. Paris : Armand Colin.
- Théry, I. (1993). *Le démariage*. Paris : Odile Jacob.
- Théry, I. (2011). *Des humains comme les autres*. Paris : Éditions de l'EHESS
- Théry, I. & Leroyer A-M. (2014). Filiation, origines, parentalité. Le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle. Paris : Odile Jacob.
- Thevenot, A. (2013) « Choisir la paternité gay, Martine Gross, Toulouse, Érès, 289 p., 2012.. », *Recherches familiales* 1/2013 (n° 10), p.211-213 URL : www.cairn.info/revue-recherches-familiales-2013-1-page-211.htm.
- Tort, M. (2013). La psychanalyse devant famille, genre, parentalité. In G. Neyrand, M.-D. Wilpert, & M. Tort (Eds.), *Père, mère, des fonctions incertaines. Les parents changent, les normes restent ?* Toulouse : Editions Eres.
- Verdrager, P. (2007). *L'homosexualité dans tous ses états*. Paris : les empêcheurs de tourner en rond.
- Mgr Vesco, J.P. (2015). *Tout amour véritable est indissoluble*. Paris : Cerf
- Willaime, J.P. (1998). *Sociologie des religions*. Paris : PUF « Que sais-je ? »
- Winter, J.-P. (2010). *L'homoparenté*. Paris : Albin Michel.

Yip, A.K.T. (2005). Queering Religious Texts : An Exploration of British Non-heterosexual Christians' and Muslims' Strategy of Constructing Sexuality-affirming Hermeneutics. *Sociology*, 39(1), 47-65.

Annexe I : parcours scientifique

Le premier ouvrage qui, après la direction de l'ouvrage collectif inaugural « homoparentalités état des lieux », croise la défense d'une cause et un apport de connaissances fut le *Que sais-je ?* sur l'homoparentalité, aux Presses Universitaires de France. Ce livre, dans un format généralement apprécié des étudiants, fait la somme de ce qui est connu à propos de l'homoparentalité : les repères statistiques, le droit, le vécu des familles, les revendications associatives, les études et les débats sur la question. Il a été publié en 2003, préfacé de Danièle Hervieu-Léger, réédité en 2005 et 2007. La quatrième édition de cet ouvrage a été publiée chez Payot en 2012 sous le titre « Qu'est-ce que l'homoparentalité ? ». Ce document donne des repères sociologiques, psychologiques et juridiques sur les familles homoparentales ainsi que des pistes de réflexion générale sur ce qui, dans l'homoparentalité, fait controverse.

Enquêtes de terrain

Sans financement

Mes premiers travaux au sein du CEIFR furent menés en solitaire et sans financement. Le premier thème de recherche fut la transmission des identités religieuses au sein des familles homoparentales. J'ai ainsi pu réaliser quatre enquêtes (1997,1998,2001,2005) par questionnaire pour obtenir une sorte de descriptif à un instant donné de la population des adhérents de l'APGL. Dans les deux derniers questionnaires, ceux de 2001 et de 2005, des champs nouveaux sont apparus : pacs, mariage, valeurs qu'on souhaite transmettre aux enfants, religion, politique. Les questions sur le pacs et le mariage ont permis de cerner l'impact de la nouvelle disposition légale sur les parents gays et lesbiens de l'association. Les questions sur les valeurs avaient été rédigées de manière à pouvoir comparer les réponses données à l'APGL avec celles données dans l'enquête sur les valeurs des Français (Bréchon, 2000). En introduisant des items portant sur la religion et la spiritualité dans le questionnaire, je cherchais à explorer de quelle manière les transformations affectant les modèles familiaux induisent ou non des changements dans l'univers des croyances, des représentations et des pratiques symboliques en matière d'alliance, de filiation

et de transmission (Gross, 2005). L'enquête de 2005, la dernière réalisée auprès des adhérents de l'APGL, m'a aussi permis d'examiner les modalités pour fonder une famille homoparentale choisies par les hommes et les femmes et les motivations de leur choix (Gross, 2006b) ainsi que la désignation des liens et les termes d'adresse (2008a).

