



HAL
open science

Cognatisme et voies du sang

Enric Porqueres

► **To cite this version:**

Enric Porqueres. Cognatisme et voies du sang : Créativité du mariage canonique. *L'Homme - Revue française d'anthropologie*, 2000, Question de parenté, 154-155, pp.335-356. halshs-01114531

HAL Id: halshs-01114531

<https://shs.hal.science/halshs-01114531>

Submitted on 9 Feb 2015

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.

Cognatisme et voies du sang

La créativité du mariage canonique

Enric Porqueres i Gené

VOILÀ plus d'un siècle, l'un des fondateurs de l'étude de la parenté en anthropologie, Lewis Henry Morgan, insistait sur l'incidence de ce qu'il appelait les « voies du sang » dans l'agencement des systèmes de parenté. Par ce biais, et tout en portant une attention particulière aux nomenclatures, l'auteur situait ces systèmes de classification au croisement des impératifs de la nature et de l'acte social du classement. En traitant de l'importance des faits d'évidence quant à la vie sexuelle et à la procréation, Morgan (1970 [1871]) effectuait une lecture inédite des systèmes terminologiques, qu'il avait divisés en descriptifs et classificatoires. Le tout à partir des implications filiatives de deux grands types de mariage supposés : le mariage monogame et le mariage polygame dans ses variantes.

Les modes de classification des apparentés qui, à la différence du nôtre, n'établissent pas clairement de séparation entre parents en ligne directe et collatéraux, s'expliqueraient par la « voix de la nature ». Les systèmes classificatoires nous renverraient ainsi à des modes de l'évidence naturelle liés à des types de mariage impliquant l'incertitude quant à la filiation des enfants. Dans le système malayan (que nous appelons hawaïen), il n'y aurait pas de distinction entre parents parallèles et croisés, en raison de la promiscuité sexuelle au sein de groupes de frères et sœurs, qui serait à la base du système. Dans le système punalúa (iroquois pour nous), c'est l'exogamie du groupe de frères et sœurs qui instaurerait cette différence, en assimilant les germains de même sexe au père et à la mère et en distinguant les germains de sexe opposé.

De leur côté, les terminologies descriptives, qui différencient les collatéraux des parents en ligne directe, apparaissent aux yeux de Morgan « as a system [...] based upon a true and logical appreciation of the natural outflow of the streams

Je remercie Laurent Barry, Joan Bestard, Alain Boureau, Jean-François Gossiaux, Cécile Gribomont, Françoise Héritier, Michel Izard, Jean Jamin, Maitane Ostolaza et Jérôme Wilgaux. Leurs commentaires m'ont permis d'enrichir ce texte et de découvrir des voies de recherche.

of the blood, of the distinctiveness and perpetual divergence of these several streams, and of the difference in degree, numerically and by lines of descent, of the relationship of each and every person to the central Ego. It is, therefore, a natural system, founded upon the nature of descents, and may be supposed to have been of spontaneous growth. But it manifestly proceeds upon the assumption of the existence of marriage between single pairs, and of the certainty of parentage through this marriage relation. Hence it must have come into existence after the establishment of marriage between single pairs » (*ibid.* : 469).

Dans le sillage de Morgan, William H. R. Rivers souligne l'influence qu'exercent les différentes modalités d'alliance matrimoniale sur les façons de classer les parents. S'inscrivant encore partiellement dans la mouvance évolutionniste, Rivers insiste sur le fait que les nomenclatures de parenté offriraient une résistance au changement en tant que systèmes de pensée, et que l'existence de certaines terminologies en l'absence d'une pratique qui les justifierait doit être vue comme le signe de formes matrimoniales jadis opérantes. L'un des exemples cités est celui d'une nomenclature de Viti Levu, une des îles Fidji, où l'on classe, d'un côté le frère aîné avec le père du père, et de l'autre la femme du fils avec la mère d'Ego. Selon Rivers, ce trait terminologique découlerait de la pratique d'épouser la grand-mère, normalement la femme du père du père, car si Ego épouse sa grand-mère, sa propre mère devient, forcément, la femme du fils, et lui-même est en position de grand-père par rapport à son frère cadet. Cette même classification se trouve dans le système buin de l'île de Bougainville, à filiation matrilineaire. La modalité de mariage concernée n'étant plus pratiquée sur place, dans un premier temps Rivers l'explique à la lumière des renseignements concernant des cessions de femmes entre générations, en faveur des enfants de sœurs, aux îles Banks. C'est seulement deux ans plus tard, à l'occasion de son article « Marriage » dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*, qu'il affirmera avoir constaté que ce type de mariage était encore en vogue dans plusieurs îles des Nouvelles-Hébrides, « not only with some wife of the father's father, but with the actual grandmother » (Rivers 1915 : 426).

L'importance du mariage dans la construction des terminologies apparaît également dans la définition plus générale des systèmes classificatoires donnée par Rivers. Se séparant des postulats de Morgan, entre-temps sévèrement critiqué pour sa thèse de la promiscuité sexuelle primitive, le père de la méthode généalogique en anthropologie introduit la notion de groupes matrimoniaux¹. Il est clair pour lui que « the rigorous distinctions between father's brother and mother's brother, and between father's sister and mother's sister, which are characteristic of the usual forms of the classificatory system, are the obvious consequence of the principle of exogamy. If this principle be in action, these relatives must always belong to different social groups, so that it would be natural to distinguish them in nomenclature » (Rivers 1968 : 82).

1. Sur les nuances apportées par Rivers au modèle proposé par Morgan, voir Bestard 1996.

Il est sans doute difficile d'accepter en l'état ces analyses de Morgan et Rivers. Néanmoins, elles constituent plus que de simples curiosités dans l'histoire de l'anthropologie. Elles fournissaient des réponses à des questions qui par la suite ne seront même pas formulées. Hormis dans les postulats de l'anthropologie structurale, cette manière de comprendre la relation entre alliance et filiation, qui accorde un rôle constitutif à la première par rapport à la seconde, n'aura pas de suite². Et avec elle semble avoir disparu la possibilité d'insérer l'historicité au sein des unités de parenté.

C'est bien connu : dans le monde anglo-saxon, les critiques des structuralo-fonctionnalistes britanniques, et surtout de A. R. Radcliffe-Brown à l'égard des thèses historicistes tenues pour spéculatives et sans fondement, rendaient difficile une étude dynamique de la parenté à la manière de Rivers. L'organicisme en vogue voyait dans le mariage le moyen de la perpétuation des unités sociales significatives : les groupes de filiation dont on ne cherche pas à établir l'origine mais plutôt la fonction dans le maintien de l'ordre social³.

Dans la pensée anthropologique française, le caractère non problématique des différents groupes de parenté sera conforté par l'autorité de ses deux ancêtres majeurs : Émile Durkheim et Marcel Mauss. Dans un article important, où il est question des modalités les plus primitives du classement, ces auteurs développent une lecture fortement sociologique des processus et des mécanismes de la connaissance. Pour Durkheim et Mauss (1969), dans ceux qu'ils considèrent comme les tout premiers cadres de l'expérience humaine, les divisions en phratries et en clans totémiques serviraient à penser le monde dans ses parties, ainsi que les rapports reliant ces parties entre elles. Plus généralement, selon leur conception, les groupements sociaux ayant pour base les rapports d'ascendance fonderaient des groupements en familles d'un autre type, propres à tous les systèmes de classification, primitive ou scientifique⁴.

Paradoxalement, chez Claude Lévi-Strauss aussi, et dans une large mesure, les groupes constitués par une ascendance commune se voient accorder le même caractère d'évidence. En effet, bien qu'il insiste sur le caractère échangiste-relational du ciment social, dans *Les structures élémentaires de la parenté* il ne problématise pas les groupes d'appartenance familiale. L'analyse institue ces unités

2. Bien sûr, des auteurs comme Claude Lévi-Strauss et Louis Dumont ont insisté sur le caractère systémique des rapports entre pratiques matrimoniales et terminologie. Récemment, Eduardo Viveiros de Castro (1998 : 334) va dans le même sens, en considérant, y compris dans des contextes non prescriptifs, « terminology as an operating device of an alliance system ».

3. Les études d'Edmund Leach sur les Kachin de Birmanie annoncent d'autres développements. Néanmoins, tel qu'il a été souligné par Darryl Forde (1963 : 13), cet inspirateur de l'anthropologie processuelle, semble suivre des voies moins pragmatistes dans ses études sur la parenté.

4. Le sociocentrisme cognitif de Durkheim et Mauss va très loin. Pour eux, « la société n'a pas été simplement un modèle d'après lequel la pensée classificatrice aurait travaillé ; ce sont ses propres cadres qui ont servi de cadres au système. Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales ; les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquelles ces choses ont été intégrées. C'est parce que les hommes étaient groupés et se pensaient sous forme de groupes qu'ils ont groupé idéalement les autres êtres, et les deux modes de groupement ont commencé par se confondre au point d'être indistincts. Les phratries ont été les premiers genres ; les clans, les premières espèces. Les choses étaient censées faire partie intégrante de la société et c'est leur place dans la société qui déterminait leur place dans la nature » (Durkheim & Mauss 1969 : 83).

protagonistes des circuits d'échange comme premières, support où se déploie l'effet des règles civilisatrices. Rien n'est dit de leur constitution. À la limite, les groupes fondés sur la consanguinité sont naturalisés. Cela se vérifie également dans l'article sur la famille de 1960 – repris en 1983 –, où il est question du « processus naturel de la filiation » (Lévi-Strauss 1983 : 83)⁵.