J'ai également mené une enquête qualitative auprès de quelques familles homoparentales catholiques qui avaient fait baptiser leur enfant et auprès des hommes d'Église, prêtres ou diacres qui avaient procédé au baptême (Gross, 2004). Je me suis aussi penchée à l'aide d'entretiens menés avec des rabbins de différents courants du judaïsme sur leurs discours et attitudes vis-à-vis de l'homoparentalité (Gross, 2007b). Je me suis ensuite intéressée au vécu des juifs homosexuels (Gross, 2007c) quelques années plus tard en abordant plus spécifiquement la question de la transmission (Gross, 2011a) ainsi que la question de l'intégration sociale (Gross, 2015). Laissant la dimension religieuse de côté, j'ai envisagé l'homoparentalité sous l'angle des relations intergénérationnelles et ai mené une enquête par entretien et par questionnaire auprès de familles homoparentales et des grands-parents (Gross, 2009a, 2009b). Une des craintes concernant les enfants élevés au sein des familles homoparentales est l'homophobie dont ils pourraient souffrir à l'école. J'ai interrogé une vingtaine de mères lesbiennes pour repérer les stratégies mises en œuvre pour protéger leurs enfants (Gross, 2011b).

Dans le cadre d'un projet collectif sans financement, initié par les professeurs de Psychologie Salvatore d'Amore et Robert Jay-Green, d'une comparaison des attitudes des étudiants hétérosexuels envers le mariage des personnes de même sexe et l'homoparentalité, Olivier Vecho, maître de conférences en psychologie à Université Paris-Ouest, Emmanuel Gratton, maître de conférences en sociologie clinique et moi-même à l'EHESS avons recueilli les réponses à un questionnaire en ligne, diffusé par nos universités respectives auprès de leurs étudiants. 1416 étudiants majeurs et hétérosexuels ont répondu. Une première publication est en cours de soumission. Les premiers résultats révèlent que les attitudes envers l'homosexualité, les idéologies religieuses et politiques, le genre et l'adhésion aux rôles traditionnels de genre

entretiennent des liens significatifs avec les attitudes envers le mariage et l'homoparentalité.

Avec financement

En 2004-2005, grâce à un financement du CEIFR, j'ai pu mettre en œuvre une grande enquête nationale auprès de croyants chrétiens homosexuels. Un questionnaire a été envoyé par voie postale à 1600 personnes, membres ou sympathisants de David et Jonathan ou de Devenir Un en Christ. J'ai pu compléter l'enquête quantitative par des entretiens. L'enquête consistait en un questionnaire de 250 questions dont certaines, ouvertes, permettaient aux enquêtés de témoigner librement ou d'exprimer plus largement leurs opinions tant sur leurs croyances et pratiques que sur leurs attitudes, leur implication au sein du monde gay et lesbien ou au sein d'une paroisse. Initialement conçu par Andrew Yip, sociologue à l'université de Nottingham Trent pour explorer ces thèmes au Royaume-Uni, le questionnaire a été adapté à la France. Cette enquête a donné lieu à 3 publications (Gross, 2008b, 2008c) et (Gross & Yip, 2010 a). La dernière de ces 3 publications est une comparaison du vécu des personnes homosexuelles chrétiennes au Royaume-Uni et en France.

En 2009, des entretiens avec 39 personnes ont été menés avec la sociologue Dominique Mehl sur les pères gays ayant recours à la GPA. Elle avait obtenu de son unité de recherche (Laboratoire Communication et politique) un financement pour la retranscription des entretiens. Ces entretiens ont donné lieu à une publication sur la GPA et l'homopaternité (Gross et Mehl, 2011). J'ai ensuite élargi cette étude aux autres modalités de la paternité gay en rencontrant 15 familles en coparentalité et 10 familles adoptives pour publier Choisir la paternité gay en 2012 et quelques autres articles (Gross, 2011c, 2013, 2014).

Avec Jérôme Courduries, anthropologue à l'université Jean Jaurès de Toulouse, nous lançons en 2012 une enquête en ligne sur le fonctionnement familial et conjugal des familles homoparentales (enquête FHP 2012) en nous intéressant particulièrement non seulement aux partages des tâches parentales et domestiques, mais également à l'organisation financière et matérielle. 676 personnes dont plus de la moitié n'a jamais fait partie d'une association

homosexuelle ont rempli le questionnaire. 420 personnes ont accepté de laisser leurs coordonnées pour un entretien ultérieur. Nous avons mené une quarantaine d'entretiens. Un financement du GIS Institut du genre a permis de les transcrire. Cette enquête a donné lieu à plusieurs publications (Gross, Courduries & De Federico, 2014a, 2014b ; Gross et Courduries, 2014, 2015). La CNAF nous a accordé un financement pour recruter un stagiaire démographe en vue d'une comparaison des résultats de l'enquête FHP avec l'enquête nationale de l'INSEE « Emploi du temps » 2010.

Avec financement dans le cadre d'un projet collectif de recherche

Enfin, voici trois projets collectifs de recherche auxquels je participe, qui n'ont pas encore donné lieu à publications :

1) L'étude DEVHOM, lancée en mars 2014, vise à apporter des connaissances sur la socialisation des enfants qui grandissent actuellement au sein de familles homoparentales. Associant des sociologues, des anthropologues, des psychologues cliniciens et des psychanalystes, ce projet est porté par trois laboratoires : le laboratoire Clinique de l'Acte et Psychosexualité (CAPS, EA 4050) de l'Université de Poitiers, le centre Universitaire de Recherche sur l'Action Publique et le Politique (CURAPP, UMR 7319) de l'Université de Picardie Jules Vernes, et le Laboratoire de Psychologie des Pays de la Loire (LPPL, UPRES EA4638) de l'Université d'Angers.

Coordonné par Alain Ducouso-Lacaze, Professeur de psychopathologie clinique à l'Université de Poitiers et directeur de la Clinique de l'Acte et Psychosexualité (CAPS), ce projet s'articule avec ELFE — Étude Longitudinale Française depuis l'Enfance (Unité Mixte INED-INSERM-EFS). Pour mémoire, à travers ELFE 18 000 enfants français, et leur famille vont être suivis de la naissance de l'enfant à l'âge adulte (20 ans) sous l'angle des sciences sociales, de la santé et de la santé-environnement.

Dans ce cadre, le nombre de familles homoparentales suivies s'est révélé trop faible pour permettre une exploitation statistique comparée avec les autres familles enquêtées. Ainsi, l'enquête Devhom va permettre d'étendre la cohorte ELFE aux familles homoparentales, d'assurer une meilleure représentativité de ce que sont les familles homoparentales (couples d'hommes, de femmes, enfants

issus d'une PMA, d'une GPA ou d'une adoption) et de cibler l'analyse sur la socialisation et le développement des enfants, en reprenant le modèle utilisé par l'enquête ELFE.

En plus de ce volet quantitatif, le projet Devhom aura également pour particularité de contenir un volet qualitatif comprenant un axe socio-anthropologique et un axe de psychologie clinique. Sur la base de données recueillies par entretiens et par observations réalisés auprès des familles, l'axe socio-anthropologique aura pour objectif la compréhension précise des trajectoires, des contextes de vie et des différentes formes d'éducation. L'axe de psychologie clinique consistera en l'étude de vingt familles, dont dix avec des enfants âgés de trois à quatre ans et dix avec des enfants entre neuf et onze ans. Les entretiens seront conduits auprès des parents et des enfants et auront pour but d'identifier et d'évaluer l'évolution psychoaffective des enfants et leur inscription dans la filiation pour comprendre leurs liens aux parents.

D'une manière générale, cette recherche vise à la fois à produire des données quantitatives comparables avec celles de l'étude ELFE quant à la construction identitaire des enfants nés en contexte homoparental et à recueillir des données qualitatives dans une approche socio-anthropologique et une approche psychologique.

2) Le projet "Gay father families : the development of early parent-child relationships" a obtenu un financement de l'ANR pour la période 2013-2016 dans le cadre de l'appel à projets "Open Research Area in Europe for the Social Sciences" (ORA). Le projet est conduit par Michael Lamb, investigateur principal, et Susan Golombok (Université de Cambridge, Royaume-Uni), Henny Bos (Université d'Amsterdam, Pays-Bas), Martine Gross (EHESS, CNRS) et Olivier Vecho (Université Paris Ouest Nanterre – La Défense). La recherche est menée parallèlement en France, aux Pays-Bas et au Royaume-Uni. L'étude examine les couples de pères gays élevant, depuis sa naissance, un enfant issu du recours à la GPA. Il s'agit d'évaluer les effets combinés de la présence de deux pères et de l'absence de mère sur les pratiques parentales, les interactions pères-enfant et la qualité des relations d'attachement dans ce contexte. Deux

groupes de comparaison, les parents hétérosexuels qui ont eu recours à une PMA et les couples de mères lesbiennes, sont constitués afin de maximiser la validité des conclusions.