Dans les sociétés à structures élémentaires de la parenté, on peut postuler à juste titre la détermination du mariage par les faits de la consanguinité. Il me semble néanmoins que lorsqu'on aborde un système tel que celui qui a été érigé par l'Église occidentale, il est nécessaire de suivre une tout autre démarche si l'on veut continuer à bâtir des réflexions d'ordre structural sur la parenté. Dans ce cadre, la consanguinité, et la parenté en général, n'est pas première ; plus qu'à l'origine des pratiques matrimoniales, elle en est le résultat. Il devient dès lors nécessaire de tenter une nouvelle thématization des liens de filiation qui, dans la première théorie de l'alliance, apparaissaient naturels, s'imposant comme limite où venaient agir les règles de prohibition de l'inceste marquant la constitution du culturel.

Certains travaux consacrés aux systèmes semi-complexes offrent des pistes précieuses pour avancer dans nos réflexions. Ils présentent sous un jour nouveau la tension entre filiation et alliance propre à tout système de parenté, et ce par deux voies complémentaires. D'abord ils prennent en compte les effets des mariages des individus sur la définition juridico-matrimoniale des liens entre les personnes : à travers les mariages effectivement contractés, ce sont les catégories d'épousable ou d'interdit qui sont à chaque fois définies. De fait, comme l'avait souligné Claude Lévi-Strauss (1967 : XXIX), c'est la catégorie même de proche qui est construite à la suite de ces mariages. Avec l'intériorisation de l'histoire que suppose la fabrication de consanguins à partir de l'alliance, ces systèmes nous mettent en présence du rôle constitutif du mariage. C'est précisément ce rôle que je retiens comme trait principal du système européen qui m'intéresse ici. Bien sûr, d'autres contextes peuvent également être explorés à partir de ces considérations. Elles s'accordent tout à fait avec la nouvelle thématization de la différence classique entre kinship et descent proposée par Laurent Barry, qui permet de dissocier les logiques matrimoniales du langage sociologique des unités de filiation. Certains travaux d'Élisabeth Copet-Rougier (1985, 1990), qui mettent en évidence l'existence de logiques cognatiques, voire de parentèles nommées et juxtaposées aux terminologies des groupes de filiation, ouvrent déjà cette voie et semblent annoncer la pertinence d'études ultérieures, y compris au sein des sociétés à structures élémentaires de la parenté. Un tel programme de recherche amè-

5. Après avoir insisté sur le rôle de la prohibition de l'inceste pour expliquer le passage de la nature à la culture, l'auteur poursuit : « Comme Tylor l'avait déjà compris il y a un siècle, l'explication dernière se trouve probablement dans le fait que l'homme a su très tôt qu'il lui fallait choisir entre *"either marrying-out or being killed-out"* : le meilleur sinon le seul moyen, pour des familles biologiques, de ne pas être poussées à s'exterminer réciproquement, c'est de s'unir entre elles par des liens de sang. Des familles biologiques qui voudraient vivre isolées, juxtaposées les unes aux autres, formeraient chacune un groupe clos, se perpétuant par lui-même, inévitablement en proie à l'ignorance, à la peur et à la haine. En s'opposant aux tendances séparatistes de la consanguinité, la prohibition de l'inceste réussit à tisser des réseaux d'affinité qui donnent aux sociétés leur armature, et à défaut desquels aucune ne se maintiendrait » (Lévi-Strauss 1983 : 83-84).

nerait sans doute à considérer que, dans les différents types de système matrimonial, le mariage opère comme un moteur déclenchant une série de normes et d'interdits qui seraient à la base des futurs comportements matrimoniaux⁶.

En outre, remarquons que c'est précisément à propos des systèmes semi-complexes qu'une nouvelle manière d'aborder les études sur la parenté et l'alliance est apparue. Françoise Héritier offre en effet les moyens de rompre avec des visions par trop fixistes des faits de filiation. Sans perdre pour autant la dimension comparative, son œuvre opère un retournement par rapport à une lecture plus fortement sociologique des faits d'alliance et de filiation. L'un des enseignements majeurs de Françoise Héritier est sans doute de nous confronter à l'importance structurante du symbolique. Les dynamiques sociales deviennent alors intelligibles sous un autre angle, fournissant en l'occurrence un point de vue particulièrement radical puisqu'en rapport avec ce qui sous-tend notre être dans le monde. En effet, c'est la condition humaine en ce qu'elle a de plus immédiat qui est au centre de cette démarche permettant de saisir de nouveaux liens de sens. C'est ainsi que F. Héritier est à même de donner une réponse vraie, une des rares à ce propos, qui permet de sortir de l'impasse du relativisme épistémologique en anthropologie. Si dans l'approche de Peter Winch (1964), principal introducteur de la pensée de Wittgenstein dans les sciences humaines, les faits inéluctables des aspects les plus proches de l'animalité de la vie humaine – tels la mort, le sexe, la nourriture – se révélaient être un ultime et faible recours pour tenter de fonder une anthropologie comparative minimale, la seule possible à son avis, chez Françoise Héritier, en revanche, ces mêmes faits sont organisés en une matrice heuristique particulièrement féconde. Par une thématization forte du donné corporel, elle a construit un nouveau cadre pour rendre compte de la richesse des variantes culturelles.

Sa démarche trouve sans doute son équivalent dans l'approche philosophique de Maurice Merleau-Ponty. Chez les deux auteurs le corps apparaît comme une instance synthétique a priori : l'expérience s'y moule en incarnant ses limites, par exemple, chez Françoise Héritier, dans les façons de classer l'identique et le différent. La tension entre perception et conceptualisation se trouve en effet au cœur de sa théorie. Et, comme la bonne tradition anthropologique l'impose, c'est dans le domaine de la parenté que cette théorie novatrice a son point de départ. Je me propose ici d'élargir ce type de réflexion qui a déjà donné d'excellents résultats. Plus précisément, je m'interroge sur la relation entre les représentations de la mécanique des humeurs associée à la procréation et à la conception de la personne, et la construction d'un système de parenté précis, en l'occurrence, celui qui gouverne juridiquement les pays catholiques au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime, et qui sous-tend fortement les droits nationaux

6. En ce sens, il me semble intéressant de rappeler la position de William Davenport (1959 : 557) dans un article important sur les systèmes de parenté à groupes de descendance non unilinéaires, où il postulait qu'il y a, pour toute société, coexistence de principes traditionnellement associés par les anthropologues aux différents types d'unités de parenté. Des traits de fonctionnement propres aux groupes unilinéaires de filiation, aux groupes non unilinéaires de descendance et, enfin, aux systèmes à parentèle apparaîtraient ainsi dans tous les systèmes de parenté et de mariage.

modernes : le système de parenté inscrit dans le droit canon dit classique. Je me permettrai quelques remarques critiques à l'égard d'une lecture sociologique de la parenté européenne qui, ne prenant pas en compte la logique du système de parenté dans lequel s'insèrent les pratiques qu'elle étudie, crée paradoxalement ce qu'on peut appeler un « effet anthropologique »⁷.

Alors même qu'il est présenté dans un contexte de critique explicite du structuralisme lévi-straussien, le concept de « stratégie matrimoniale » de Pierre Bourdieu (1980), repris depuis par les anthropologues européenistes, projette une logique de société à structures élémentaires de la parenté dans l'analyse du mariage en milieu européen. Par cette théorie qui suppose l'incorporation de la dimension symbolique de l'action sociale via la notion de « capital symbolique », on invite le chercheur à devenir le sujet théorique de la pratique d'autrui et à constater que, chez lui comme chez les Kabyles, l'alliance est une fonction de l'appartenance familiale. Un monde est présenté dans lequel, par l'incorporation d'un *habitus*, l'identité est le fait de l'insertion de l'acteur social dans une famille. Cet *habitus* fonctionne comme une matrice qui va générer des actes – toujours stratégiques et maximisateurs à la façon de l'*homo economicus* –, dont le mariage. Il s'ensuit que c'est parce que les personnes appartiennent à une famille occupant une place dans la hiérarchie sociale locale qu'elles vont développer une éthique et une esthétique, qui se trouvent à la base d'un choix matrimonial en phase avec l'harmonie et le maintien de l'ordre social. Ce schéma privilégiant la reproduction – qui n'est pas sans rappeler ceux des théoriciens conservateurs du XIX^e siècle, si influents dans la sociologie rurale – empêche à mon avis de penser les dynamiques de la parenté et d'évaluer la place du mariage au sein de celles-ci. L'accès d'un savoir de sens commun au statut de concept scientifique rend superflu de restituer au mariage son sens structural. C'est à cet exercice de la pensée que je consacre les pages qui suivent, en essayant de ne pas négliger les caractéristiques d'un système de parenté qui, bien que proche, n'en mérite pas moins une lecture anthropologique.