3) Le projet « “droit à l’enfant” et filiation en France et dans le monde » financé par la mission de recherche Droit et Justice, réunit une équipe internationale (France, Québec, Espagne, Belgique) et pluridisciplinaire (Droit, sociologie, anthropologie). Ce projet de recherche s’intéresse aux situations où des Français recourent à l’étranger à des techniques de reproduction assistée (insémination artificielle ou FIV avec don de sperme et gestation pour autrui) qui leur sont interdites sur le territoire national et entendent ensuite voir reconnaître leur configuration familiale grâce à une transcription à l’état civil français ou via l’adoption de l’enfant du conjoint ou de la conjointe : comment le droit se met-il en acte concrètement dans des situations familiales qui outrepassent les limites du cadre légal national ? La recherche comprend deux volets :

Le volet juridique présentera une étude des décisions judiciaires rendues en la matière et on cherchera à en apprécier la portée à la lumière des pratiques judiciaires de pays confrontés au même phénomène de procréation « transfrontière » (Québec, Espagne, Belgique). Le volet socio-anthropologique, se concentrera sur les acteurs de ces décisions. Il s’agit d’abord de se documenter sur les ressorts qui conduisent ces parents à recourir à l’étranger à des modes de conception interdits en France. On explore ensuite les arguments et les représentations qui sous-tendent l’action des professionnels du monde de la justice confrontés à ces situations. Une enquête socio-anthropologique, jusqu’ici inédite en France, auprès de parents intentionnels, d’avocats et de magistrats est en cours de réalisation.

Organisation de colloques

Pour finir ce tour d’horizon de mon implication scientifique, il me faut mentionner ma participation à l’organisation de trois colloques.

1) Le colloque « Changements familiaux, changements religieux » coorganisé avec Séverine Mathieu (GSRL) et Sophie Nizard (CEIFR) en 2009 à

l'EHESS. Les contributions mettent en relation systématique le religieux et la parenté, non seulement en travaillant sur les fondements religieux des normes juridiques et sociales, mais aussi en explorant, sur des terrains pour la plupart nouveaux, les pratiques et les représentations des acteurs pris entre normes religieuses et mutations contemporaines de la famille. Le colloque a donné lieu à la publication de l'ouvrage *Sacrées familles! Changements familiaux, changements religieux* (2011)

2) Le colloque «Homosexualité et traditions monothéistes» co-organisé avec Rémy Bethmont (maître de conférences en civilisation britannique à l'université Paris 8) en mars 2015 à l'Université Paris-8 et à l'EHESS a proposé un état des lieux des mouvements qui reconsidèrent la vision traditionnelle du genre et de la sexualité afin d'y inclure les personnes LGBT. Ces mouvements apparus depuis plusieurs décennies dans le monde anglophone, mais aussi plus récemment dans d'autres aires linguistiques et culturelles, dont la France, cherchent à montrer le caractère légitime d'un point de vue chrétien, juif ou musulman, d'une relecture de la tradition religieuse. Nous sommes actuellement en recherche d'un éditeur pour publier les actes de ce colloque.

3) Le colloque «Genre, familles, et transmission en contexte juif contemporain» coorganisé avec Sophie Nizard (CEIFR), Yann Scioldo-Zurcher (CFRJ) et Florence Heymann (CFRJ) en 2015 à Jérusalem dans le cadre du GDRI Socio-anthropologie du judaïsme s'est proposé de penser les enjeux sociaux, religieux et culturels des transformations de la famille, des rapports de genre et de comprendre comment dans ce contexte de changement se pensent la transmission des identités juives et la continuité du judaïsme dans toutes ses dimensions. Nous sommes actuellement en recherche d'un éditeur anglophone pour publier les actes de ce colloque.

Annexe II : Travaux présentés

Ouvrages

1) Gross, M. (2012 a). *Choisir la paternité gay*. Paris : Eres.

- 2) Gross, M. (2012b). *Qu'est-ce que l'homoparentalité ?* Paris : Payot. (Réédition de *L'homoparentalité*, Que sais-je ?, PUF 2003,2005,2007)
- 3) Gross, M. (2013). *Parent ou homo, faut-il choisir ?* Paris : Le Cavalier Bleu.
- 4) Neirinck, C., & Gross, M. (2014). *Parents-enfants : vers une nouvelle filiation ?* Paris : La documentation française.

Articles ou chapitres de livre

- 5) Gross, M. (2004). Baptêmes catholiques en contexte homoparental. In E. Dianteill, D. Hervieu-Léger, & I. Saint-Martin (Eds.), *La modernité rituelle* (Vol. Religions en questions, pp. 179-194). Paris : L'Harmattan.
- 6) Gross, M. (2006). Désir d'enfant chez les gays et les lesbiennes. *Terrain* (46), 151-164.
- 7) Gross, M. (2006). Homoparentalités : compositions familiales, décompositions de la filiation ? *Revue Cités*, n° 28.
- 8) Gross, M. (2007). Les rabbins français et l'homoparentalité. Discours et attitudes. *Archives de sciences sociales des religions*, 137.
- 9) Gross, M. (2008). Être homosexuel et chrétien en France. *Sociétés contemporaines*, 71 (3), 67-93.
- 10) Gross, M. (2009). Les grands-parents dans les familles homoparentales : entre lien biologique et lien social. *Politiques sociales et familiales*, 97, 41-50.
- 11) Gross, M. (2009). Les familles homoparentales : entre conformité et innovation. *Informations sociales*, 4 (154), 106-114.
- 12) Gross, M., & Yip, A. (2010). Living Spirituality and Sexuality: A Comparison of Lesbian, Gay and Bisexual Christians in France and Britain. *Social Compass*, 57(1), 40-59.
- 13) Gross, M. (2011). Désir de transmission chez des juifs homosexuels. In M. Gross, S. Mathieu, & S. Nizard (Eds.), *Sacrées familles ! Changements familiaux, changements religieux*. Toulouse : Eres.
- 14) Gross, M. (2014). Les tiers de procréation dans les familles homoparentales. *Recherches familiales*, 11, 19-30.
- 15) Gross, M. (2014). Grands-parents, paternité et gestation pour autrui en France. In A. Fine & J. Courduries (Eds.), *Homosexualité et parenté* (pp. 157-174). Paris : Armand Colin.

- 16) Gross, M. (2015). Juif et homosexuel, invisibilité ou affirmation identitaire. In C. Bordes-Benayoun (Ed.), *Socio-anthropologie des judaïsmes* (pp. 277-290). Paris : Honoré Champion.
- 17) Gross, M. (2015). Homoparentalité, transparentalité au prisme des sciences sociales. *Enfances, familles, générations*, 23, p. i-xxxviii.
- 18) Gross, M. (2015) Le rapprochement du Grand Rabbin et de l'Église catholique contre « la théorie du genre » : union sacrée ou stratégie politique ? *Sextant*, 31, 145-158 in D. Paternote, V. Piette, S. Van der Dussen (Eds.) *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, Éditions de l'université de Bruxelles : Bruxelles.

Annexe III : Liste des publications de Martine Gross

Ouvrages

- Gross, M. (Ed.) (2000). *Homoparentalités, état des lieux*, Paris : ESF.
- Gross, M. (2003, 2005, 2007). *L'homoparentalité*. Que sais-je ? Paris : PUF.
- Gross, M., Guillemarre, S., Guy, E., Mathieu, L., Mecary, C., Nadaud, S. (2005), *Homosexualité, mariage et filiation. Pour en finir avec les discriminations*, Paris : Syllepse
- Gross, M., Peyceré, M. (2005) *Fonder une famille homoparentale, questions juridiques, éthiques et psychologiques*, Paris : Ramsay (réédition J'ai lu, 2007)
- Antier, E., Gross, M. (2007) *Deux papas, deux mamans, qu'en penser ? débat sur l'homoparentalité*. Paris : Calmann-Lévy
- Gross, M. (2009) *L'homoparentalité. Idées reçues*. Paris : Le Cavalier bleu
- Gross, M (2012 a). *Qu'est-ce que l'homoparentalité ?* Paris : Payot.
- Gross, M. (2012b). *Choisir la paternité gay*. Toulouse : Eres.
- Gross, M. (2013). *Parent ou homo, faut-il choisir ?* Paris : Le Cavalier Bleu.
- Gross, M., Neirinck, C. (2014) *Parents-enfants, vers une nouvelle filiation ?* Paris : La documentation française