Abordons donc le problème. Ma proposition, déjà esquissée, est la suivante : dans un système de parenté dépourvu de groupes de filiation et de normes positives de mariage, on ne peut postuler que l'alliance est une fonction de la filiation. Si on l'admet, c'est plus en suivant les propos des acteurs qu'une véritable réflexion structurale sur la parenté⁸. C'est uniquement si l'on réduit la famille et la parenté au patrimoine, si on en fait des équivalents absolus, que prend sens l'analyse en termes de stratégies matrimoniales, fondée sur une vision strictement instrumentaliste de la parenté.

7. Je remercie Jean-Luc Jamard de m'avoir suggéré cette notion particulièrement juste.

8. Je suis conscient que mon approche peut poser problème en ce qu'elle ne tient pas compte d'instances sans doute majeures dans l'agencement des systèmes européens de la parenté – le droit coutumier, les conceptions natives. Mon parti pris est d'éviter, dans un premier temps, des clés de lecture qui, sous prétexte de l'introduction de la dimension pratique de la parenté et du mariage, ont paradoxalement contribué à la « traditionalisation » de notre objet d'étude. Au plus présentée comme variable dépendante face à un changement qui proviendrait toujours d'ailleurs, la parenté européenne a été ainsi construite en opposition avec l'un des traits les plus saillants des sociétés européennes : .../...

Dans un travail antérieur (Porqueres i Gené 1995), j'ai insisté sur la grande difficulté d'ordre méthodologique d'aborder le problème en ces termes. Il m'est encore par trop difficile de comprendre comment on devient le sujet théorique de la pratique d'autrui. Je n'arrive toujours pas à concevoir le bien-fondé épistémologique de cette empathie qui constitue le point de départ obligé de l'approche considérée. Mais, plutôt que de m'attarder sur la faiblesse heuristique d'une démarche scientifique qui présuppose la capacité de l'analyste d'entrer dans la tête des personnes – et plus encore des institutions –, je préfère élaborer des réflexions plus positives sur l'étude du mariage en Europe. Pour engager un tel projet, deux types d'exploration me semblent nécessaires. D'un côté, et avant tout, il faut situer le mariage dans le système de parenté, son premier cadre structural de sens, de l'autre, prendre en compte un ensemble d'évidences empiriques, qui nous obligent à reconsidérer la place de la parenté et du mariage dans l'agencement de l'ordre social en Europe. Je m'efforce depuis un certain nombre d'années de développer ce deuxième volet de la recherche⁹.

Le mariage qui porte

Sexe, parole et lien matrimonial : les interdits

Un trait fondamental du système de parenté instauré par les hommes d'Église – en gros au XII^e siècle, puis confirmé par le concile de Trente –, par la suite exporté dans les différents droits nationaux, et ce avec évidence dans les pays à prédominance catholique, est le caractère cognatique du régime de parenté en cause. Dans un système cognatique à parentèle sans normes positives de mariage, comme celui qui est inscrit dans le droit canon, l'unité de parenté ne détermine pas structurellement les mariages de ses membres ; inversement, elle se trouve constituée par ces mariages. Dans ce cadre, la parentèle n'opère pas comme un groupe de filiation discret qui, idéalement, fige l'identité parentale des individus à leur naissance : elle se modifie au fur et à mesure des mariages autour de l'Ego de référence. En conséquence, loin d'avoir un caractère uniquement structuré, la pratique matrimoniale apparaît, dans un tel contexte, comme éminemment structurante.

Considérons les interdits matrimoniaux par consanguinité et affinité posés par le droit canon classique qui illustrent nettement les précédents propos. Il est clair que les prohibitions matrimoniales pour raison de consanguinité sont dépendantes des mariages effectués par les ascendants, descendants et collatéraux d'Ego. En effet, dans ce système de parenté, on identifie un individu

l'historicité. Bien entendu, les instances mentionnées plus haut sont à réintroduire dans l'analyse, mais uniquement après avoir exploré le soubassement théologico-juridique qui leur confère une large part de leur signification. Ainsi, à mon sens, c'est par la restitution des logiques symboliques de nos systèmes de parenté, par la prise en compte des rapports entre la cosmovision propre à notre civilisation et ce qu'on appelle l'ordre de la parenté, qu'il deviendra possible de saisir plus globalement, entre autres, le rôle joué par des lignes agnatiques cachées – qui du coup apparaîtraient non seulement déterminantes mais aussi déterminées – dans la structuration des alliances.

9. Porqueres i Gené 1994, 1995 et 2000 (à paraître).

comme consanguin lorsqu'il est issu d'un des mariages évoqués. Comme on le sait, les consanguins disparaissent du terrain des interdits au fur et à mesure que l'on s'éloigne dans les générations de la source de la parenté commune, le *truncus* constitué par un couple matrimonial conçu comme moment de l'instauration d'une identité partagée qui tend à s'effacer du fait des mariages consécutifs. Ce sont là des conceptions propres au droit matrimonial canonique, qui exclut le *truncus* des degrés de parenté car il en est la source même. Tel est le sens d'un commentaire tardif (1492) de la *Lectura* de l'*arbor consanguinitatis* de Johannes André : « Stipes enim non facit gradum neque pro gradu computatur, sed est principium gradum [...] sicut in simili pater et mater non sunt consanguinei neque affines sed principium consanguinitatis secundum communem opinionem » (cité in Champeaux 1933 : 264).

Pour les prohibitions d'affinité la chose est plus limpide encore. Nous voyons, au moins depuis le concile d'Elvire (300-304)¹⁰, apparaître des interdits à la suite des mariages contractés par les membres de la parentèle propre – et au premier chef par Ego lui-même. C'est à l'occasion de ce concile qu'est produit le texte législatif chrétien qui, pour la première fois, utilise la notion de *una caro* en l'associant au mariage (Héritier 1994 : 98 *sq.*). Par la suite, les interdits sur l'affinité connaissent un grand essor. Au concile de Rome de 721, en invoquant le principe de *unitas carnis* conséquent à *copula*, on exclura, pour un homme, tout mariage avec la veuve d'un consanguin, ainsi que toute alliance avec une femme ayant eu des rapports sexuels avec un parent – principe connu sous le nom de *affinitas ex copula illicita* (Gaudemet 1987 : 212)¹¹.

Il ressort de ce qui a été rappelé que l'ensemble des mariages effectivement conclus, par le déclenchement d'interdits, élargit les limites des groupes d'appartenance juridiquement reconnus. L'alliance matrimoniale ne joue plus un rôle relationnel entre unités préexistantes, comme c'était le cas dans les sociétés à structures élémentaires, mais détermine au contraire la constitution des unités de parenté elles-mêmes tout en induisant des relations ou une absence de relations entre elles. Une logique relationnelle de l'acte matrimonial cède donc nécessairement la place à une logique différente, constitutive celle-ci, qui englobe la première. Ce sont les va-et-vient dans les mariages qui sont à la base de l'unité de parenté juridiquement établie. Et c'est ce constat qui nous autorise à parler de détermination structurelle de la filiation par l'alliance. En ce sens, dans ce type de configuration qui, en accordant une place prépondérante à l'événement dans la formation du groupe, instaure l'histoire au sein de la structure, nous nous trouvons en présence d'un rapport spécifique à la temporalité, et ce sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à des explications intentionnalistes, toujours sous-jacentes aux termes *stratégie* ou *tactique*.

10. Rappelons toutefois que dans la première Épître aux Corinthiens, saint Paul condamne un inceste avec la partenaire du père.

11. Dans le concile de Latran de 1215, les interdits matrimoniaux tant d'affinité que de consanguinité seront fixés au quatrième degré canon, réduisant ainsi l'ampleur des prohibitions. Au même moment intervient la suppression des prohibitions d'affinité de deuxième et troisième type, développées par l'Église orientale.

Le principe de *una caro*, qui est au fondement de la construction chrétienne du mariage depuis saint Paul et puise sa légitimité dans le tout premier texte de la Genèse, présente pour nous un intérêt direct. Cette notion théologico-légale, centrale dans ce système, met en effet en relief – dans un jeu de références croisées entre les rapports des croyants avec Dieu et l'économie strictement matrimoniale – le rôle créateur du mariage. En sacralisant l'union matrimoniale, la théologie chrétienne en fait un moment de constitution identitaire. Tout comme les alliances bibliques, souvent citées dans les textes portant sur le mariage chrétien, le lien matrimonial ne se résume pas à une mise en rapport d'entités préexistantes.

Plus qu'il n'exprime un pacte, le mariage chrétien crée une unité nouvelle modifiant les éléments qui le composent. Une des plus anciennes bénédictions nuptiales occidentales, celle du sacramentaire de Vérone du VII^e siècle, nous aide à mieux comprendre cette logique. Dans la formule adressée à la future épouse, après avoir invoqué Dieu, père créateur du monde et géniteur de tout ce qui doit naître – *nascentium genitor* –, on évoque la création d'Ève, « os nés des os d'Adam, signifiant égalité de forme dans la diversité admirable ». Après qu'eu t été rappelé le caractère inférieur de cette copie de copie que serait la femme, vient le moment de présenter en quoi consiste la magie du mariage : une agrégation des deux entités qui désormais ne feront qu'« un » dont dérivera la progéniture : « *Additus fortiori sexus infrior unum efficeret ex duobus et pari pignore suboles mixta maneret* » (cité in Dacquino 1989 : 494).

Dans la tradition des Pères de l'Église, l'acte sexuel est souvent mis au centre de la définition du lien, faisant de la consommation la condition du vrai mariage, le posant comme préalable nécessaire à l'obtention d'un des biens matrimoniaux majeurs : la descendance. En ce sens, les propos de Jean Chrysostome, un des Pères les plus diserts au sujet du lien matrimonial, sont très intéressants. Après avoir critiqué l'immodestie des célébrations nuptiales contemporaines, qui déshonorerait une institution qui est un don divin en même temps que « la source du genre humain », l'évêque de Constantinople présente ainsi l'union matrimoniale : « Voilà deux êtres qui viennent s'unir, pour ne faire qu'un seul être ! C'est un mystère de charité qui commence ! Tant qu'ils ne seront pas unis, tant qu'ils continueront à former deux êtres séparés, ils ne pourront donner la vie à une foule d'autres êtres ; leur union seule produira cet effet [...]. Mais comment ne font-ils qu'une chair ? C'est comme si vous détachiez d'un lingot d'or ses parcelles les plus pures pour les mêler à un autre lingot. De même ici, c'est la partie la plus onctueuse du sang de l'homme que le plaisir verse dans le sein de la femme où elle se trouve développée, en se mêlant aux germes que la femme fournit. Et l'enfant joue, entre le mari et la femme, le rôle de trait d'union. Voilà donc trois êtres qui ne font qu'une chair, et dont l'un sert de lien entre les deux autres » (Chrysostome 1867, XI : 174-175).

S'il peut sembler que c'est la présence d'un enfant qui scelle le lien, il ne faut pas conclure trop vite ici à une vision filiationniste de l'alliance qui ferait penser au système bien connu des Nuer, dans lequel la femme devient « consanguine »

uniquement après être devenue mère. En effet, dans la même homélie, la douzième sur l'Épître de saint Paul aux Colossiens, après avoir longuement parlé du rôle fusionnel de l'enfant, l'orateur – admiré d'Augustin, de saint Thomas et Bossuet – va se reprendre et parler de cette union entre époux qui est bien première et autonome par rapport à l'enfantement : « Aussi ce mot : Ils ne feront qu'une chair, est-il exact. C'est leur enfant qui produit cette union intime. Mais que dis-je ? Quand même ils n'auraient pas d'enfant, ils ne formeraient pas encore deux êtres distincts. Et le motif en est clair. C'est la cohabitation qui confond ces deux individualités en une seule ; c'est le parfum qu'on jette dans l'huile et qui s'y incorpore, de manière à ne faire qu'un avec elle » (*ibid.* : 175). Les arguments se font plus tranchants quand on sort du cadre strict du lien matrimonial pour se confronter à l'acte sexuel en soi. C'est là que le pouvoir générateur d'identité du contact des deux sexes apparaît le plus clairement. En traitant de la nature des rapports entre Abraham et l'esclave Agar, Jean Chrysostome souligne la capacité de sacrifice du patriarche qui, par amour et respect pour Sarah, fut à même de renoncer à ce que le commerce sexuel avait instauré : l'union la plus forte qui existe, celle qui lie ceux ayant partagé la couche. Il faut aussi mentionner les commentaires d'un passage de saint Paul qui se révèle crucial dans la construction chrétienne du lien matrimonial¹². Dans ce texte (I, Cor. VI, 15), l'apôtre condamne les unions avec des prostituées en raison des transformations qui s'ensuivent pour le corps, qui ne fait qu'un avec le Christ après le baptême : « Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ ? Et j'irais prendre les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée ! Jamais de la vie ! Ou bien ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul corps ? Car il est dit : *Les deux ne seront qu'une seule chair.* » Tout aussi claire que l'Épître est l'exégèse qu'en fait Chrysostome. C'est un constat qui va de soi pour ce Grec du IV^e siècle, qui permet de donner tout son sens au texte paulien. L'union avec une prostituée constitue un péché particulièrement condamnable en ce qu'elle souille le corps du chrétien, « temple du Saint-Esprit qui est en vous », parce que « le commerce charnel ne permet plus en effet d'être deux, mais de deux il ne fait qu'un » (1867, IX : 407). Cet argument sera aussi celui des pseudo-isidoriens au milieu du IX^e siècle, qui justifient ainsi la prohibition d'établir des alliances avec des affins jusqu'au septième degré¹³.

Il est clair qu'on découvre, dans les Épîtres de saint Paul ainsi que dans la patristique, des éléments attestant la pensée de *una caro* qui met essentiellement en rapport sexualité et mariage. Néanmoins, il est également vrai qu'il y a, dans la tradition chrétienne, un autre courant de pensée qui postule le primat de l'aspect contractuel du mariage. Dans cette mouvance, la dimension spirituelle du lien matrimonial, parfois mis en avant comme facteur structurant de la parenté occidentale (Guereau-Jalabert 1995), occupe une place particulièrement

12. Il s'agit de l'homélie XVIII sur la première Épître aux Corinthiens.

13. Les Karaïtes, en milieu juif, appliquent ce même principe aux interdictions du Lévitique, augmentant de ce fait le nombre des conjoints prohibés (Mitterauer 1991 : 308).

importante. C'est surtout saint Augustin qui fait ici autorité, même s'il n'est pas la seule source qui inspire la position contractualiste, qui aboutira, au XII^e siècle, à l'instauration du consentement des conjoints – et non plus celui des parents – comme fondateur du mariage. Dans le même registre, il est intéressant de souligner les fréquentes discussions sur le mariage de la Vierge, amorcées par les théologiens depuis la fin du IV^e siècle, et qui trouvent leur version la plus orthodoxe dans l'exégèse de saint Ambroise, évêque de Milan, pour qui : « Il n'y a pas lieu [...] de se troubler de la parole : "Joseph prit son épouse et partit en Égypte" (Matthieu 1, 24) car une fiancée a déjà le nom d'épouse : c'est dès qu'un mariage se décide qu'il reçoit ce nom de "mariage". Ce qui fait le mariage, ce n'est pas l'union charnelle mais le contrat » (Ambroise de Milan 1990 : 119)¹⁴.

De prime abord, deux visions semblent s'opposer au sujet de la source du lien matrimonial. En fait, la coexistence de ces deux principes au sein de la tradition ici considérée nous signale, comme le rappelle avec justesse Gilbert Mathon (1993), le tiraillement fondamental de la pensée matrimoniale chrétienne, partagée entre deux héritages : celui du formalisme contractuel romain, illustré par les propos d'Ambroise, et celui de la tradition hébraïque où le mariage ne se conclut que par l'acte sexuel. Mais les deux champs se recouvrent. La position d'Augustin même est loin d'être univoque. Contre les propos tenus par les pélagiens, qui faisaient de l'acte sexuel la condition nécessaire du mariage, l'évêque d'Hippone affirme certes qu'il peut y avoir mariage « sans le mélange des corps ». Cela n'empêche pourtant pas qu'il soutienne de façon nette que deux personnes sans liens matrimoniaux par ailleurs, qui entretiendraient des rapports sexuels exclusifs, sont en fait mariées : « Autre question qu'on a coutume de poser. Voici un homme et une femme ; ni lui n'est le mari d'une autre femme, ni elle l'épouse d'un autre homme ; ils ont des rapports charnels, non en vue d'enfants à procréer, mais seulement en vue de leur concupiscence à satisfaire : ils ont pris toutefois l'engagement réciproque de n'avoir pas de relations, lui avec une autre femme, elle avec un autre homme ; peut-on appeler mariage leur union ? Oui certes, à la rigueur et sans absurdité. Si leur engagement vaut jusqu'à la mort de l'un des deux, et, si tout en ne visant pas dans leurs rapports la génération, ils ne la fuient pas » (Augustin 1992 : 28). En outre, il faut signaler qu'à la fin de sa vie, il soutiendra l'existence de rapports sexuels au paradis terrestre, qui auraient été nécessaires pour répondre aux indications divines poussant l'homme à se multiplier. En tout cas, il considère le mariage, et la reproduction qui y est associée par commandement de Dieu, comme des institutions de droit divin qui annoncent les noces mystiques du Christ et de l'Église « sur le lit nuptial du bois de la croix ».