Direction d'ouvrages ou de numéros de revue

- Gross, M. (Ed.) (2005). *Homoparentalités, état des lieux* (nouvelle édition augmentée), Ramonville-Saint-Agne : Eres.
- Cadoret, A., Gross, M., Mécary, C., Perreau, B. (Eds.) (2006) *Homoparentalités : approches scientifiques et politiques*, Paris : PUF
- Gross, M., Mathieu, S., Nizard, S. (Eds.)(2011) *Sacrées familles ! Changements familiaux, changements religieux*. Toulouse : Eres.
- De Gasquet, B., Gross, M. (Eds.) (2013) La construction rituelle du genre et de la sexualité : initiations, séparations, mobilisations, *Genre, sexualité & société*, numéro spécial « rituels »
- Gross, M., Bureau, M.F. (Eds.) Homoparentalité, transparentalité et manifestation de la diversité familiale : les défis contemporains de la parenté, *Enfances, Familles, Générations*, 23, numéro spécial.

A paraître :

- Gross M., Nizard S. (Eds.) , Scioldo-Zürcher Y. Gender, Families and Transmission in the Contemporary Jewish Context
- Bethmont R., Gross M. (Eds.) Homosexualité et traditions monothéistes : vers la fin d'un antagonisme ?

Articles ou chapitres de livre

2004-2005

- Gross, M. (2004). Baptêmes catholiques en contexte homoparental. In E. Dianteill, D. Hervieu-Léger, & I. Saint-Martin (Eds.), *La modernité rituelle* (Vol. Religions en questions, pp. 179-194). Paris : L'Harmattan.
- Gross, M. (2005). Transmission des valeurs et des identités religieuses dans les familles homoparentales, in M. Gross (Ed.), *Homoparentalités, état des lieux*, Ramonville-Saint-Agne : Eres, p.375-385.

2006-2007

- Gross, M. (2006 a). Homoparentalités : compositions familiales, décompositions de la filiation ? . *Revue Cités*, n° 28.

- Gross, M. (2006b). Désir d'enfant chez les gays et les lesbiennes. *Terrain*, 46, 151-154.
- Gross, M. (2006c). Biparental and multiparental lesbian and gay families in France. *Lesbian and Gay Psychology Review*. Vol 7, no 1. Mars 2006, 36-47.
- Gross, M. (2006d). Homoparentalité, mariage et estime de soi in A. Cadoret, M. Gross, C. Mecary, B. Perreau, *Homoparentalités, approches scientifiques et politiques*. Paris : PUF
- Gross, M. (2007a). Quand et comment l'homoparentalité est-elle devenue un objet "légitime » de recherche en sciences humaines et sociales ?. *Socio-logos*, 2. <http://socio-logos.revues.org/document803.html>
- Gross, M. (2007b). Les rabbins français et l'homoparentalité. Discours et attitudes. *Archives de sciences sociales des religions*, 137
- Gross, M. (2007c). Juif et homosexuel, affiliations identitaires et communalisation. *Social Compass*, 54 (2), 225-238.

2008-2009

- Gross, M. (2008 a). Deux mamans ou deux parents. Évolution de la désignation des liens dans les familles lesboparentales. In D. L. Gall (Ed.), *Identités et genres de vie. Chroniques d'une autre France* (pp. 199-216). Paris : L'Harmattan, coll. "Sociologies et environnement".
- Gross, M. (2008b). Être homosexuel et chrétien en France, *sociétés contemporaines*, 71 (3), 67-93
- Gross, M. (2008c). To be Christian and Homosexual : from shame to Identity-Based Claims. *Nova Religio*, 11(4), 77-101
- Gross, M. (2008d). Homosexualité féminine et judaïsme, in S. Lypsic (ed.) *Femmes et judaïsme*, Paris : In press.
- Gross, M. (2009 a). Les grands-parents dans les familles homoparentales : entre lien biologique et lien social. *Politiques sociales et familiales*, 97, 41-50.
- Gross, M. (2009b). Grand-parentalité en contexte homoparental. *Revue des sciences sociales*, 41, 120-129.
- Gross, M. (2009c) The desire to be parent among gay men and lesbians in Diana Marre, Laura Briggs (Eds.) *International adoption. Global Inequalities and the circulation of children*. NYU Press