Nous retrouvons, dans la construction juridique des phases du mariage chrétien, une place aux deux conceptions dont nous avons parlé. En ce sens, un équilibre s'établit de façon définitive vers le XII^e-XIII^e siècle, à l'époque de la fixa-

14. En fait la position d'Ambroise est plus ambiguë qu'il ne le semble ici. D'après Schmitt (1983 : 277), dans d'autres textes il aurait soutenu la nécessité de la consommation pour établir un lien indissoluble.

tion de la doctrine classique du lien matrimonial, moment de la redécouverte du code Justinien et d'après discussions entre théologiens, canonistes et romainistes bolognais. L'enjeu du débat était de déterminer qu'elles sont les conditions de constitution d'un vrai mariage, c'est-à-dire, dans les termes du *Décret* de Gratien au XII^e siècle, de : « L'union de l'homme et de la femme, établissant une communauté de vie entre eux. » Suite à de multiples propositions, sous la conduite d'Hostiensis, on parviendra à une typologie qui reste inchangée. En reconnaissant que c'est le consentement des époux – l'échange de « paroles de présent » – qui fonde le mariage, trois moments sont distingués dans le processus matrimonial. Ce sont les fiançailles ou échange de « paroles de futur » qui établissent le *matrimonium initiatum*, soulevant des interdits appelés d'« honnêteté publique », qui frappent l'éventuel mariage avec tout consanguin de celui avec qui aurait été rompu cet engagement. Vient ensuite le *matrimonium ratum*, établi par l'échange de « paroles de présent », qui scelle le mariage en créant le lien. Enfin intervient la dernière phase, le *matrimonium consumatum*, qui désigne l'état matrimonial après l'union sexuelle. L'union par la volonté et le lien physique issu du contact sexuel sont ainsi reconnus, et ils seront aussi symbolisés par une pleine et double sacramentalisation, intervenue au XII^e siècle. En effet, depuis Hugues de Saint-Victor, le mariage symbolise l'union du Christ et de l'Église par l'union charnelle (*officium coniugii*), mais il est aussi signe de l'union de l'âme à Dieu par l'accord des volontés (*coniugium*). Mais si les deux principes sont posés, il semble qu'un seul corresponde totalement aux caractéristiques du mariage chrétien du Nouveau Testament. Bien que ce soit l'échange des consentements qui fasse le mariage, celui-ci ne devient indissoluble que par la consommation de l'union. Tout se passe comme si c'était uniquement par le contact sexuel que se verrait accompli le mystère sacré du mariage. Le mystère qui fait de deux êtres un seul, une seule chair.

Le principe du contact physique des partenaires affecte donc profondément le système de parenté et de mariage validé par les canonistes. C'est l'importance accordée à ce contact qui explique les prohibitions par *copula illicita* déjà mentionnées, ou encore les interdits dits d'*affinitas superveniens* qui font obstacle au mariage avec un/e parent/e d'un/e partenaire sexuel/le (Gaudemet 1987 : 272). En fait, la voie est franchement ouverte à la fin même du XI^e siècle. C'est à ce moment qu'Yves de Chartres examinera plus en détail les conditions d'émergence d'un lien qui génère des interdits. Pour lui, comme d'ailleurs pour les tribunaux ecclésiastiques aujourd'hui, c'est uniquement le mélange des semences à l'intérieur du corps de la femme – et non les pollutions externes – qui, accompagné du consentement désormais nécessaire des conjoints, fait l'indissolubilité du lien. Au point que, tout comme saint Augustin, Yves de Chartres affirme que, « lorsque l'homme use de sa concubine comme d'une épouse, le couple est indissoluble. Il n'est pas permis de renvoyer une concubine pour se remarier » (Duby 1981 : 176). Un contenu très précis est en somme donné aux formules du Nouveau Testament portant sur la pérennité du lien matrimonial – l'Évangile de saint Matthieu (19, 4-7) et le passage presque identique de l'Évangile selon

saint Marc (10, 8). Rappelons la réponse du Christ aux Pharisiens qui lui demandaient si l'on peut répudier sa propre femme pour n'importe quel motif : « Il répondit : "N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, *les fit homme et femme*, et qu'il a dit : *Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair* ? Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien ! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer". » Désormais, c'est l'union des corps qui véhiculera l'action divine opérant le mystère de *una caro*¹⁵.

La séparation

Prélude à la redéfinition amoureuse d'une identité

Le système de parenté élaboré par les hommes d'Église des XII^e et XIII^e siècles accorde une place importante aux évidences du sexe, et par là même au mariage, leur cadre légitime. La construction des interdits matrimoniaux donne un contenu légal à des représentations de la personne qui impliquent que celle-ci se voie modifiée par ses rapports sexuels – présents, passés et futurs –, ainsi que le pose la philosophie de *una caro*. L'incidence structurale à cet égard, c'est que le groupe parental d'appartenance, la parentèle définie par les interdits, se modifie en conséquence. Mais avant d'avancer dans la voie des humeurs, qui doit nous mener à considérer le caractère parfaitement bilatéral des prohibitions canoniques, je voudrais revenir à cette philosophie de *una caro* qui semble en marquer les développements possibles.

Bien avant la fixation du droit canon classique, il est un thème repris par les tenants d'une vision plus physique du lien qui accompagne le mariage et par ceux qui privilégient surtout sa dimension spirituelle : c'est l'éloignement par rapport aux liens préexistants. En bonne logique, avant de changer d'identité, il faut prendre des distances par rapport à celle qu'on avait auparavant. L'alliance implique toujours une séparation. Tant dans le cas du mariage que dans celui de l'alliance sacrée qui lui est associée dans les textes, le moment de l'union est dramatisé par l'image d'une coupure avec les liens de filiation. Cela depuis le premier texte biblique, le plus ancien des récits de la création de la Genèse (Gen. 2, 23,24), dans lequel Adam, face à la compagne humaine façonnée par Dieu, s'écrie : « Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! » C'est immédiatement après ces tout premiers mots d'Adam que le jahviste commente : « Celle-ci sera appelée femme car elle fut tirée de l'homme celle-ci ! ["elle s'appellera *ishshah* car de l'*ish* elle fut prise"]. C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair. » Nous retrouvons l'image que nous avons rencontrée précédemment dans le Nouveau Testament, centrale dans les paroles du Christ qui fixent l'indissolubilité du mariage et son caractère sacré.

15. Sur la présence de ces idées chez les théologiens des XIX^e et XX^e siècles qui réhabilitent le plaisir dans l'acte conjugal, voir Flandrin (1970 : 92-95).

Les théologiens auront recours aux sentiments associés à l'union matrimoniale pour approfondir le principe de *una caro*. Dans la très influente Épître aux Éphésiens, où se marque d'ailleurs nettement l'ordre hiérarchique des sexes au sein du couple¹⁶, l'épouse est identifiée au propre corps de l'époux, à travers des mises en parallèle constantes avec les noces du Christ et de l'Église. Le texte qui pose le caractère mystérieux du mariage mérite d'être cité : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église : il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne ; car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride, ni rien de tel, mais sainte et immaculée. De la même façon les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps. Aimer sa femme, c'est s'aimer soi-même. Car nul n'a jamais haï sa propre chair ; on la nourrit au contraire et on en prend bien soin. C'est justement ce que le Christ fait pour l'Église : ne sommes-nous pas les membres de son Corps ? *Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair* : ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église » (Éph. 5, 25-30). Cette conceptualisation de l'alliance semble avoir eu un retentissement important, comme en témoignent les propos de Théophile, au II^e siècle. Pour lui aussi, aimer sa femme c'est s'aimer soi-même, voire plus. Après avoir cité le même passage de la Genèse (Gen. 2, 23-24) , il le commente ainsi : « ...ce dont l'accomplissement se montre chez nous. Quand on se marie légitimement, ne fait-on pas moins de cas de sa mère, de son père, de toute sa parenté, de tous ses familiers ? Ne s'attache-t-on pas, ne s'unit-on pas à son épouse ? N'est-on pas prévenant davantage pour elle ? Il n'est pas rare qu'on s'expose même à la mort pour son conjoint » (*Ad Autolyicum*, cité in Gilbert 1978 : 88). Deux siècles plus tard, Jean Chrysostome (1867, X : 543) considère comme inexcusable « celui qui, après avoir quitté son père pour sa femme, délaisserait ensuite sa femme elle-même ? Ne voyez-vous pas de quel honneur Dieu a voulu faire jouir votre épouse, puisqu'il vous détache de votre père pour vous enchaîner à elle ? » De fait, la primauté des liens d'alliance sur ceux de filiation est particulièrement accusée chez cet auteur. La descendance elle-même est reléguée au second plan ; elle prend un sens uniquement par rapport au lien d'amour du mariage tel qu'il découle du commandement intimé au jeune marié : « Préfère-la à tous tes amis, aux enfants mêmes que tu as d'elle, et que tu dois aimer pour elle » (*ibid.* : 547).