2010-2011

- Gross, M., & Yip, A. (2010a). Living Spirituality and Sexuality: A Comparison of Lesbian, Gay and Bisexual Christians in France and Britain. *Social Compass*, 57(1), 40-59.
- Gross, M. (2010b) Histoire des revendications homoparentales en France. *Bulletin d'histoire politique*, vol. 18, no2.
- Gross, M. (2010c). Grands-parents en contexte homoparental in S. D'Amore (Ed.) *Les nouvelles familles*, Bruxelles : De Boeck
- Gross, M. (2010d). Qu'est-ce qui empêche en France qu'un enfant ait deux parents de même sexe ? in P. Corriveau & V. Daoust (Eds.) *La régulation sociale des minorités sexuelles*, Presses de l'université du Québec, 135-154
- Gross, M. (2011 a). Désir de transmission chez des juifs homosexuels. In M. Gross, S. Mathieu, & S. Nizard (Eds.), *Sacrées familles ! Changements familiaux, changements religieux*. Toulouse : Eres.
- Gross, M. (2011b). Homophobie à l'école. Les stratégies des familles lesboparentales pour protéger leurs enfants. *Dialogue*. 194 (4). 21-34
- Gross, M. (2011c). Coparentalité : le coût de l'altérité sexuelle dans l'homoparentalité. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 47 (2), 95-110.
- Gross, M. (2011d). Désir de transmission de juifs homosexuels. In Gross, M., Mathieu, S., & Nizard, S. (2011) *Sacrées familles ! Changements familiaux, changements religieux*. Toulouse : Eres
- Gross, M. (2011^e). Hypervisibilité homoparentale. In Grandena & Jonhston (Ed.) *Hypervisibilité II*, Peter Lang, Bern, 117-138
- Gross, M., & Mehl, D. (2011). Homopaternalités et GPA. *Enfances, familles, générations*, Printemps 2011 (14), 95-112.
- Gross, M., Mathieu S., & Nizard, S. (eds.) (2011). *Sacrées familles ! Changements familiaux, changements religieux*. Toulouse : Eres.
- Vecho, O., Gross, M. (2011). Partage des tâches parentales au sein des couples de mères lesbiennes françaises ayant eu recours à une insémination artificielle avec donneur anonyme, *Psychologie française*, 56, 1-18

2012-2013

- Gross, M. (2012 a). Homophobie à l'école : les stratégies des familles lesboparentales pour protéger leurs enfants, *Dialogue*, Éditions Eres
- Gross, M. (2012b). Coparentalité : le coût de l'altérité sexuelle dans l'homoparentalité, *Cahiers critiques de thérapie familiale*, p. 95-110
- Gross, M. (2012c). Grandparenting in French gay and lesbian families in Judith Takacs & Roman Kuhar (Eds.) *Doing Families. Gay and lesbian family practices*, Peace Institute, Lubjana
- Gross, M. (2012d). Être catholique et homosexuel : de la honte à la revendication identitaire in Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin (Eds.) *Catholicisme et modernité*, Paris : Éditions de l'EHESS
- Gross, M.(2013a). Ouvrir l'accès aux couples de femmes ? In I. Théry (Ed.), *Mariage des personnes de même sexe et filiation : le projet de loi au prisme des sciences sociales* (pp. 103-114). Paris : Éditions de l'EHESS
- Gross, M. (2013b). La responsabilité et l'engagement, *Archives en sciences sociales des religions*, <http://assr.revues.org/24227>, 201
- Gross, M. (2013c) Judaïsme et homosexualité. Entretien avec Frank Jaoui, porte-parole du Beit Haverim. *Genre, sexualité & société*, Automne 2012. <http://gss.revues.org/index2537.html>
- Gross, M. (2013d) Les rabbins français face à l'homosexualité et à l'homoparentalité in F. Rochefort et M-E Sanna (Eds.) *Normes religieuses et genre* (pp.47-58), Armand Colin
- Gross, M. (2013c) Homosexualité(s) in J. Leselbaum et A. Spire (Eds.) *Dictionnaire du Judaïsme français depuis 1944*, (pp.408-411) Armand Colin/le bord de l'eau
- Gross, M., Boyer, D. & Dauphin, S. (2013). Penser la paternité en dehors du lien à la maternité — Un questionnement à partir de la paternité gay. *Informations sociales*, 176 (2), 76-85.