En ce qui concerne l'alliance sacrée, on retrouve ces thèmes : l'exigence d'un amour presque exclusif, qui tend à rendre équivalents l'idolâtrie et l'adultère¹⁷ ; la nécessité de la séparation par rapport aux liens de filiation qui cèdent la place à l'identité nouvelle découlant de l'alliance. Il en fut ainsi pour Abraham, sou-

16. « Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ. Que les femmes le soient à leurs maris comme au Seigneur : en effet, le mari est chef de sa femme, comme le Christ est chef de l'Église, lui le sauveur du Corps ; or l'Église se soumet au Christ ; les femmes doivent donc, et de la même manière, se soumettre en tout à leurs maris » (Éph. 5, 20-24).

17. En ce sens, saint Bernard (1867, VII : 88), dans le *Sermon sur la fuite de l'impureté du cœur et du corps*, classe l'idolâtrie comme un des quatre types de fornication possibles.

vent pris comme modèle dans le cadre des entrées en religion¹⁸. Suite au commandement divin, le patriarche quitte son pays, sa parenté et la maison de son père (Gen. 12, 1). Une promesse de fécondité et de terre est faite à ce vieillard nomade, marié à une femme de quatre-vingt-dix ans : « Dieu lui parla ainsi : “Moi, voici mon alliance avec toi : tu deviendras père d’une multitude de nations. Et l’on ne t’appellera plus Abram, mais ton nom sera Abraham, car je te fais père d’une multitude de nations. Je te rendrai extrêmement fécond, de toi je ferai des nations, et des rois sortiront de toi. J’établirai mon alliance entre moi et toi, et ta race après toi, de génération en génération, une alliance perpétuelle, pour être ton Dieu et celui de ta race après toi. À toi et à ta race après toi, je donnerai le pays où tu séjournes, tout le pays de Canaan, en possession à perpétuité, et je serai votre Dieu » (Gen. 17, 4-9)¹⁹.

Avec une très forte accentuation du rôle religieux de l’individu, nous retrouvons, chez les premiers chrétiens, l’idée d’une nécessaire coupure par rapport aux liens préexistants. Comme le rappelle Goody (1983), les membres de ce qui était alors une secte en plein développement, nous sont eux aussi présentés comme devant quitter leurs parents et leurs maisons pour participer à la « nouvelle alliance ». C’est en termes d’opposition entre chair et esprit que cela apparaîtra : l’« Israël selon la chair » n’est pas l’« Israël de Dieu ». Dans ce cadre, l’alliance abrahamique s’impose comme la référence légitimant la nouvelle économie du salut : « Tous les descendants d’Israël ne sont pas Israël. De même que, pour être postérité d’Abraham, tous ne sont pas ses enfants ; mais “c’est par Isaac qu’une descendance portera ton nom”, ce qui signifie : ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont enfants de Dieu, seuls comptent comme postérité les enfants de la promesse » (Rom. 9, 6-9). À travers la nouvelle alliance, une filiation, divine, est donc établie. Elle passe par l’« inhabitation » du Saint-Esprit et établit la fraternité entre les croyants dont le Christ serait l’aîné (Rom. 8, 14 et 29). Quant à la production des nouveaux êtres, de cette fraternité chrétienne, ce sont des noces qui lui donnent sens. Un rôle prépondérant y est accordé à la partie mâle, au Christ « médiateur d’une alliance nouvelle », dont le sang purificateur est plus éloquent que celui d’Abel (Héb. 12, 24). Pendant la période postapostolique, l’union du Christ et de l’Église est présentée comme celle d’un nouvel Adam et d’une nouvelle Ève. Ce parallélisme est fort et la mise en récit qui en résulte suit de près les thèmes fournis par la Genèse. Avant que l’Église puisse donner naissance aux enfants du Christ – membres de son Corps mystique – dans les eaux du baptême – vraie matrice pour saint Augustin –, il faudra

18. C’est le cas pour le moine anglo-normand Orderic Vitalis, qui, en 1141, à soixante-dix ans, regarde de cette façon son jeune âge : « O God of glory, who ordered Abraham to leave his country, his father’s house and kindred, you inspired my father Odeler to give me up and surrender me wholly to you » (cité in Brooke 1981 : 27). En fait, la littérature classique sur l’entrée dans les ordres avait déjà généralisé la référence au patriarche ainsi que l’illustre le *Livre de la manière de bien vivre* de saint Bernard, « le dernier Père de l’Église » (1867, VII : 201-202).

19. Cette forme d’alliance, imposée par la partie forte à la partie plus faible, est associée dans le monde sémitique ancien à un rituel dit de « coupure », *karat* (Von Rad 1977 : 244). Il serait intéressant de l’étudier à la lumière des rituels de « coupure » associés au sacrifice dans le contexte arabe, qui se trouvent, comme le montre Pierre Bonte (1999), à la base de la division des sexes structurant le système de parenté.

qu'elle-même voie le jour. Au moins depuis la fin du 1^{er} siècle avec Clément de Rome, la deuxième Ève est présentée comme sortant de la plaie de son mari-père ; si jadis Adam était endormi pour donner la vie à Ève, Jésus-Christ, dans le sommeil mystique de sa mort, engendra l'Église (Schmitt 1983 : 243). Pour les uns et pour les autres il ressort que les rapports entre le premier couple humain préfigurent, au moins dans une certaine mesure, ceux entretenus par le Dieu fait homme et son épouse, tel qu'il est souligné par saint Paul dans son Épître aux Éphésiens²⁰.

Tout comme le vœu et l'entrée en religion, autre modalité des noces mystiques²¹, le mariage du Christ et de l'Église se présente comme un éloignement, et ce depuis Origène qui instaure une voie suivie par Méthode, Jérôme et surtout Augustin. Le Christ quitte son père et également sa mère, le culte ancien et charnel de la synagogue, pour devenir avec son épouse, l'Église, « deux en une seule chair » (*ibid.* : 242). Bien que moins fréquemment, il peut arriver que ce soit l'Église qui soit présentée comme prenant des distances par rapport à ce qu'elle était auparavant. C'est le cas chez Jean Chrysostome, qui, de plus, dans ses écrits sur le mariage inverse souvent la formule classique en sorte que c'est la femme qui quitte son père et sa maison pour s'unir à son mari²² : « C'est de l'Église que parle le psalmiste, en disant : "Écoute, ma fille, vois, penche ton oreille : oublie ton peuple et la maison de ton père : et le roi désirera ta beauté" » (Chrysostome, X : 543).

Mariage et alliance sacrée apparaissent ainsi comme la culmination d'un processus entamé par l'éloignement vis-à-vis des liens identitaires préexistants. Dans cette logique, la génération d'une nouvelle filiation passe par la séparation à l'égard de la filiation. Dramatisation parfaite de la logique d'un système cognatique à parentèle, qui voit son unité de parenté redéfinie au fil des mariages contractés, la philosophie de *una caro* suppose ainsi le primat de l'alliance sur la filiation. Elle est à l'origine de la formation des liens de fraternité qui unissent entre eux les membres de l'Église par la séparation constituante qui suppose le baptême. Elle est également à la base de l'ordre du sang qui marque la parenté européenne, en

20. Par exemple, il en est ainsi chez Saint Jérôme : « De même que d'Adam et de sa femme sort tout le genre humain, ainsi c'est de Jésus-Christ et de l'Église que toute la multitude des croyants a été engendrée. Dès qu'elle est devenue le corps unique de l'Église, elle est de nouveau placée sur le côté de Jésus-Christ ; elle remplit le vide laissé par la côte, et devient un seul corps avec son époux au témoignage du Sauveur qui dans l'Évangile (Jean, 17, 21) fait à dieu cette prière : "Mon Père, faites que comme vous et moi nous sommes un, ils soient de même un en nous" [...]. En effet, le premier homme et en même temps le premier prophète, Adam a fait cette prophétie du Christ et de son Église, que Notre-Seigneur et Sauveur a laissé Dieu son Père et sa mère la Jérusalem céleste, qu'il est venu pour son corps qui est l'Église, qu'il l'a formée de son côté, et que pour elle le verbe s'est fait chair » (Jérôme 1884, X : 489).

21. Cela depuis les Pères de l'Église qui, eux aussi, envisageaient le vœu religieux et le rapport des moniales à Dieu comme une sorte de mariage mystique avec la divinité. Là encore la séparation d'avec la parenté constitue la phase antérieure à l'établissement de l'alliance qui donne une nouvelle identité. Il est intéressant de souligner l'évolution parallèle du droit concernant le mariage et celui concernant l'entrée en religion. Quand le consentement est posé comme condition nécessaire et suffisante pour contracter un mariage légitime, l'entrée en religion se voit réglementée dans le même sens (Sheehan 1991 : 358) ; que l'on pense au *Cantique des cantiques*, repris dans la mystique chrétienne dans les images du mariage mystique, de l'aimante dissolution de l'âme en Dieu, l'aimé.

22. Il en est ainsi dans son homélie XII sur l'Épître de saint Paul aux Colossiens (Chrysostome 1867, XI : 175).

ce sens tiraillée entre deux ordres de représentations. D'un côté celles qu'on peut appeler filiationnistes, qui font des distances parentalo-identitaires des données figées par la nature et qui, par ce biais, mettent le sang au fondement de la notion de personne dans notre civilisation ; de l'autre, les représentations concernant proprement *una caro*, qui déterminent la réalité juridique et normative. Elles présentent le sang sous un autre jour : comme le résultat des différents contacts sexuels qui, tout en le modifiant, le constituent. C'est par là que le système des degrés de parenté prend un sens. L'éloignement de la source de la consanguinité, du *truncus* constitué par le couple, se creuse à mesure qu'il y a des mariages qui supposent autant de nouveaux *truncus*, de nouveaux moments de composition du sang.

La trace du corps

Évidences corporelles et prohibitions matrimoniales

C'est dans la continuité de ces analyses qu'il serait possible de rendre compte de l'un des traits les moins abordés du système de parenté étudié. Nous savons que, bien que reconnaissant les apports féminins dans la construction des groupes de parenté, les systèmes patrilinéaires conçoivent normalement l'apport masculin comme seul ineffaçable. Dans le système cognatique qui nous intéresse, les prohibitions indiquent que les apports identitaires inscrits dans le corps, tant en ligne masculine que féminine, se dissolvent au même rythme. Cela, malgré une apparence de patrilinéarité induite par les systèmes patronymique et patrimonial. Avec des frontières mouvantes quant à leur étendue, l'ensemble des prohibitions matrimoniales garde toujours son caractère bilatéral. Il me semble pertinent d'en chercher la raison. C'est à nouveau la philosophie de *una caro* qui fournit les premiers éléments de réponse. La réflexion théologique qui entoure cette figure insiste sur le primat du masculin sur le féminin, jusqu'au point de présenter le second principe comme issu, né du premier. Il en est ainsi dans les deux discours privilégiés par les théologiens pour donner un sens sacramentel au mariage chrétien : celui jahviste de la création et celui concernant les noces mystiques du Christ et de l'Église. En phase avec ces notions, dans la tradition chrétienne on prône, depuis saint Paul, la nécessaire soumission de la femme à son mari. Ces idées pourraient sans doute avoir engendré un système à tendance plus clairement patrilinéaire, et certes on trouve des indices, toujours aux marges de la tradition catholique, qui vont dans ce sens. Il en est ainsi dans la pensée de Tertullien, pour qui la femme existe comme telle uniquement à travers l'acte sexuel, voire par l'anticipation du contact²³. On retrouve la même idée dans la science occidentale plus proche de nous. Comme nous l'apprend Françoise Héritier (1994 : 135), « Les médecins hygiénistes du XIX^e siècle comme Virey soutenaient que le sperme de l'homme fait la qualité de la femme, durcissant ses chairs, lui donnant des règles abondantes, changeant son

23. « Regardez donc votre prétendue vierge comme déjà mariée : son esprit l'est par l'attente, sa chair l'est par sa transformation : l'époux que vous lui destinez n'est que le second. Voyez-la, en effet ; sa voix s'est développée ; ses membres ont acquis leur perfection ; un vêtement de pudeur est jeté sur elle ; chaque mois paie son tribut ; soutenez encore qu'elle n'est pas femme celle qui éprouve tous les accidents de la femme ! .../...

caractère, la rendant autonome, volontaire, etc. » Il est ici intéressant de rappeler que cette idée est connue des anthropologues travaillant sous d'autres latitudes, y compris celles où la mécanique symbolique des humeurs est censée ne pas opérer. Viveiros de Castro (1986 : 456-460) explique ainsi que, chez les Araweté amazoniens, les jeunes filles à l'époque des premières règles sont constituées comme femmes à partir de leurs rapports avec des hommes adultes. D'une part, les coïts qu'elles pratiquent avec ces hommes leur façonneraient le vagin, les préparant ainsi à la procréation ; de l'autre, la semence reçue lors de ces mêmes contacts sexuels serait la source de la poussée de leurs seins.

Le système cognatique développé par l'Église catholique ne connaît pas ces inflexions. La priorité du principe masculin paraît ne pas aboutir dans toutes ses possibilités. En ce sens, il est utile de rappeler que, depuis le texte jahviste de la Genèse, c'est un homme qui est évoqué dans la formule concernant *una caro*. En effet, c'est toujours le mâle – exception faite de Jean Chrysostome qui se place aussi dans la perspective d'un Ego féminin – qui est présenté comme quittant son père et sa mère, devenant une seule chair avec son épouse. La transformation est bel et bien déclinée au masculin. C'est cette caractéristique de la philosophie chrétienne du mariage qui est à retenir, elle constitue en fait la quintessence d'un cognatisme qui, par ailleurs, trouve confirmation dans le savoir médical. En effet, malgré l'opinion répandue de l'omniprésence des théories aristotéliennes de l'engendrement dans la pensée occidentale, l'influence des vues hippocratiques dans les périodes clés de l'histoire de la formation du mariage chrétien est de mieux en mieux attestée. Déjà les travaux d'historiens de la science l'avaient souligné (Roger 1971), et la thèse de Maaïke Van der Lugth (1998) le confirme pour ce qui est de la tradition théologique médiévale. La théorie d'une double semence, masculine et féminine, est largement majoritaire au moins jusqu'à l'arrivée de certains textes aristotéliens vers la fin du XII^e siècle²⁴. Et même alors, les vues aristotéliennes ne sont pas acceptées par tous. Franciscains et dominicains s'affrontant sur ce point comme sur d'autres, l'Église en tant qu'institution ne se prononcera jamais. En fait, les deux moments forts de la législation ecclésiastique sur le mariage – le droit canon du XII^e siècle puis le concile de Trente – interviennent dans des contextes intellectuels où les vues galéniques sur la génération sont prédominantes. Ce constat donne un sens nouveau aux interdits matrimoniaux, qui s'accommodent mal avec l'économie des humeurs propre à la théorie aristotélienne de la génération. Considérons ce point à la lumière d'autres cas.

S'il est vrai que ce soit la consommation du mariage qui fasse la femme, qu'on ne les voile pas qu'après le mariage. Mais voilà qui est mieux. Chez les païens eux-mêmes on les conduit voilées à leurs époux. Si elles doivent être voilées aussitôt après qu'elles sont fiancées parce qu'elles sont mêlées à l'homme de corps et d'esprit, par le baiser nuptial, par la main qu'elles ont donnée, en témoignage de la pudeur de l'esprit qu'elles résignaient ; enfin par ce gage commun de la conscience en vertu duquel elles ont souscrit au complet abandon d'elles-mêmes ; à plus forte raison devront-elles être soumises au voile par le temps sans lequel elles ne peuvent devenir épouses, et dont le cours, sans même attendre le mariage, les met hors du nombre des vierges » (*De virginibus velandis*, cité in Mathon 1993 : 78).

24. Sans oublier le sacramentaire cité plus haut, j'ai pu la trouver déjà explicitement posée chez Isidore de Séville, dans le livre XI de ses *Etimologias* (1993, 2 : 39), mais aussi chez Chrysostome – par exemple dans l'homélie XX sur l'Épître aux Éphésiens (1867, X : 542) et, jusqu'à un certain point, chez saint Augustin qui s'exprime de la sorte dans les polémiques anti-pélagiennes.

La transformation lors du mariage a été soulignée dans le contexte indien, et particulièrement étudiée pour certains systèmes dravidiens. L'étude de Kenneth David (1973) sur les Jaffna Tamil est en ce qui nous concerne particulièrement intéressante. Chez ces habitants hindous du Sri Lanka, les mariages apparaissent comme autant de moments de rupture avec la consanguinité pour les femmes, et pour elles uniquement. L'auteur inscrit cette donnée dans son contexte, rappelant que dans la pensée hindoue « codes for conduct are immanent, embodied in natural substance », et citant McKim Marriott et Ronald Inden, lesquels « find that when a Bengali woman marries, her blood is thought to be transformed, and by the same token, so is her code for conduct » (*ibid.* : 534, note 19). C'est à partir de ces constats qu'il donne un sens aux codes dravidiens contemporains : « In contemporary Dravidian codes, a) the levirate is forbidden, while b) marriage with MBD, FZD, and ZD is permitted, and c) the sororate is permitted. All of these cases can be interpreted in the light of female transubstantiation : a) deceased husband's brother as sharer of substance, b) married sister as non-sharer of substance, and c) wife's sister as non-sharer of substance » (*ibid.* : 533, note 9). La capacité des évidences de la nature à susciter des idées ressort donc clairement des interdits de parenté. À la lumière de ces informations, la *una caro* chrétienne apparaît bel et bien comme une variante parmi les possibles concernant l'imprégnation sexuelle. Le cas tamil permet ainsi de donner un sens à l'évolution des interdits portant sur l'affinité dans l'Angleterre contemporaine. En effet ces idées marquent les changements de la législation anglaise sur les mariages entre affins. Comme il est rappelé par Françoise Héritier, si c'est en 1907 qu'il devient possible en Angleterre d'épouser la sœur de la femme décédée, il faudra attendre 1921 et de longues discussions pour voir admettre le remariage d'une femme avec le frère de son mari défunt. C'est logique : dans un système de pensée qui parle d'imprégnation unilatérale de la femme par l'homme, le sororat ne peut pas avoir la même valeur que le levirat.