2014-2015

- Gross, M. (2014 a). Grands-parents, paternité et gestation pour autrui en France. In A. Fine & J. Courduries (Eds.), *Homosexualité et parenté* (pp. 157-174). Paris : Armand Colin.

- Gross, M. (2014b) Les tiers de procréation dans les familles homoparentales, *Recherches familiales*, 11, p19-30
- Gross, M., Courduries, J., & deFederico, A. (2014a). Morphologie des familles homoparentales en France en 2012. In A. Fine & J. Courduries (Eds.), *Homosexualité et parenté* (pp. 205-212). Paris : Armand Colin.
- Gross, M., Courduriès, J., & de Federico, A. (2014b). Le recours à l'AMP dans les familles homoparentales : état des lieux. Résultats d'une enquête menée en 2012. *Socio-logos*, 9. <http://socio-logos.revues.org/2870>
- Gross, M., & Courduries, J. (2014). Logiques conjugales et liens de parenté dans les familles homoparentales. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 52 (1), 71-89.
- Gross, M., & Courduriès, J. (2015). La construction conjugale dans les familles homoparentales : organisation financière communautaire ou indépendante. *Politiques sociales et familiales*, 120, 45-60.
- Gross, M. (2015). Juif et homosexuel, invisibilité ou affirmation identitaire. In C. Bordes-Benayoun (Ed.), *Socio-anthropologie des judaïsmes* (277-290). Paris : Honoré Champion
- Gross, M. (2015). Homoparentalité, transparentalité au prisme des sciences sociales. *Enfances, familles, générations*, 23, p. i-xxxviii.
- Gross, M. (2015) Le rapprochement du Grand Rabbin et de l'Église catholique contre « la théorie du genre » : union sacrée ou stratégie politique ? *Sextant*, 31, 145-158 in D. Paternote, V. Piette, S. Van der Dussen (Eds.) *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, Éditions de l'université de Bruxelles : Bruxelles.

A paraître

- Gross, M. Les questions de filiation soulevée par les procréations médicalement assistées et la gestation pour autrui, *Revue Droit et Culture*, 73-20171, De la famille aux familles
- Gross, M. Le rôle des associations dans la défense des familles homoparentales, *Psyché*, 1

Table des matières

HOMOSEXUALITÉ, FAMILLE, RELIGION	1
DIMENSIONS INCONCILIABLES OU INNOVATION SOCIALE ?.....	1
Martine Gross	1
Remerciements	2
Résumé	4
Introduction	5
Détour biographique, militant	12
Revenons un peu sur l'histoire des revendications homoparentales :	14
Du militantisme à la recherche : quand connaître c'est reconnaître.....	18
Ultra modernité, changements familiaux, changements religieux.....	26
Parent et homo, croyant et homo : des trajectoires individuelles aux changements sociaux	34
Homos et croyants	36
Homos et parents.....	37
De l'ébranlement de la norme à l'innovation.....	39
Présentation des travaux.....	41
1) Religion et homosexualité.....	41
A. Les chrétiens homosexuels.....	41
B. Les juifs homosexuels	49
C. Les rabbins face à l'homoparentalité.....	51
2) Parenté et homosexualité : Les familles homoparentales.....	53
A. Les familles homoparentales : laboratoire social.....	53
B. Des familles comme les autres, des familles inscrites dans la parenté...	61
C. Réforme du droit de la famille	65
Bibliographie	68
Annexe I : parcours scientifique.....	74
Enquêtes de terrain	74
Sans financement	74
Avec financement	76

Avec financement dans le cadre d'un projet collectif de recherche	77
Organisation de colloques	79
Annexe II : Travaux présentés.....	80
Ouvrages.....	80
Articles ou chapitres de livre	81
Annexe III : Liste des publications de Martine Gross	82
Ouvrages.....	82
Direction d'ouvrages ou de numéros de revue	83
A paraître :	83
Articles ou chapitres de livre	83
2004-2005	83
2006-2007	83
2008-2009	84
2010-2011	85
2012-2013	86
2014-2015	86
A paraître	87