Tout semble indiquer que les façons de se représenter le contact de substances corporelles lors de l'accouplement peuvent agir comme autant de matrices génératrices de prohibitions. En accord avec cette idée, une analytique qui décompose les modes de la transformation, ainsi que ses modalités temporelles – considérant les différentes durées des transformations subies –, me semble pouvoir renouveler le débat concernant la fabrication de la filiation²⁵. En effet, les mariages contractés marquent, en ce sens, des « voies du sang » aux parcours inattendus qui, dès lors, nous permettent de renouer avec nos ancêtres tout en évitant l'impasse de postuler l'existence de groupes sociaux avant l'existence de la société elle-même.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : cognatisme/*cognatism* – prohibitions matrimoniales/*marriage prohibitions* – mariage/*marriage* – parentèle/*kindred*.

25. Je pense que par là on peut mieux juger d'apparentes invalidations de la théorie de l'inceste du deuxième type. La polygynie sororale amazonienne me semble susceptible d'être intégrée dans une théorie renouvelée de l'alliance : celle qui en partant du symbolique et non plus du sociologique permet d'élargir son champ empirique. En tout cas, il reste à vérifier si, dans les contextes où la femme .../...

BIBLIOGRAPHIE

Ambroise de Milan, saint

1990 « De l'instruction d'une vierge », in *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*. Paris, Migne : 101-142.

Augustin, saint

1992 *Le bien du mariage*. Paris, Nouvelle Bibliothèque augustinienne.

Barry, Laurent S.

1998 « Les modes de composition de l'alliance. Le "mariage arabe" », *L'Homme* 147 : 17-50.

Bernard, saint

1867 *Œuvres complètes*. Paris, Louis Vivès éditeur.

Bestard Camps, Joan

1996 « W. H. R. Rivers : les genealogies i el parentiu », in William H. Rivers, *El mètode genealògic i l'origen dels sistemes classificatoris de parentiu*. Barcelona, Icària : 9-31.

Bonte, Pierre, Anne-Marie Brisebarre & Altan Gokalp, eds.

1999 *Sacrifices en islam : espaces et temps d'un rituel*. Paris, CNRS Éditions.

Bourdieu, Pierre

1980 *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.

Brooke, Christopher N. L.

1981 « Marriage and Society in the Central Middle Ages », in R. B. Outhwaite, ed., *Marriage and Society. Studies in the Social History of Marriage*. London, Europe Publications : 17-34.

Champeaux, Émile

1933 « *Jus sanguinis*. Trois façons de calculer la parenté au Moyen Âge », *Revue historique de Droit* 12 : 241-290.

Chrysostome, Jean, saint

1867 *Œuvres complètes*. Arras, Bar-Le-Duc, L. Svérin & C° Éditeurs.

Copet-Rougier, Élisabeth

1985 « Contrôle masculin, exclusivité féminine dans une société patrilinéaire », in Jean-Claude Barbier, ed., *Femmes du Cameroun : mères pacifiques, femmes rebelles*. Paris, Karthala/Orstom : 153-180.

1990 « Groupes de parenté et stratégies matrimoniales », in Jean Andreau & Hinnerk Bruhns, eds., *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine*. Rome, École française de Rome : 253-266.

Dacquino, Pietro

1989 *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*. I. *La celebrazione del matrimonio*. Torino, Editrice Elle Di Ci.

Davenport, William

1959 « Nonunilinear Descent and Descent Groups », *American Anthropologist* 61 : 557-572.

David, Kenneth

1973 « Until Marriage Do us Part : A Cultural Account of Jaffna Tamil Categories for Kinsman », *Man* 8 (4) : 521-535.

Duby, Georges

1981 *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*. Paris, Hachette.

se transforme en son mari mais non l'inverse, les prohibitions vont dans le même sens que celles rapportées pour le cas indien. Évidemment, il faudra trouver le contraire si le mari devient son épouse lors de l'accouplement. Comme le soulignait Laurent Barry, avec qui, en compagnie de Michael Houseman, j'ai discuté de cette idée, un problème serait soulevé par la simultanéité d'une polygynie sororale et d'une polyandrie fraternelle. Dans ce cas, il faudrait connaître les statuts des frères et sœurs en question, notamment savoir s'ils ont déjà été modifiés ou non par d'autres mariages, et suivre avec précision les unions effectivement conclus.

Durkheim, Émile & Marcel Mauss

1969 « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », in Marcel Mauss, *Œuvres. II. Représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris, Minuit : 13-105. (1^{re} éd. 1903.)

Flandrin, Jean-Louis

1970 *L'Église et le contrôle des naissances*. Paris, Flammarion.

Forde, Darryl

1963 « On Some Further Unconsidered Aspects of Descent », *Man* 63 : 12-13.

Gaudemet, Jean

1987 *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*. Paris, Cerf.

Gilbert, Michel, S. J.

1978 « Une seule chaire (Gen. 2, 24) », *Nouvelle Revue théologique* 6 : 66-89.

Goody, Jack

1983 *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.

Guerreau-Jalabert, Anita

1995 « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », in Françoise Héritier-Augé & Élisabeth Copet-Rougier, eds., *La parenté spirituelle*. Paris, Éditions des archives contemporaines : 133-204.

Héritier, Françoise

1994 *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris, Éditions Odile Jacob.

Isidore de Séville, saint

1993 *Etimologías*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Jérôme, saint

1884 *Œuvres complètes*. Paris, Louis Vivès éditeur.

Lévi-Strauss, Claude

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. Nouvelle édition revue et corrigée. La Haye-Paris, Mouton. (1^{re} éd. Paris, PUF, 1949.)

1983 « La famille », in *Le regard éloigné*. Paris, Plon : 65-92.

Mathon, Gilbert

1993 *Le mariage des chrétiens. I. Des origines au concile de Trente*. Paris, Desclée.

Mitterauer, Michael

1991 « Christianity and Endogamy », *Continuity and Change* 6 (3) : 295-333.

Morgan, Lewis Henry

1970 *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Oosterhout, Smithsonian Society (« Anthropological Publications »). (1st ed. 1871.)

Porqueres i Gené, Enric

1994 « Gli statuti di purezza del sangue. Il caso di Maiorca », *Quaderni Storici* 85 : 153-192.

1995 *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque (1435-1750)*. Paris, Kimé.

2000 « Le mariage qui dérange : redéfinitions de l'identité nationale basque », *Ethnologie française*, à paraître.

Rad, von Gerard

1977 *El libro del Génesis*. Salamanca, Sígueme.

Rivers, William Halse Rivers

1915 « Marriage », in James Hastings, ed., *Encyclopædia of Religion and Ethics* VIII. Edinburgh, T. & T. Clark : 423-432.

1968 *Kinship and Social Organisation. Together with The Genealogical Method of Anthropological Enquiry*. New York, The Athlone Press.

Roger, Jacques

1971 *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle. La génération des*

animaux de Descartes à l'Encyclopédie. Paris, Armand Colin.

Schmitt, Émile

1983 *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*. Paris, Études augustiniennes.

Sheehan, Michael M.

1991 « The European Family and Canon Law », *Continuity and Change* 6 (3) : 347-360.

Van der Lugt, Maaïke

1998 *Le ver, le démon et la vierge : les théories médiévales de la génération extraordinaire (vers 1100 – vers 1350). Une étude sur les*

rapports entre théologie, philosophie naturelle et médecine. Utrecht, Université d'Utrecht/Paris, EHESS, thèse de doctorat.

Viveiros de Castro, Eduardo

1986 *Araweté : os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar éditeur.

1998 « Dravidian and Related Kinship Systems », in Maurice Godelier, Thomas R. Trautmann & Franklin E. Tjon Sie Fat, eds., *Transformations of Kinship*. Washington and London, Smithsonian Institution Press : 332-385.

Winch, Peter

1964 « Understanding a Primitive Society », *American Philosophical Quarterly* I : 307-324.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Enric Porqueres i Gené, *Cognatisme et voies du sang. La créativité du mariage canonique*. — Cet article examine les rapports entre théologie et droit matrimonial. En s'attachant aux représentations religieuses qui sous-tendent le mariage catholique, il s'agit de mesurer les conséquences de celui-ci sur les limites des groupes parentaux définis par les prohibitions matrimoniales canoniques. Par cette lecture structurale, on développe des considérations méthodologiques qui visent à sortir des impasses créées par des visions sociologisantes, prédominantes dans l'étude de la parenté européenne.

Enric Porqueres i Gené, *Cognatism and Blood Ties: The Creativeness of Marriage under Canon Law*. — By concentrating on the religious conceptions underlying marriage in the Catholic Church and on the relations between theology and canon law, we can assess the consequences of this type of marriage on the limits of the kin groups defined through canon law's matrimonial prohibitions. For this structural interpretation, methodological considerations are worked out in order to break the stalemate to which predominant views, claiming to be sociological, have led in the study of European kinship.